

प्रकाशक
पन्नालाल जैन, साहित्याचार्य,
सयुक्त-मंत्री
श्री वर्णी हीरक जयन्ती महोत्सव समिति,
सावर

मूल्य
पन्द्रह रुपया

आदिग्न २४७६ बी नि

मुद्रक
पं० पृथ्वीनाथ भार्गव
भार्गव भूषण प्रेस,
बनारस



समर्पण

जिस स्वयंबुद्धने सत्यकी शोध, सतत साधना,
सार्वजनीन सेवा, परदुःख कातरता तथा
बहुमुखी विद्वत्ता द्वारा अज्ञान-
तिमिरान्ध जैन समाज का
ज्ञान-लोचन उन्मीलित
करके, लोकोत्तर
उपकार
किया
है
उन्ही
श्री १०५ क्षुल्लक गणेशप्रसाद वर्णी जी के
कर कमलो
मे

विषयसूची

प्रकाशककी ओर से	६
सम्पादकीय	७
आभार	८
१ आद्य मंगल	२
श्रद्धांजलि—सस्मरण—					
२ प्रणाम	राष्ट्रकवि श्री मैथिलीशरण गुप्त	३
३ शुभाशसनम्	श्री प पन्नालाल 'वसन्त', साहित्याचार्यादि	.	.	.	४
४ वर्षीजी-जीवनरेखा	" सम्पादक	.	.	.	५
५ 'तुम्हारा ही वह पौरुष धन्य'	" हनुमचन्द्र बुखारिया 'तन्मय'	.	.	.	१९
६ श्रद्धांजलि	सर्वश्री विविध	.	.	.	२१-४०
७ गीत	श्री पुरुषोत्तमदास कठल, वी ए	.	.	.	२३
८ 'तुम्हें शत शत वन्दन मतिमान्'	" चरणेन्द्रकुमार 'कुमुद'	.	.	.	३१
९ जय युग के अभिमान	" राजेन्द्रकुमार 'कुमरेश'	३९
१० बाबाजी	" लक्ष्मणप्रसाद 'प्रशान्त'	४०
११ मैं बोद्ध कैसे बना	" प्रा भिक्षु जगदीश काश्यप, एम ए	.	.	.	४२
१२ वर्षी जी	" यशपाल जैन, वी ए, एलएल वी	.	.	.	४४
१३ सागरमें आयी एक लहर	" —मती कमलादेवी जैन	.	.	.	४७
१४ प्रथम प्रभाव	" सुमेरुचन्द्र कौशल, वी ए, एलएल वी	.	.	.	४८
१५ गुरु गणेश	" रवीन्द्रकुमार	.	.	.	५०
१६ मानवताका कीर्तिस्तम्भ	" वी. एल शर्मा, वी ए एलएल वी	.	.	.	५१
१७ स्मृतिकी साधना	" सवाई सिंघई धन्यकुमार	.	.	.	५२
१८ झोलीके फूल	" वि० ज्ञानचन्द्र 'आलोक'	.	.	.	५६
१९ वर्षी महान्	" फूलचन्द्र 'मधुर'	५८
२० खतीलीकी आँखें	" —मती महादेवी श्री बाबूलालजैन	.	.	.	५८
२१ 'इनको गणेश हम कैसे कहें'	" वि नरेन्द्र धन्यबुवा	.	.	.	६०
२२ महान् सचमुच महान्	" प स्वराज्यप्रसाद त्रिवेदी, वी ए	.	.	.	६१
२३ 'वीरकी देन'	" हीरालाल पाण्डे, वी ए, साहित्याचार्य	.	.	.	६५
२४ बुन्देलखण्ड सद्गुरु श्रीवर्णीच	" प. गोविन्दराय, यास्त्री, काव्यतीर्थ	.	.	.	६६
२५ श्रीवन्ध	" प्रा राजकुमार, यास्त्री, साहित्याचार्य,	.	.	.	६८
दर्शन तथा धर्म—					
१ अस्तित्व-नास्तित्ववाद	" डा० ए० चन्द्रवर्मा, एम ए	.	.	.	३
२ शब्द नय	" पं केशवचन्द्र, मिहान्तगान्धी	.	.	.	९
३ न्यायवाद और न्यायवेत्ता	" , चैतन्यचन्द्र, न्यायतीर्थ	.	.	.	२०

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

४ जैनदर्शनका उपयोगितावाद—

एव साख्य तथा वेदान्त दर्शन

५ जैन प्रमाण चर्चामे आचार्य कुन्दकुन्दकी देन

६ जैन न्यायका विकास

७ आत्म और अनात्म

८ बौद्ध प्रमाण सिद्धान्तोकी जैन समीक्षा

९ जैनदर्शन

१० जैनधर्म तथा दर्शन

११ जगतकी रचना और उसका प्रबन्ध

१२ मानव जीवनमे जैनाचारकी उपयोगिता

१३ अनन्तकी मान्यता

१४ अहिंसाकी पूर्व परम्परा

१५ जैनधर्ममे अहिंसा

१६ जैनाचार तथा विश्व समस्याए

१७ जैनधर्मकी ओर एक दृष्टि

१८ वेदनीय कर्म और परीषद्

१९ अहिंसाकी साधना

२० जीव और कर्मका विश्लेषण

२१ शिक्षाकी दृष्टिमे समाधिमरणका महत्त्व

२२ प्रत्येक आत्मा परमात्मा है

२३ जैन प्रतीक तथा मूर्तिपूजा

२४ जैनधर्ममे काल द्रव्य

२५ जैनधर्म तथा सम्पत्ति

श्री ,, वशीधर, व्याकरणाचार्य २६

,, ,, दलमुख मालवणिया ३७

,, ,, दग्ग्वारीलाल, न्यायाचार्यादि ४६

,, ,, ज्वालाप्रसाद ज्योतिषी, एम ए ६१

,, प्रा० हरिमोहन भट्टाचार्य, एम, ए ६५

,, ,, मधवाचार्य, एम० ए ७९

,, अम्बुजाक्ष सरकार, एम ए, बी एल् ८६

स्व० बाबू मूरजमानु वकील ९५

श्री प जगमोहनलाल सिद्धान्तशास्त्री १०५

,, रा व प्रा ए० चक्रवर्ती, एम ए ११४

स्व आचार्य धर्मानन्द कौशम्बी ११९

श्री स्वामी सत्यभक्त १२४

स्व डा वेणीप्रसाद, एम ए, डी लिट १३२

श्री प्रा सीताराम जयराम जोशी, एम ए, आदि १४२

,, प इन्द्रचन्द्र, शास्त्री १४६

,, दीलतराम मित्र १५२

,, प बाबूलाल गुलशारीलाल १५८

,, मा दशरथलाल कौशल १६०

,, अमृतलाल चवल १६३

,, प्रा० अशोककुमार भट्टाचार्य, एम ए काव्यतीर्थ १६७

,, य ज पद्मराजैया, एम० ए १७२

,, प्रा खुशालचन्द्रगोरावाला, एम ए, साहित्याचार्य- १७६

इतिहास-साहित्य—

१ जैनधर्मका आदि-वेद्य

२ जैनाचार्य और वादशाह भोहम्मदशाह

३ राष्ट्रकूट कालमे जैनधर्म

४ कौलधर्मका परिचय

५ भगवान महावीरकी निर्वाण भूमि

६ तामिल प्रदेशमे जैन धर्मावलम्बी

७ मथुराके प्राचीन टीले

८ मथुरासे प्राप्त दो नवीन जैनमिलेख

९ पुरातत्त्वकी शोध और जैनोका कर्त्तव्य

१० महावीर स्वामीकी पूर्व परम्परा

,, प्रा एस नीलकण्ठ शास्त्री, एम ए १९३

,, महामहोपाध्याय प विश्वेश्वरनाथरेड्ड १९८

,, डाक्टर ब स आल्टेकर, एम ए, डी लिट १९९

,, डाक्टर आ ने उपाध्ये, एम ए, पीएच डी २०७

,, ,, राजबलि पाण्डेय, ,, डी लिट २११

,, प्रा० एम एस रामस्वामी आयर, एम ए २१५

,, ,, भगवतशरण उपाध्याय, एम ए २२३

,, कृष्णदत्त वाजपेयी, एम ए २२९

स्व वेन्सैण्ट ए स्मिथ, एम ए २३२

श्री प्रा० श्यामलक गुरुनाथ काले, एम ए २३७

- ११ भारतीय इतिहास और जैन गिलालेख
१२. कारकलका मौरस राजवश
१३ गवालियरका तोमरवश और उसकी कला

- १४ प्राचीन सिन्ध प्रान्तमे जैनधर्म
१५ कुण्डलपुर अतिशय-श्रेष्ठ
१६ पौराणिक जैन इतिहास

- १७ सार्द्ध-द्विसहस्राब्दिक वीर-आसन
१८ संस्कृत साहित्यके विकासमें जैन विद्वानोंका
—सहयोग

- १९ स्वामी समन्तभद्र तथा पाटलिपुत्र
२० तिलोत्पलपत्नी और यतिवृक्ष
✓ २१ जैन साहित्य और कहानी
२२ जैन साहित्यमें राजनीति
२३ सागरधर्ममृत और योगशास्त्र
२४ सम्भवत्त्वकौमुदीके कर्ता
२५ स्वामी समन्तभद्रका समय और इतिहास
२६ काव्यप्रकाश-संकेतका रचनाकाल
२७ महाकवि रघू
२८ पाइय साहित्यका सिंहावलोकन
२९ प्रश्नोत्तर रत्नमालाका कर्ता
✓ ३० जैन कथाओंकी योत्तुप यात्रा
३१ उत्तराध्ययन सूत्रका विषय
३२ औपपत्तिक सूत्रका विषय

- ३३ धवलादि मिथान्त ग्रन्थोंका परिचय
३४ अज्ञात नाम कर्तृक व्याकरण
३५ कश्चि भाषाको जैनोकी देन
३६ एक अज्ञात कश्चि नाटककार
३७ भारतीय अक्षरागम
३८ जैन पुराणोंके स्त्रीपात्र
३९ मनीषा मत
४० मध्ययुगीन मन्त्रमाधनाके जैन मार्गदर्शक

- स्व डा ए गेरीनोट, एम ए, डी. लिट. २४३
श्री प० के भुजवली शास्त्री, वि भू २४७
" " हरिहरनिवास द्विवेदी, एम ए, एलएल.बी
.. २५३
" अगरचन्द्र नाहटा २५९
" सत्यप्रकाश २६६
" डाक्टर हरिसत्य भट्टाचार्य, एम ए, पीएच डी —
२७०
" कामताप्रसाद जैन, एन. आर. एस . २९२
" डाक्टर मंगलदेव शास्त्री, एम ए, पीएच डी ३१०
" डी जी महाजन ३१९
" प० जुगलकिशोरजी मुखार ३२३
" डा० जगदीशचन्द्र, एम ए, पीएच डी ३५८
" प० पन्नालाल, साहित्याचार्यादि ३६१
" " हीरालाल शास्त्री, न्यायतीर्थ ३७०
" प्रा राजकुमार, शास्त्री, साहित्याचार्यादि ३७५
" ज्योतिप्रसाद, एम ए, एलएल बी . ३८०
" प्रा० भोगीलाल जयन्तभाई साडेसरा, एम ए ३९५
" प० परमानन्द शास्त्री ३९८
" प्रा० हीरालाल बार कापडिया, एम ए ४१६
" प० लालचन्द भगवान शास्त्री ४१९
" प्रा० कालीपद मित्र, एम ए साहित्याचार्य ४२३
" " बलदेव उपाध्याय, एम ए, मा. आ ४२६
" डा. बिमलचरण ली, एम ए, पीएच डी, डी —
—लिट ४३२
" प० लोकनाथ शास्त्री ४३७
" डा० बनारसीदास जैन, एम ए, पीएच डी ४४१
" प्रा० के जी कुन्दनागर एम ए ४४५
" एम गोविन्द पाड ४५०
" पी के गोडे, एम ए ४५३
" —मनी प्र प चन्दाबाई विदुषीगन्त ४५६
" आचार्य धितिमोहन मेन .. ४६०
" " हजारीप्रसाद द्विवेदी ४६५

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

- ४१ भारतीय ज्योतिषका पोपक जैन ज्योतिष
४२ भारतीय गणितके इतिहासके जैन स्रोत
४३ आयुर्वेदका मूल प्राणवाद
४४ स्वास्थ्य के मूल आधार
४५ धर्मप्रचार और समाजसेवा वि०
४६ जैन समाजका रूप विज्ञान

दुन्देलखण्ड—

- १ मातृभूमिके चरणो मे विन्ध्यप्रदेगका दान
२ गिरिराज विन्ध्याचल
३ खजुराहाके खण्डहर
४ दुन्देलखण्डमे नौ वर्ष
५ दुन्देलखण्डका स्त्री समाज
६ स्व प शिवदर्शनलाल वाजपेयी
७ स्व बाबू कृष्णबलदेवजी वर्मा
८ दुन्देली लोक कवि ईसुरी
९ गुह्वर गणपतिप्रसाद चतुर्वेदी
१० जीवनके खण्डहर
११ अभागा
१२ मनसुखा और कल्ला
१३ 'मे मन्दाकिनिकी धवलघार
१४ सुजान अहीर
१५ महाभारत कालमे दुन्देलखण्ड

चित्रा—

- श्री प० नेमिचन्द्र, शास्त्री, ज्योतिषाचार्य . ४६९
" डाक्टर अवधेनारायणसिंह, एम एमसी, डी
—एमबी. . ४८५
" प० कुन्दनलाल न्यायतीर्थ . ५०५
" विट्ठलदास मोदी . ५०७
" अजितप्रसाद जैन, एम ए, एलएल बी . ५१०
" रतनलाल जैन, बी ए " " . ५१४

- " प० बनारसीदाम चतुर्वेदी . ५१६
" कृष्णकिशोर द्विवेदी . ५२३
" अम्बिकाप्रसाद दिव्य, एम ए . ५२७
" गोभाचन्द्र जोशी . ५३७
" राधाचरणगोस्वामी, एम ए, एलएल बी . ५४३
" सुधाकर शुक्ल, साहित्य शास्त्री, का ती . ५४९
" गौरीशंकर द्विवेदी, शंकर . ५५७
" " " " . ५६३
" श्यामसुन्दर वादल . ५७३
" अम्बिकाप्रसाद वर्मा, एम ए . ५७८
" यशपाल, बी ए, एलएल बी . ५८३
" प० बनारसीदास चतुर्वेदी . ५८७
" चन्द्रभानु कौमिलनिय, विहारद . ५९०
" प० बनारसीदास चतुर्वेदी . ५९१
" विष्णुप्रभाकर, एम ए . ५९३

६०५-६२८

प्रकाशक की ओरसे—

मार्च सन् १९४४ की बात है। पूज्य बाबा गणेशप्रसादजी वर्णी ईमरी से ७ वर्ष बाद पैदल भ्रमण करते हुए सागर पधारने को थे। सागर ही नहीं समस्त बुन्देलखण्डमे एक विशेष प्रकार का समुल्लास छा गया था। ग्राम-ग्राम मे जैन-अजैन जनता ने उनके स्वागत की अपूर्व तैयारियाँ की थी। सागर की जैन समाज ने इस बात का आयोजन किया कि जब वर्णी जी सागर पधारे तब उनकी सत्तरवीं वर्षगांठ पर हीरक जयन्ती मनायी जाय। इसके लिए स्थानीय लोगों की कई उपसमितियाँ बना कर व्यवस्था का कार्य-विभाजन भी कर दिया।

पत्रों में इस बात का प्रचार किया गया कुछ लोग व्यय का पद स्वीकृत कराने के लिए श्री साहू शान्तिप्रसादजी डालमियानगर के पास भी गये। इस समाचार से साधारण जनता का उल्लास जहाँ कई गुना बढ़ा वहाँ कुछ विचारक लोगों ने इस आगम्य के भी पत्र लिखे और खास कर साहू शान्तिप्रसादजी ने उनके पास पहुँचे हुए आमन्त्रकों से अपने विचार प्रकट किये “जब पूज्य वर्णीजी समस्त भारतवर्ष की अनुपम निधि हैं तब उनकी हीरक जयन्ती का महोत्सव किसी केन्द्र स्थान में न मनाया जाकर सागर जैसे स्थान में मनाया जाय इसमें शोभा कम दिखती है। समस्त भारतवर्ष के प्रतिनिधियों का सहयोग लेकर केन्द्र स्थान में ही यह कार्य करना चाहिये।”

साहूजी की सम्मति पर जब विचार किया तब उसमें तथ्य ही अधिक दिखा। फलतः २४-३-१९४४ को सागर की जैन-समाज ने अपनी एक आम सभा में निम्नलिखित प्रस्ताव द्वारा हीरक जयन्ती का आयोजन स्थगित कर दिया।

‘सागरस्थ जैन समाज गम्भीरतापूर्वक अनुभव करता है कि जिन त्याग-मूर्ति प्रातःमरणीय पूज्य प० गणेशप्रसाद जी वर्णी के अनिर्वचनीय उपकारों से नम्रीभूत हो कर उनके प्रति कृतज्ञता प्रकाशनाय उनकी हीरक जयन्ती मनाने की आयोजना हमारे द्वारा की जाती है वे बान्धव में निरर्क हम लोगों के ही गौरव एवं आदर की प्रतिमूर्ति नहीं हैं बल्कि अखिल दि० जैन समाज की विभूति हैं अतः उनके प्रति श्रद्धाजलि समर्पण करने का सबको हक है और सभी लोग इसके लिए हृदय से उत्कण्ठित हैं। इतना ही नहीं, इस विषय में हमारे पास अनेक माननीय नमनियाँ आयी हैं कि परमपूज्य वर्णी जी जैसे महान् पुरष की हीरक जयन्ती एक देशीय (एक स्थानीय) न बना कर सर्व-देशीय बनाइये। तदनुसार यह परामर्श सर्वथा हिनकर उचित एवं सामयिक प्रतीत होता है। इन्तिम सागर समाज सम्प्रति इस हीरक जयन्ती की आयोजना को स्थगित करती है परन्तु उनके शुभागमन के हर्ष में यह उत्सव सम्मान-महोत्सव के रूप में मनाया जावे।’

हीरक जयन्ती का महान् कार्यक्रम स्थगित हो गया इसमें स्थानीय कार्यक्रमियों के उल्लाह में थोड़ा रूचन नहीं आयी और १०-२५ को प्रातःकाल ज्यों ही वर्णी जी महाराज सागर शहर के नाने पर आये त्यों ही नरकों नर-नायियों वा समूह गाजे-बाजे के साथ उनके स्वागत के लिए उभर पड़ा। शहर के प्रत्येक प्रधान मार्ग दोनों ओर घन्टनाराओं और घन्टनमाडाओं में अद्भुत विराजमान था। शहर-

जगह पुष्प-वृष्टि और आरती के द्वारा जनता ने अपनी चिरमन्ति उनके चरणों में प्रकट की। जवलपुर, कटनी, दमोह, खुरई आदि स्थानों से अनेक महाशय पधारे थे।

उत्सव के समय हीरक-जयन्ती का जो उत्सव स्थगित कर दिया था उसे अविल-भारतीय रूप देने के लिए सागर-समाज की इस बीच में कई बैठकें होती रही। मौभाग्यवश १७-१०-१९४४ की बैठक में प० फूलचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्री, बनारस भी उपस्थित थे। आपने उस मुद्दा पर जोर दिया कि उत्सव के समय पूज्य श्री के करकमलों में एक अभिनन्दन-ग्रन्थ भेंट किया जाय जिसमें अभिनन्दन के सिवाय अन्य उत्तमोत्तम सामग्री भी रहे। समिति के ममापति श्री दाबू बालचन्द्रजी मलैया, बी एस्सी सागर, के हृदय में अभिनन्दन-ग्रन्थ समर्पण की बात घर कर गयी और तबसे उसकी तैयारी के लिए प्रयत्न करना सहर्ष स्वीकार किया। डमी दिन भाग्य के समस्त श्रीमानों और धीमानों की एक 'वर्णी हीरक-जयन्ती-समिति' बनायी गयी जिसमें १२५ सदस्य हैं। इन महानुभावों के पास पूज्यवर्णी जी की हीरक-जयन्ती मनाने और अभिनन्दन-ग्रन्थ समर्पण करने का समाचार पहुँचा तब सबने इस महत्त्वपूर्ण कार्य की सराहना की और सबने यथाशक्य अपनी सेवाएँ समर्पित करने की बात लिखी।

'अभिनन्दन-ग्रन्थ तैयार होने पर ही हीरक जयन्ती का आयोजन किया जाय।' यह निश्चित होने से अभिनन्दन-ग्रन्थ की तैयारी के लिए प्रयत्न किया गया। जैन तथा जैनतर लेखकों से सम्पर्क स्थापित कर कुछ प्रारम्भिक रूपरेखाएँ बनायी गयीं। कार्यालय में जितनी रूप रेखाएँ आयीं वे उन्हें लेकर बनारस पहुँचा और वहाँ के अधिकतर जैन-विद्वानों की बैठक बुला कर उनपर विचार किया। विद्वानों ने यथायोग्य सुझाव दिये। बनारस से आने पर सागर में २१ सदस्यों की अभिनन्दन-ग्रन्थ व्यवस्थापक-समिति का सञ्चालन किया जिसकी प्रथम बैठक विद्वत्परिषद् के प्रथम वार्षिक अधिवेशन के समय कटनी में ७ मार्च १९४५ को हुई। इस बैठक में अभिनन्दन-ग्रन्थ का सम्पादन करने के लिए निम्नलिखित महानुभावों का एक सम्पादक-मण्डल चुना गया।

१ डा० ए० एन० उपाध्याय	कोल्हापुर
२ प० कैलासचन्द्रजी शास्त्री	बनारस
३ प० फूलचन्द्रजी शास्त्री	"
४ प० महेन्द्रकुमारजी न्यायाचार्य	"
५ प० क्षुशालचन्द्रजी साहित्याचार्य, एम ए बनारस	

श्री प० क्षुशालचन्द्रजी सम्पादक मण्डल के सयोजक-सम्पादक निर्वाचित हुए। कार्यभार प्रारम्भ करने के लिए श्री बालचन्द्रजी मलैया, सागर से प्राप्त एक हज़ार रुपये के साथ समस्त फाइले श्री क्षुशालचन्द्रजी को सौंप दी और कार्य को द्रुतगति से आगे बढ़ाने के लिए समिति ने उन्हें समग्र अधिकार दिये। उन्होंने सोसाइटी कार्य प्रारम्भ कर दिया।

यह किसी से छिपा नहीं है कि बौद्धिक सामग्री का प्राप्त करना द्रव्य-प्राप्ति की अपेक्षा बहुत कठिन कार्य है। इस कार्य के लिए श्री प० क्षुशालचन्द्रजी को बहुत परिश्रम करना पड़ा है। उच्चकोटि के जैनतर लेखकों से बहुमूल्य सामग्री प्राप्त कर लेना यह आपके सतत परिश्रम का ही फल है।

जिन महाशयों ने आभार में दत्त आर्थिक सहयोग देकर हमें आर्थिक चिन्ता से उन्मुक्त किया है उनका भी मैं उतना ही ऋणी हूँ जितना कि विद्वान् लेखकों का हूँ।

श्री गणेश दि० जैन विद्यालय सागर की प्रबन्ध-कारिणी ने २०००] उधार देकर कार्य को नहीं रुकने दिया। विज्ञप्ति निकालने पर जिन ग्राहकों ने पाच पाच रुपया पेशगी तथा पूरा मूल्य भेजकर हमें सहयोग दिया है उनके भी हम आभारी हैं।

आर्थिक चिन्ता के न्यूनतर होने पर भी कागज पर सरकारी नियन्त्रण रहने के कारण उसकी प्राप्ति में बहुत समय खोना पड़ा। अन्त में जब कुछ उपाय न दिखा तब श्री बालचन्द्रजी मल्ल्या ने आदमी भेज कर एक गाठ बम्बई से बनारस भिजवायी जिससे प्रकाशन का कार्य प्रारम्भ हो सका। बीच-बीच में प्रेस की परतन्त्रता से कार्य रुक-रुक कर हुआ। अतः ग्रन्थ के प्रकाशन में आशातीत विलम्ब हो गया। चूकि ग्रन्थ-समर्पण खास अङ्ग था अतः उसके अभाव में हीरक जयन्ती महोत्सव भी टलता रहा।

इस महान् ग्रन्थ में क्या है, यह लिखने की आवश्यकता नहीं। फिर भी मेरा स्थान है कि श्री खुशालचन्द्र जीने इसे सर्वाङ्ग पूर्ण बनाने के लिए पर्याप्त श्रम किया है और अभिनन्दन के साथ-साथ दार्शनिक, सैद्धान्तिक, साहित्यिक एवं सांस्कृतिक ऐसी उत्तम सामग्री का मकलन किया है जो कि वर्तमान तथा आगामी पीढ़ी के लिए सदा ज्ञान-वर्धक होगी। इस गुरुतम भार को वहन करने के साथ-साथ आर्थिक के लगभग घन इकट्ठा करना भी इनके प्रभाव और प्रयास का कार्य है। अतः मैं इनका आभारी हूँ।

वर्णी-हीरक-जयन्ती-समिति के क्रमण अध्यक्ष तथा मंत्री श्री बालचन्द्रजी मल्ल्या और श्री नायूरामजी गोदरे ने बड़ी तत्परता और लगन के साथ इन समस्त कार्यों का प्रारम्भिक सघटन किया है जिसके लिए मैं आभारी हूँ।

धर्मवाद के प्रकरण में श्री प० मुन्नालालजी रावेलीय, सागर और प० बजीबरजी, व्याकरणाचार्य, बीना का नामोल्लेख करना मैं अत्यन्त आवश्यक समझता हूँ जिन्होंने कि अपनी अमूल्य मन्मथियों द्वारा इस मार्ग को प्रगट बनाया है।

मेरी निज की इच्छा तो यह थी कि यह ग्रन्थ अमूल्य अथवा अल्पमूल्य में ही पाठकों को मुलभ रहता परन्तु अधिकांश दूरदर्शी सदस्यों की यह मन्मथि हुई कि ग्रन्थका महत्त्व न गिनाने के लिए इसका मूल्य रखा ही जाय तथा जो भी द्रव्य विक्रय में आवे उनके द्वारा पूज्य श्री वर्णीजी की परम प्रिय शिक्षा-भूम्याओं-स्वा० वि० बनारस तथा वर्णी विद्यालय, सागर का पोषण किया जाय। ऐसा करने से दानी महानुभावों द्वारा उदारतावश दिया हुआ द्रव्य भी नुश्विन रह सकेगा।

अन्त में अपने समस्त सहयोगियों का पुनः पुनः आभार मानना हुआ वृत्तियों के लिए क्षमा प्रार्थी हूँ।

वर्णीभवन—सागर

२।१०।४९,

नम्र,
पन्नालाल जैन, साहित्य-साधक
संयोजनकर्ता,
वर्णी हीरक-जयन्ती-समिति।

सम्पादकीय—

लम्बे कारावासके बाद बाहर आने पर जब मैं परिवर्तित परिस्थितियोंमें अपने आपको समन्वित करने की उधेड़-बुन में था, उसी समय भारतीय दिगम्बर जैन-मधकी कार्यकारिणीमें मेरे तथा दिल्ली जाना पड़ा था। प्रवास तथा विचरणने वर्षोंकी बढ़तासे उत्पन्न जड़ एकतानता से मुक्ति दी। और मैं भावी जीवन-क्रम की रूप-रेखा बना कर जब काशी वापस आया तो मुझे कुछ कागजात तथा एक सूचना मिली। यह सूचना मेरे अग्रज मित्र प० पद्मालाल जी साहित्याचार्य, सयुक्तमन्त्री श्री वर्णी हीरक जयन्ती-महोत्सव-समिति-सागर' का आदेश था। उन्होंने लिखा था "श्री वर्णी ही ज म स के निर्णयानुसार मैंने यहां (काशी) आकर एक विचार समिति की। इसमें प फूलचन्द्रजी, प० महेन्द्रकुमार जी, प राजकुमारजी प्रभृति अनेक विद्वान उपस्थित थे। आप दोनों भाइयोंके परामर्शका अनुपस्थितिके कारण लाभ न उठा सके। इस विचार-समिति ने ही ज म स समिति के इक्कीस सदस्यों युक्त 'वर्णी अभिनन्दन-ग्रन्थ-समिति' वाले निर्णयका स्वागत किया है और आपको उसका संपादक तथा सयोजक बना कर ग्रन्थका पूरा दायित्व आप पर रक्खा है। आशा है आप निराश न करेंगे।" इसे देखते ही २७ जुलाई, सन् १९२८ की राति, मुगलसरायका जकधान, मुझे पुकारता अपरिचित युवक, ठोड़े दरजे में बैठे पूज्य वर्णी जी, अपनी आकुलता, उनके साथ भदानी (काशी) आना, स्थाबाव दि जैन-विद्यालय और उसमें वित्तार्थ जीवन-निर्माणक ग्यारह वर्ष, मेरे मानस-क्षितिज पर द्रुतगति से घूम गये। यद्यपि उक्त विचार-समितिका रूप मनमें अनेक आणकाएँ उत्पन्न करता था तथापि वर्णीजी और स्थाबाव विद्यालयका तादात्म्य भी स्पष्ट एव आकर्षक था। मुझे इस प्रयत्न के करने में समाज-शून्य से अपनी निश्चित भुक्ति देखने में एक क्षण भी न लगा। कार्य की गुरुता, दि जैन समाजकी मिथिल सामाजिक दायित्व-वृत्ति की स्मृति तथा परिणाम स्वरूप अपनी मान्यताके अनुरूप ग्रन्थ तयार न कर सकने का विचार उक्त विवेक पर पटाक्षेप करना ही चाहता था कि "भैया जो को आय ?" स्व बाई जी द्वारा भेलपुर में पूछे जाने पर "अपनोइ बच्चा आय। ये ? ? आपसे नई कई जो हमारे साथी फुन्दीलाल सावको नशो लरका तो आय।" कहते पू० वर्णी जी याद आये और मैंने नतमस्तक हो कर प० पद्मालालजी के स्नेह-आदेश को स्वीकार कर लिया।

यत इक्कीस आदमियों की 'ग्रन्थ समिति' ग्रन्थके वौद्धिक निर्माणके लिए सरलतासे समय-समय पर नहीं मिल सकती थी वत मैंने कटनीमें इसकी प्रथम बैठक बुलायी। इसने सर्व श्री डा० आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये, कोल्हापुर, प० कैलाशचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री, प० फूलचन्द्र सिद्धान्तशास्त्री, प० महेन्द्रकुमार न्यायाचार्य तथा प्रो० खुशालचन्द्र बनारस, इन पांच सज्जनों का सम्पादक मण्डल बनाया। तथा निर्णय किया कि ग्रन्थके वौद्धिक कलेवरका पूर्ण दायित्व प्रो० खुशालचन्द्रपर हो जो कि अपने सहयोगियों से यथायोग्य सहयोग लेते हुए इस कार्य को पूर्ण करेगे।

फलत इस प्रवाससे लौटते ही मैंने सम्पादक-मण्डलकी प्रथम बैठक बनारसमें बुलायी। डा० उपाध्ये यद्यपि इस बैठकमें भी सम्मिलित न हो सके थे तथापि उन्होंने जो स्पष्ट एव मैत्री-पूर्ण सम्मति दी थी उसने मुझे समय-समय पर पर्याप्त उत्साह दिया है। उन्होंने लिखा था "स्थान की दूरी तथा अन्य व्यस्तताओं के कारण आपको मेरा सक्रिय सहयोग नहीं ही मिल सके गा। ऐसे

पुनीत कार्यमे मेरी सहानुभूति तो सदैव आपके साथ रहेगी। ग्रन्थ तयार होने तक एक लेख भी अवश्य भेजूंगा। समभवत इतना ही सहयोग आपको दूसरो से भी प्राप्त हो ऐसी मेरी कल्पना है और आपको अकेले ही यह भार बहल करना पड़े।” एकत्व भावनाकी इस ध्रुव पीठिका पर मैंने उपस्थित सहयोगियों के सामने ग्रन्थ निर्माण में उपयोगी मूल सिद्धान्त उपस्थित किये जिन्हें ग्रहण करके साधारण रूपरेखा तथा अधिकांश उन जैन विद्वानों की विषयवार तालिका तयार की गयी थी जो हमारी सभावनानुसार लेखक हो सकते थे। कार्य प्रारम्भ करने को ही था कि जुलाई ‘४५ मे मुझे कात्ती छोड़कर जारा जाना पड़ा। यहाँ पहुँचते ही प्रियवर भाई प० नेमिचन्द्र जी शास्त्री, निदेशक दि जैन सिद्धान्त भवन जारा से बड़ा सहयोग मिला। अगस्त के प्रारम्भ में ही निम्न रूप-रेखाको अंतिम रूप देकर सामग्री सकलनको प्रारम्भ कर दिया था।

१ जैन धर्म—प्रमाण, नय, निक्षेप, स्याद्वाद दृष्टि, तत्त्व, षड्विध्य, सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान, सर्वज्ञता, सम्यक्चारित्र्य, आचकाचार, मुनिधर्म, आध्यात्म, ध्यान अथवा योग, मुक्तिमार्ग, अष्टकर्म, लोकपुरुष अथवा जैन-भूगोल, तीर्थकरत्व और अवतारवाद, अणुत्व, गुणस्थान, मार्गणा, दिव्यध्वनि, जैनधर्म की विशेषताएँ, जैनी-अहिंसा, वर्तमान विश्व की समस्याएँ और जैनधर्म, परिग्रह परिमाण व्रत वनाम साम्यवाद, जैनतत्त्वज्ञान और वैज्ञानिक अन्वेषण, जैनधर्म का आदि मंत्र, धर्म-अधर्म द्वय-विभाजन, वेदान्त और जैन अध्यात्म, प्राचीन जैनोत्तर आचार्यों की जैनधर्म विषयक आन्तिया, पुराणों में जैनधर्म, आदि।

२ जैन साहित्य—प्राकृत-अर्थविषय, ग्रन्थ, ग्रन्थकार, परिचय, भाषा-भेद, शैली, अन्य-वैशिष्ट्य, चवलादि ग्रन्थराज परिचय, आदि।

संस्कृत—सैद्धान्तिक, आध्यात्मिक, दार्शनिक, व्याकरण, काव्य, लक्षण-शास्त्र, सुभाषित, नीति, प्रसिद्धा, कथा, कोश, आदि।

अपभ्रंश—काव्य, चरित, अध्यात्म, आदि।

हिन्दी—हिन्दी (जैन) साहित्य का क्रमिक उद्गम, विकास, वचनिकाकार, रासो साहित्य, कवि, स्फुट, हिन्दी साहित्यकी प्रगतिमें जैन लेखकोकी देन।

गुजराती—जैनसाहित्य—प्राकृत साहित्य के समान।

मराठी—जैनसाहित्य—

”

तामिल—जैनसाहित्य—

”

बंगला—जैनसाहित्य—

”

कन्नड—जैनसाहित्य—अन्य प्रांतीय भाषाओं का जैन साहित्य।

स्फुट—राजव्यवस्था, सामाजिक अवस्था, विश्व-साहित्य में जैन साहित्य का स्थान। संगीत विषयक साहित्य, जैन-भारिभाषिक शब्दकोश, विदेशी भाषाओं (जर्मन, फ्रेंच, आदि) का साहित्य।

३ जैन इतिहास—पौराणिक इतिहास (शलाका पुरुष, आदि), राजवंश, आचार्यकुल, सघभेद, पन्थभेद, अष्टारक परम्परा, जैन राजनीति, गोम्मतेश्वरकार, अन्य नृपति-निर्माता, आदि।

जैनपुरातत्त्व—मूर्तिकला, स्थापत्यकला, अष्टमंगलद्वय, नन्दावतं, स्वस्तिक, चित्रकला, मोहन-जोदड़ों में जैन भग्नावशेष, भगवान महावीर और बुद्ध, शास्त्र भण्डारोंका परिचय, आदि।

४ जैन विज्ञान—आयुर्वेद, ज्योतिष, मनोविज्ञान, गणित, वन्य-विवेक, परमाणुवाद, अणु-शक्ति, जैनाचर की वैज्ञानिकता।

५ जैन तीर्थ—तीर्थों की तीर्थंताका इतिहास, तीर्थंता निमित्तक विभाजन, भौगोलिक स्थिति, आदि ।

६ जैनसमाज—प्राचीन कालका जैन समाज, वर्तमान युगके प्रारम्भ तक का मक्षिप्त परिचय, आधुनिक युगका प्रारम्भ, वर्तमान युगकी प्रधान प्रवृत्तियाँ—महासभा, परिषद्, मध, आदि । सामाजिक मस्याओका इतिहास, शिक्षा सस्थाएँ, मन्दिर, साहित्यिक पुनरुद्धार, माभाचारपत्र, पारम्भाधिकसंस्थाएँ, औपशालय, धर्मशाला, भोजनालय, उदासीनाश्रम, समाजकी वैधानिक स्थिति । मातृमण्डल-स्त्रीका स्थान, जागृति, आदि ।

७ वर्णीजी का जीवन और संस्मरण—(अ) मक्षिप्त जीवन चरित्र,—प्राग्भिक जीवन, जैनत्व की ओर झुकाव, विद्यार्थी जीवन, त्याग-मेवामय जीवन, शिक्षा प्रसार, मार्वदेशिक प्रवास, प्रभावना तथा स्थितिकरण तथा मुक्ति के पथपर । स्थापित शिक्षामस्थाओं के परिचय, विशेष आपणों तथा पत्रों के अवतरण, संस्मरण, थडाञ्जलि ।

(आ) जीवन सम्बन्धी चित्र तथा सम्बद्ध सस्था आदि के चित्र यथास्थान । तीर्थकर, आचार्य, मूर्ति, मन्दिर आदि के चित्र ।

(इ) कविताएँ—विभिन्न विषयों तथा वर्णीजी विषयक कविताएँ यथास्थान ।

सामग्री तथा सहयोग प्राप्त करनेके प्रयत्नमें लगभग डेढ़ वर्ष विताने के बाद जब सन् '४७ के प्रारम्भ में मुझे 'श्री काशी विद्यापीठ रजत जयन्ति अभिनन्दन ग्रन्थ' से अवकाश मिला तो प्राप्त समस्त सामग्रीको अपने आप ही एक बार आखन्त देखा । और इस निष्कर्ष पर पहुँचा कि ऐसी सामग्री से अभिनन्दन ग्रन्थ दिगम्बर जैन, सद्गुरु किमी सावधि पत्र के विवेकात्मक से अच्छा न होगा । गत्यन्तर-भावात् पुनः प्रामाणिक सार्वजनिक विद्वानोंसे विविध प्रकारसे लेख प्राप्त करनेका प्रयत्न प्रारम्भ किया ।

हीरक जयन्ति महोत्सव समिति कीर्ण ही ग्रन्थ तयार करने के लिए जोर दे रही थी किन्तु प्रेस, कागज तथा समुचित सामग्रीके अभावके कारण प्रतीक्षा करना अनिवार्य हो गया था । सौभाग्य से दूसरा प्रयत्न पर्याप्त सफल हुआ और इस बौद्धिक मधुकरीमें काफी अच्छे लेख मिले । इस बार पुनः प्रतीक्षा करने की अपेक्षा डा० उपाध्ये की सम्मत्यनुसार स्वालम्बी बनना ही अच्छा समझा और प्राप्त समस्त सामग्रीका सम्पादन पूज्य भाई प० कैलाशचन्द्रजी सिद्धान्तशास्त्रीकी सहायता से स्वयमेव कर बाला । यत "सात पाचकी लाकड़ी एक जनेका बोझ" ही होती है अतः कितने ही उपयोगी एवं महत्त्वपूर्ण विषयों पर अब भी लेख न थे । ऐसे लेखोंकी पूर्ति मैंने अपनी स्मृति (Notes) के आधार पर प्राचीन प्रामाणिक विद्वानोंके लेखोंको भारती (हिन्दी) में देकर की । इस प्रकार सकलित तथा सम्पादित सामग्रीको अपने काशी निवासी साधियों तथा सद्गुरु-मन्त्री वर्णी ही ज म स से नौम्बर '४७ में अनुमत कराके मुद्रण की व्यवस्था में लग गया और २१ जून '४८ से वास्तविक मुद्रण कार्य प्रारम्भ कर सका । यद्यपि दिसम्बर '४८ तक ग्रन्थका तीन चौथाई भाग छप गया था तथापि इसके बाद कुछ महीनों पर्यन्त प्रेसके दूसरे कार्योंमें फँस जानेके कारण तथा उसके बाद अन्य कार्यों में मेरे व्यस्त हो जानेके कारण मुद्रण कार्य दिसम्बर '४९ में समाप्त हो सका ।

रूपरेखा के अनुसार ग्रन्थ का कलेवर एक हजार पृष्ठका होता, किन्तु वैज्ञानिक एवं प्रामाणिक लेखोंकी कमी, शासनका कागज नियन्त्रण तथा स्वयमुपनत आर्थिक सहयोगका अभाव एवं आर्थिक सहयोगके लिए प्रार्थना न करने के आदेश और उसके निवाहके कारण सात सौ पृष्ठसे ही सतोष करना पडा । विवक्ष होकर सामग्रीको कम किया और कई विभागोंको एक कर दिया । ग्रन्थके विषय में स्वयं लिखनेकी पादशास्त्र पद्धति वर्तमानमें भारतीय विद्वानों ने भी अपनायी है तथापि "आपरितोषाद्विषुषा न मन्ये साधु प्रयोग विज्ञानम्" वाक्य ही मेरा आदर्श है । विशेष न कह कर

इतना ही कह सकता हूँ कि मैंने अपनी मर्यादाओं का यथाशक्ति निर्वाह किया है। यही कारण है कि अभिनन्दन में केवल अठसठपृष्ठ देकर शेष ग्रन्थ पूज्य श्री १०५ वर्षाजी के जीवनके ही समान सर्व हितकी सामग्री के लिए उत्सर्जित है। तथा उनके ही समान विद्वज्जन-सर्वेश होकर भी सरलजन मनोहारी भी हैं।

विवशताओं और मर्यादाओं के कारण मुझे इस साधनामें कुछ अपनी इच्छाके प्रतिकूल भी जाना पड़ा है। यही कारण है कि वर्षाजी के कितने ही भक्तों तथा अनुरागी विद्वानोंकी कृतियों को ग्रन्थमें नहीं दे सका हूँ। इसके लिए मैं उनसे क्षमा प्रार्थी हूँ। मैं इनका तथा उन सब विद्वानों का अत्यन्त आभारी हूँ जिनकी कृतियों से यह ग्रन्थ बना है।

मान्यवर प० बनारसीदास जी चतुर्वेदी की उदारता तो अलौकिक है। यद्यपि उनका ग्रन्थ के सम्पादनसे कोई वैधानिक सम्बन्ध नहीं रहा है तथापि उन्होंने बुन्देलखण्ड विभागकी पूरी सामग्री तथा विशाखिका का सकलन और सम्पादन किया है। इस विभागके ग्रन्थमें आने का पूरा श्रेय इन्हीं को है। इतना ही नहीं इसमें दत्त कितने ही व्यक्ति-परक लेखोंको देखकर वर्षाजी की महत्ता, उनकी सेवाओं की गुरुता तथा अपने परम हितोंके प्रति अपनी उदासीनता की ओर हमारी दृष्टि अनायास ही जा सकेगी। अतः मैं चतुर्वेदीजीका सविशेष आभारी हूँ।

ग्रन्थ की 'चित्रा' के विषयमें हम अपने सकल्प को पूर्ण नहीं कर सके। इसके दो कारण रहे प्रथम—प्रासांगिक एवं क्वालि कलाकार जैन मान्यता तथा भावों से अपरिचित हैं, दूसरे मेरी उदासीनता। तथापि वर्षाजी के जीवन सम्बन्धी चित्रों को लेने में मुझे श्री डा० ताराचन्द्र, प्रो० निहालचन्द्र नजा, डा० शिखरचन्द्र, विद्यार्थी नरेन्द्र धनगुवा, श्री वर्षा ग्रन्थमाला तथा यशपालजी का पर्याप्त सहयोग मिला है। इसके लिए ये सज्जन धन्यवादार्ह हैं। बावू यशपालजीका तो और अनेक प्रकार से भी सहयोग मिला है अतः केवल धन्यवाद देना उसका महत्त्व घटाना है।

वर्षा हीरक जयन्ति महोत्सव समिति के संयुक्त मंत्री प० पञ्चालालजी साहित्याचार्यके विषय में क्या कहा जाय। वे इस योजना के सृष्टा, पोषक एवं परिचालक रहे हैं। ग्रन्थकी तयारीमें लगे वर्षोंके अतीत पर दृष्टि डालने से जहाँ मन्दोत्साह एवं शिथिल अनेक सायी दृष्टि आते हैं वही कर्तव्यपरायण एवं सतत प्रयत्नशील एकाकी इन्हें देखकर हृदय विकसित हो उठता है। आज तो हम दोनों ही परस्पर सहयोगी तथा इस श्रद्धाशापन उसके लिए दायी हैं।

अपने घरके लोगों के प्रति सार्वजनिक रूपसे कुछ भी कहना भारतीय शिष्टाचारके प्रतिकूल है। अतः जिनके उद्बोधन, प्रेरणा तथा सर्वाङ्ग सहयोगके बिना मैं शायद इस दायित्वको पूर्ण ही न कर सकता, उन पूज्य भाई (प० कैलाशचन्द्र, सिद्धान्तशास्त्री) के विषय में मौन ही धारण करता हूँ। बौद्धिक सहयोग दाता, धीमानों के समान उन धीमानों का भी आभारी हूँ जिन्होंने मेरे सकेत करने पर ही हमें आर्थिक सहयोग प्रदान किया है।

श्री मार्गव भूपण प्रेस के स्वामी श्री पृथ्वीनाथ भार्गव तथा प्रेस के समस्त कर्मचारियों को हार्दिक धन्यवाद है जिनके सहयोग से यह ग्रन्थ छपा है।

अन्तमें पूज्य श्री वर्षाजी के उस सातिशय पुण्य को प्रणाम करता हूँ जिसके प्रतापसे यह कार्य पूर्ण हुआ और उनकी दीर्घायु की कामना करता हूँ।

श्री काशी विद्यापीठ, बनारस।

पौष कृष्णा ११-२००६]

विनीत,
गो० सुशालचन्द्र

आभार

श्री वाङ्मन्त्र नैगा	माभर	१०००)
॥ सादु नेयाल्म भगान	न. १३	५००)
॥ ॥ नास्ति पगार	॥ ॥ मिमा भग	१००१)
॥ कुन्दनलाल मित्र	गागर	५००)
॥ भगवान्दाग धोभागम गेठ	"	५००)
॥ मुन्नालाल वैद्यापि रा	"	५००)
स्व श्रीधर्मदास मिश्र	भगना	५००)
श्री हीरालाल चौधरी	रागर	५००)
॥ श्रीमन्त गेठ लक्ष्मीनन्द	भगना	५००)
॥ श्रीमन्त गेठ धृतिनन्द	गिरा	५०१)
॥ सेठ वैजनाथ मगवणी	भगना	५००)
॥ सेठ मगनलाल हीरालाल पाटणी	मगठ	५०१)
॥ लाला मन्दकिशोर जैनेन्द्रकिशोर जीहरी	गिरा	५०१)
॥ ॥ राजकृष्ण रईम	"	२५०)
॥ ॥ मनोहरलाल नन्हेमल रईम	"	२५१)
॥ ॥ कपूरचन्द्र धूपचन्द्र रईम	गानपुर	२५१)
॥ सिमई कन्हैयालाल गिरधारीलाल	गटनी	२५१)
॥ सेठ महावीरप्रसाद केदारप्रसाद	"	२५१)
॥ ॥ चान्दमल जी रईम	राची	२५१)
॥ ॥ बीनानाथ ठेकेदार	मुगर (गवान्दियर)	२५१)
॥ डालचन्द्र सराफ	मागर	१०१)
॥ बाबू रामस्वरूप	वरुआसागर	१०१)
॥ सेठ अमरचन्द्र पहाड्या	पलामवारी	१०१)
॥ ॥ भागचन्द्र सोनी	अजमेर	१०१)

अभिनन्दन—

आद्य-मंगल

रामो अरहंताणं,

रामो सिद्धाणं,

रामो आइरियाणं,

रामो उवज्झायाणं,

रामो लोये सब्ब साहूणं ।

मेरे जिनवरका नाम राम ।
हे सन्त ! तुम्हें सादर प्रणाम ॥

चिरगांव]—

(राष्ट्रकवि) मैथिलीशरण गुप्त

शुभाशंसनम्

१

चञ्चच्चन्द्रिकचन्द्रचारुचरिता आचान्त चिन्तात्रया-

ञ्चेतश्चिन्तितचिन्त्यचक्र निचया सञ्चितचित्राचराः ।

उच्चाचार विचार चार चतुरा सत्कीर्तिसागञ्चिता-

स्ते जीवन्तु चिर गणेशचरणाः श्रीचुत्तुवृन्ताचिताः ॥

२

उद्यद्व्यदिनेश दीधितिचयप्राग्भारभाभसुरा-

दृष्यत्कामकलापलायनपराः सञ्छान्तिकान्त्याकराः ।

सतोषानृतपानदिग्बन्धुपः कारुण्यधाराधराः

श्रीमन्तो गुणिनो जयन्तु जयिनः श्रीवर्णिपाटाचिरन ॥

३

शास्त्राम्भौषिषगाहनोत्थित लसत्तद्वोधशानूद्भव -

द्विव्यालोक विलोकितावनितलाः सत्कीर्तिवैलीकला ।

पानातापहरा महागुणधराः कारुण्यपूराकरा-

जीयासुर्वगतीतले गुरुवराः श्रीमद्गणेशाचिरन ॥

४

पीयूषनिप्यन्दनिभा वदीया

बन्धी दुधाना हृदय धिनोति ।

दीर्घागुणः सन्तुतरा महान्त-

स्ते वन्द्यपादा वरवर्णिनाथाः ॥

सागर]-

(पं०) पन्नालाल 'धसन्त', संहित्याचार्य,

वर्णीजी : जीवन-रेखा

कौन जानता था—

‘समय एव करोति बलावलम्’ का साक्षात् निदर्शन, आल्हा उदलके कारण आन्स गोपालमें सुरव्यास, तथा पुण्यल्लोका, भारतीय बोन ओफ आर्क, स्वतंत्र भारत माताका अवतार महारानी लक्ष्मीबाईके नेतृत्वमें लड़ने वाले अन्तिम विद्रोहियोंकी पुण्य तथा पितृभूमि बुन्देलखंडपर भी जब सारे भारतके दास हो जाने पर अन्तमें दासता लाद ही दी गयी, तो कूटनीतिज्ञ गोरे विजेता उसे सब प्रकारसे साधन विहीन करके ही संतुष्ट न हुए अपितु उन्होंने अनेक भागोंमें विभाजित करके पवित्र बुन्देलखंड नाम तक को लुप्त कर दिया। स्वतंत्रताके पुजारियोंका तीर्थस्थान भ्लासी सर्वथा उपेक्षित होकर ब्रिटिश नौकरशाहीका पिछड़ा हुआ जिला बना दिया गया। पर इससे बुन्देलखण्डका तेज तथा स्वतंत्रता-प्रेम नष्ट न हुआ और वह अखिल आज भी जलती है। इसी जिलेके मझवरा परगनेमें एक हसेरा नामका ग्राम है। इस ग्राममें एक मध्विषा असाठी वैश्य परिवार रहता था। इस घरके गृहपतिके ५० वर्षकी अवस्थामें प्रथम सन्तान हुई जिसका नाम श्री हीरालाल रक्खा गया था। इनकी यद्यपि पर्याप्त शिक्षा नहीं हुई थी तथापि वे बड़े सूक्ष्म विचारक तथा स्वाभिमानी व्यक्ति थे। परिस्थितियोंके यथेष्टोंने जब इनकी आर्थिक स्थितिकी बिगाड़ना शुरू किया तब भी ये शान्त रहे। इन्हीं परिस्थितियोंमें वि० सम्वत् १९३१में इनके घर एक पुत्रने जन्म लिया जिसका नाम गणेशप्रसाद (आज पूंज्य श्री १०५ कुल्लक गणेशप्रसाद वर्णी) रक्खा गया। ज्योतिषियोंने यद्यपि बालकको आग्यवान बताया था किन्तु उसके जन्मके बाद छह वर्ष तक बरफी आर्थिक स्थिति ईश्वरमान ही रही। फलतः कर्नल ह्यूरोज द्वारा मझवरा-विजयके २२ वर्ष बाद (१८८० ई०) यह परिवार भी आ कर मझवरामें बस गया।

यद्यपि प्रतिशोध लेनेमें प्रवीण गोरीने भारतीय शासकोंके सरदारों तथा अनुरक्त नागरिकोंका फसके दमन किया था तथापि शाहगढ़ राजकी राजधानी मझवरा उस समय भी पर्याप्त घनी थी। नगरवासी सैकड़ों सम्मान्य ओमानोंके बर्म ग्रैमकी दो वैष्णव तथा ग्यारह जैनमन्दिर शिर उठा कर कहते थे। फलतः इस ग्राममें आते ही श्री हीरालालजी सम्मान पूर्वक जीवन ही न बिताने लगे अपितु बालक गणेशको भी यहाके प्राईमरी तथा मिडिल स्कूलोंकी शिक्षाका सहज लाभ हो गया। इतना ही नहीं जैन-पुरामें रहनेके कारण चिन्तन शील बालक गणेशके मनमें एक अस्पष्ट जिज्ञासा भी जड़ जमाने लगी। उसकी लौकिक एवं आन्त्यात्मिक शिक्षापं साथ साथ चल रही थी। एक और वह अपने गुरुर्वाचके साथ

प्रतिदिन सध्या समय शाला (वैश्वव मन्दिर) में आरती देखने, रामायण सुनने तथा प्रसाद लेने जाते थे तो दूसरी ओर घरके सामने स्थित गोराबालोके जैनमन्दिरके चतुःतरे पर होने वाली शास्त्र-सभा तथा पुजा आदिसे भी अनाकुष्ठ नहीं रह पाते थे । जैन मन्दिरकी स्वच्छता, पूजाकी प्राञ्जल विधि, पूजनपाठकी संगीतमयता, पुराणोंमें हनुमानजी की बानर न बता कर ब.नरवंशी राजा कहना, आदि वर्णन कहा विवेकी बालकके मन पर अपनी छाप डाल रहे थे, वहीं पड़ोसी जैनियोंका शुद्ध आहार विहार उन्हें अपने कुलके रात्रिभोजन, अनछुना पानी, महिनों चलने वाले दहीके बॉवन, आदि शिथिल आचार से खिचता जा रहा था । यत दृढ़ अद्वाभी पिता सामनेके जैन मन्दिर में होने वाली सभामें जाते थे अतः बालक गणेशकी भी माता कहा जानेसे न रोक सकती थी । संयोगवश १० वर्षकी अवस्थामें किसी ऐसी ही सभामें प्रवचनके बाद जब भोठा नियम से रहें थे तभी बालक गणेशके भी रात्रि-भोजनके त्यागका नियम से लिया ।

“सांचो देव कौन है इनमें ?”—

बालक गणेशके मनमें प्रबल उठता था कि किस धर्म पर अद्वा की जाय । कौल-धर्म तथा दृढ़ धर्म में किसे अपनाया जाय । द्विविधा वदती ही जा रही थी कि एक रात शालामें प्रसादके पेड़े बटे । इन्हें भी पुरोहित देने लगे, पर इन्होंने इकार कर दिया । फिर क्या था सामने बैठे हुए गुरुजी दुर्वासा ऋषि हो गये और ङट गया प्रह्लादकी तरह बालक गणेश, “मैं रातको नहीं खाऊंगा और न सम्यक्दृष्टि बानर वशी राजा हनुमानकी बानर मानूंगा । इतना ही नहीं अब मैं कालसे शाला भी नहीं आऊंगा ।” प्रकृत्या भीरु शिष्यसे गुरुजी की ऐसी आज्ञा न थी, पर हुक्का फोड़कर हुक्का न पीनेकी प्रार्थना करने वाले शिष्यकी ये बातें न्यर्थ तो नहीं ही मानी जा सकती थी । फलतः ‘समझने पर सब करेगा’के सिवा चारा ही क्या था ।

दूसरी परीक्षा—माताके मुखसे “लड़का विग्रह जात है, देखत नइयां बारा बरसकी तो ही गच्छो, जनेऊ काये नईं करा देत ।” सुनकर पिताने आत्माकी अनुमति पूर्वक कुलगुरु बुड़ेराके पुरेतकी बुलाया तथा यशोपवीत संस्कारकी पूरी तयारी कर दी । संस्कारके अन्तमें पुरेतजी ने मंत्र दिया और आज्ञा दी ‘किसीको मत बताना ।’ तार्किक बालककी समझमें न आया कि हबारोंकी स्वयं गुरुजी द्वारा दिया गया मंत्र कैसे गोप्य है ? शंका की, और कुलगुरु उबल पड़े । माताके प्रचापण और खेदकी सीमा न रही । मुहसे निकल ही पड़ा “इतें बिना खरकाकी भली हती ।” जब मोटा माता उतेजित हो गयी तो बारह वर्षका लड़का कहा तक शान्त रहता ? मनकी अद्वा छिपाना असंभव हो गया और कह ही उठा “मताई आपकी बात बिल्कुल ठीक आय, अब मोय ई धर्ममें नईं रैने । आबसे जिनेन्द्रको छोड़कर बूरेको नईं मानूं गो । मैं तो मोत दिननसे आईं सोच रअो तो के जैन धर्मई मोरो कल्याण करै ।” माता पुत्रके इस भ्रमभेदमें भी सेठ हिराखाल अवचलित नैं । पत्नीको समझाया कि बोरा जबरदस्तीसे काम बिगड़े ना लड़केको पढ़ने सिखाने दो । पढ़ाई चलती रही । स्कूलमें जो बनीया मिलता था उसे अपने बूढ़

ब्राह्मण साथी तुलसीदासको दे देते थे। इस प्रकार १४ वर्ष की उम्रमें हिन्दी मिडिल पास करनेपर लौंगोने नौकरी या धंधा करने को कहा पर आन्तरिक द्विविधामें पडा किशोर कुछ भी निश्चित न कर सका। चार वर्ष बीत गये, धीरे धीरे छोटा भाई भी विवाह लायक हो रहा था फलतः १८ वें वर्षमें इनका विवाह कर दिया गया।

यौवन प्रभातमें संसारमें मूल जाना स्वामाविक था पर प्रकृतिका संकेत और था। यह वर्ष बड़े संकट का रहा। पहिले विवाहित बड़े भाईकी मृत्यु हुई, फिर पिता संचातिक वीमार हुए जिसे देखकर ११० वर्षकी अवस्थामें आनाको इच्छामरण प्राप्त हुआ और अगले दिन पिता भी चल बसे। विधवा जीवितमृत युवती भाभी और बिलखती वृद्धामाताने सारे बातावरणको ससारकी लणभगुरतासे भर दिया। सिर पर पड़े दायित्वको निभानेके लिए मदनपुरके स्कूलमें मास्टरी शुरू की। ट्रेनिंगका प्रश्न उठा और नार्मल पास करने आगरा गये। किन्तु प्रारम्भ हो गयी सत्यकी खोज। किसी मित्रके साथ जयपुर गये और वहासे इन्दौर पहुंचे। फिर माता पत्नीके भरण पोषण की चिन्ता हुई और शिद्धा विभागमे वहीं नौकरी कर ली। पर ये बड़े किनारेपर न ला सके अतः फिर घर लौट आये।

सीरी परीक्षा—घर आते ही पत्नीका द्विरागमन हो गया। अवस्थाने विजय पायी। क़ारी-टोरन ग्रामके स्कूलमें अध्यापकी करने लगे। पत्नीको बुला लिया, सुखसे समय कट रहा था। ककरे छोटे भाईका विवाह था अतः उसमें गये। पंक्तिमें सबके साथ बैठकर बीमनेका मौका आया किन्तु भोजन नैनियों जैसा नहीं था अतः पतने बैठनेसे इंकार कर दिया। जाति वाले आग बबूला हो गये, जातिसे गिराने का बमकी दी गयी। माताने समझाया 'अब तुम लरका नौद हो, समझदूभके चलो अपना घरम पालो, काये मोय लजाउत हो।' पत्नी भी अपने सरकार तथा सासके समझानेसे अपना वैष्णव धर्म पालनेका आग्रह करने लगी। फलतः उससे मन हठ गया। सोचा जो करना है उसे कहां तक टाला जाय और किस लिए? "आप सब जनों की बात मजूर है मैं अपने आप अलग भग्नो जात।" कह कर घरसे निकल पड़े।

"तैसी मिले सहाय"—

घरसे चलकर टीकमगढ औरछा पहुंचे। सौभाग्यसे वहा श्रीराम मास्टरसे भेंट हो गयी और इन्होंने बताराके स्कूलमें नियुक्ति करवा दी। यहा पहुंचनेसे भी कडोरेलाख भायबी, पं० मोतीबाल बर्खा तथा रूपचन्द्र बनपुरयाका समागम प्राप्त हुआ। खूब धर्म चर्चा तथा पूजादि चल्ते थे। बटती आस्थाके साथ साथ धर्मका रहस्य जाननेकी अभिलाषा भी बढती जा रही थी। जवानीका जोश त्यागकी तरफ झुका रहा था फलतः भायबीने समझाया पहिले ज्ञान सम्पादन करो फिर त्याग करना। उन्होंने यह भी बार बार कहा कि माता पत्नी को बुला लो अब वे अनुकूल हो जाय गी। किन्तु आत्म-शोधके लिए कृतसंकल्प युवक गणेश प्रसादको कहा भिन्वास था। उनके मनमें श्रद्धा बैठ गयी थी कि सब जैनी अच्छे होते हैं। अतः उनकी

ही सगति करनी चाहिये शेष लोगोसे वचना चाहिये । तथापि भायत्री की बात न टाल सके और माताजी को चले आनेके लिए निवेदनात्मक पत्र डाल दिया, किन्तु इसमें स्पष्ट संकेत था कि 'यदि आपने जिनधर्म धारण न किया तो आप दोनोंसे मेरा कोई सम्बन्ध नहीं रहेगा ।' पर कौन जानता था कि कुछ ही दिनमें वे माता मिल जाने वाली हैं जो युवक गणेशजी शंभू ही पंडित गणेशप्रसाद वर्णाकिं स्वयं जैन समाज को दे गी ।

जताराके पासके सिमरा गाँवमें एक क्षुल्लक जी विराजमान थे फलतः अपने साधियोंके कहने पर वर्णी जी भी वहा गये । शास्त्र बाचा तथा भोजन करने सम्पन्न विधवा, सिधैन चिरोजावाईजीके यहा गये । भोजनके समय वर्णाजीका सक्रोध देखकर निरन्तान विधवाका मातृत्व उभग आया और मनसा उन्होंने इन्हें अपना पुत्र उसी क्षणसे मान लिया । किन्तु वर्णाजी आत्म रहस्य जाननेके लिए उतावले थे । सोचा क्षुल्लक जी अधिक सहायक हो सकेंगे, पर निकट सम्पर्कने आशाको निर्मूल कर दिया । किन्हीं लोगोकी स्वाध्याय करते हुए आजोविका करनेकी सम्मति दी । इस प्रकार जब वर्णाजी अपनी धुनमें मस्त थे, उन्हें क्या पता था कि उनकी बर्म-माताको यह सब नागवार गुजर रहा है । अन्तमें "बेटा घरे चलो" कह कर वे उन्हें अपने घर ले गयीं । उनको घर रखा और पर्युपण पर्व बाद जयपुर जा कर जैन शास्त्रोंके अध्ययनकी सम्मति दी । फलतः पर्व समाप्त होते ही जयपुरको चले दिये । इनके चले जानेके बाद माता-पत्नी आयी और इन्हे न पाकर भग्न-मनोरथ हो कर फिर मड़ावरा को लौट गयीं ।

किन्तु अभी समय नहीं आया था मार्गमें गवालियर ठहरे तो वहा पर चोरी हो गयी फलतः पासमें कुछ न रहा । वर्णाजीने यद्यपि जयपुर यात्राका विचार छोड़ दिया तथापि जिस प्रकार बट्ट सहते हुए बतारा लौटे और सत्वा सकोचवर्ष धर्ममाताके पास न गये, उसने ही वाईजी (सिधैन चिरोजावाईजी) को आभास दे दिया था कि यह ज्ञान प्राप्त किये बिना रुकने वाले नहीं हैं । कुछ समय बाद इनके मित्र खुरई धर्म चर्चा सुननेके लिए निकले उनके आग्रहसे यह भी च ४ दिये । यद्यपि दीकमगदमें ही गोटी-राम भायजी की उपेक्षाने इन्हें शास्त्रज्ञ बननेके लिए कृत-संकल्प बना दिया था तथापि यह भेय तो खुरईकी ही मिलना था । जहा खुरईके जिनमन्दिर, भावक, शास्त्र प्रवचन, आदिने वर्णाजी को आकृष्ट किया था वहीं खुरईकी शास्त्र सभामें प्राप्त 'यह क्रियातो हर धर्म वाले कर सकते हैं' तुमने धर्मका धर्म नहीं समझा । आजकल न तो मनुष्य कुछ समझें और न जाने केवल खान पानके लोभसे जैना हो जाते हैं । तुमने बड़ी भूल की जो जैनी हो गये ।' व्यङ्ग्य तथा तिरस्कार पूर्ण समाधानने वर्णाजीके सुप्त आत्मा को जगा दिया । यद्यपि अंतरंगमें कड़वाहट थी तथापि ऊपरसे "उस दिन ही आपके दर्शन करूंगा जिस दिन धर्मका मार्मिक स्वरूप आपके समक्ष रख कर आपको संतुष्ट कर सकूंगा ।" मित्र उत्तर देकर अध्ययनका अटल संकल्प कर लिया था । तथापि दुरन्त कोई मार्ग न सूझनेके कारण उस समय वे पैदल ही मड़ावराको चले दिये और तीन दिन बाद रातमें घर पहुँचे ।

द्वितीय यात्रा—भाताने सोचा जगकी उपेक्षाने शायद आखें खोल दी हैं और अब वह घर रह कर काम करेगा। पर अन्तरंग में प्रबलित ज्ञानतृष्णाकी शान्ति कहा थी ? तीन दिन बाद फिर त्रमरानेको चल दिये और वहासे रेगन्दीगिरकी यात्राको पैदल ही चल दिये। वहासे यात्रा करके कुण्डलपुर गये। इस प्रकार तीर्थयात्रासे परिणाम तो विशुद्ध होते थे पर ज्ञानवृद्धि न थी। बहुत सोचकर भी युवक वर्णा दिग्भ्रान्तसे चले जा रहे थे। रामदेव, मुकामिरी, आदि क्षेत्रोंकी यात्रा की किन्तु मन्दिरोंकी व्यवस्था और स्वच्छताने रह रह कर एक ही फलको पुष्ट किया—“क्या वहा आध्यात्मिक लाभ (ज्ञान चर्चा) की व्यवस्था नहीं की जा सकती ? उसके बिना इस सचका पूर्ण फल कहाँ ?” प्रतीत होता है कि मार्गकी कठिनाइयां पूर्व बड़ ज्ञानवरणीकी समाप्त करनेके लिए पर्याप्त न थीं फलतः खुजलीने शरीर पर आक्रमण किया। और बढ़ते शारीरिक कष्ट तथा घटते हुए पैसोंने कुछ चर्चोंके लिए विवेक पर भी पर्दा डाल दिया। फलतः पैसा बढ़ानेकी इच्छासे बेतुलमे ताशके पत्ते पर दाब लगाया और अवशेष तीन रुपया भी खो दिये। फिर क्या था शारीरिक कष्ट चरम सीमा पर पहुच गया, उदर भरखके लिए मिट्टी खोदनेका काम भी करना पड़ा। किन्तु इस सब गने उन्हें झुलकर भी अकार्य करनेसे विरत कर दिया।

“जानकी छनमें त्रिगुणिते सहज उरेंते”—गजपथमें आरवीके सेठसे भेंट हुई और बम्बई पहुंचे। वस वहासे विद्वान वर्णाका जीवन प्रारम्भ होता है। खुरजाके श्रीगुरुदाससिंहसे भेंट हुई उन्होंने इनके स्थानाटिकी व्यवस्था जमवा दी। इन दिनों वर्णा जी कापिया बेच कर आजीविका करते थे तथा पं० बीधारामसे कातन्त्र व्याकरण तथा पं० वाक्कलीवालसे रत्नकरण्ड पढ़ते थे। संयोगवश इसी समय भी माणिकचन्द्र दि० जैन परीक्षालयकी स्थापना हुई और परीक्षामें सम्मान उत्तीर्ण होनेके कारण वर्णाजी को पं० गोपालदास जी ने छात्रवृत्ति दिला कर जयपुर भेज दिया। यहा आने पर अध्ययनका क्रम और व्यवस्थित हो गया और वे सर्वार्थसिद्धि, आदि ग्रन्थोंको पढ़ सके। जिस समय कातन्त्रकी परीक्षा दे रहे थे उसी समय पत्नीकी मृत्युका समाद मिला। वर्णा जी ने इसे भी अपने भावी जीवनका पूर्व चिन्ह समझा और शान्त भावसे निवृत्ति मार्गको अपनानेका ही संकल्प किया।

जैन समाजमें भी सांस्कृतिक जागरण हो रहा था फलतः मयुरामे महा विद्यालयकी स्थापना हुई और वर्तमान में प्राच्य शिक्षित जैन समाजके महागुरु पं० गोपालदासजी बैरवाने वर्णाजीको मयुरा बुला लिया। वहा आनेसे पं० पन्नालालजी वाक्कलीवालका समागम पुनः प्राप्ति करके वर्णाजीने अपने प्राणों को ही पाया था। अध्ययनका क्रम अब व्यवस्थित हो रहा था, तथा पूर्ण शिक्षा प्राप्ति करनेका संकल्प दृढ़तर। फलतः गुरुभक्तिसे प्रेरित होकर वह कार्य भी कर देते थे जो नहीं करना चाहिये था। यही कारण था कि पं० ठाकुरप्रसादजी के लिए चौदशके दिन बाजारसे आलू-बैंगनकी तरकारी लानेसे इन्कार भी न कर सके तथा अत्यन्त भयभीत भी हुए। लक्ष्यके प्रति स्थिरता तथा भीरुताके विचित्र समन्वयका यह अद्भुत निदर्शन था। वर्णाजी अपने विषयमें स्वयं एकाधिक बार यह कह चुके हैं कि मेरी प्रकृति बहुत डरपोक थी,

जो कुछ कोई कहता था जुप चाप चुन लेता था ।” किन्तु यह ऐसा गुण सिद्ध हुआ कि वर्षाजी सहज ही उस समयके जैन नेताओं तथा गुरु गोपालदासजी, पं० बलदेवदासजी, आदि के विश्वासभाजन बन सके । इतना ही नहीं, इस गुण ने वर्षाजीको आत्म-आलोचक बनाया जिसका प्रारम्भ सिमरा भेजे गये जाही पत्रको लिखनेकी भूलको स्वीकार करनेसे हुआ था । तथा हम देखते हैं कि इस अवसरपर की गयी गुरुजीकी भविष्यवाणी “आत्मन्य आनन्दसे रहोगे” अन्तराशः सत्य हुई है सच तो यह है कि इसके बाद ही आजके न्यायाचार्य पं० गणेशप्रसादका प्रारम्भ हुआ था, क्योंकि इसके बाद दो वर्ष खुरजामें रहकर वर्षाजी ने गवर्नमेंट हस्तुत कालेज बनारसकी प्रथमा तथा न्यायप्रथमा का प्रथम लण्ड पास किया था ।

“एक बार बन्दे जो कोई.” — खुरजामें रहते समय एक दिन मृत्युका स्वप्न दिखा । वर्षाजी की अरुल जैन धर्म अद्धाने उन्हें सम्मेशिलर यात्राके लिए प्रेरित किया । क्या पता जीवन न रहे ! फिर क्या था गर्मीमें ही शिलरजीके लिए चल दिये । प्रयाग आकर अल्लयवट देखकर जहा भारतीयोंकी अद्धानुताके प्रति आदर हुआ वहीं उनकी अजताको देखकर दया भी आयी । वर्षाजीने देखा अज अद्धानु जनताको गुण्डे पण्डे किस प्रकार ठगते हैं फलतः उनकी वैदिक रीति रिवाजों परसे बची खुबी अद्धानु भी समाप्त हो गयी । शिलरजी पहुचने पर गिरिराजके दर्शनसे जो उत्साह हुआ वह गर्मीके कारण होने वाली यात्राकी कठिनाईका खयाल आते ही कम होने लगा । उनके मन में आया “यदि हमारी बन्धना नहीं हुई तो अथम पुण्योंकी भेषीमें गिना जाऊगा । किन्तु उनकी अरुल अद्धानु फिर सहायक हुई और वे सानन्द यात्रासे लौट कर इस लोकापवाद-भीस्तासे सहज ही बच सके । वर्षाजी परिक्रमाको जाते हैं और करके लौटते हैं, पर इस यात्रामें जो एक साधारण सी घटना हुई वह उनके अन्तरागकी ‘करतलाप्रलक’ कर देती है । वे मार्ग भूलते हैं और प्याससे व्याकुल हो उठते हैं । मृत्युके भय और जीवनके मोहके बीच झूलते हुए कहते हैं “यद्यपि निरीह हृत्तिसे ही अगमनका स्मरण करना भेषीमार्गका साधक है । हमें पानीके लिए अधिक करना उचित न था । परन्तु क्या करें ! उस समय तो हमें पानीकी प्राप्ति मुक्तिसे भी अधिक भान हो रही थी । तृप्ति हो प्राण त्यागू ! जन्मसे ही अकिञ्चत्कर हूँ । आज निःसहाय हो पानीके बिना प्राण गमाता हूँ । हे प्रभो एक लोटा पानी मिल जाय वही विनय है ।

भाग्यमें जो बदा बही होगी फिर भी हे प्रभो ! आपने निमित्तने क्या उपकार किया ?” वर्षाजी जब इन संकल्प विकल्पोंमें हूँ और उतरा रहे थे उसी समय पानी मिल जाता है । पूर्व पुण्योदयसे प्राप्त इस घटनेने उनमें जो अद्धानु उत्पन्नकी उसकी प्रशंसा करते हुए वे स्वयं कहते हैं “उस दिनसे धर्ममें ऐसी अद्धानु हो गयी जो कि बड़े बड़े उपदेशों और शास्त्रोंसे भी बहुत ही अमसाध्य है ।”

“कार्य वा साधयामि शरीरं वा पातयामि”—

सम्मेशिलरसे सिमरा वापस गये । टीकमगढ़ रहकर ही अध्ययन चालू रखनेका प्रयत्न किया किन्तु अध्यापक दुलार भासे पशुबलिकी ले कर विवाद हो गया और अहिंसाके पुजारी वर्षाजीने तय किया “भूल रहना अच्छा किन्तु हिंसाकी पुष्ट करने वाले अध्यापकसे विद्यार्जन करना अच्छा नहीं ।”

पर जिसकी जीवन-साध ही पादित्य थी वह कैसे पढ़ना छोड़ कर शान्त बैठता ! फलतः धर्ममातासे आश लेकर हरिपुर (इलाहाबाद) • ठाकुरप्रसादके वहाँ चले आये । अध्ययन सुचारु रूपसे चल रहा था किन्तु 'संगात् संजायते दोष ।' एक दिन सायीके साथ भग पी ली । नशा हुआ, पंडितजीने रात्रिमें खटाई खानेको कहा, पर 'आत्तं पाल्यं प्रयत्न' फलतः निशिभोजन त्याग प्रतको निभानेके लिए नशेमें भी बागरूक रहे । 'भग खानेको जैनी न थे' सुन कर गुरुजीके पैरोंमें गिर पड़े और अपने अपराधके लिए पश्चात्ताप किया तथा अपने जैनत्वको ऐसा दृढ़ किया कि 'हस्तिना वाङ्मयमानोऽपि न गच्छेज्जैन मन्दिरम् के गढ़ काशीमें भी विजय पायी ।

वर्णाजी ऊंची शिक्षाके लिए काशी पहुँचे । अन्य विद्यार्थियोंके समान पोथी लेकर पं० जीवनाथ मिश्रके सामने उपस्थित हुए । नाम-कुल धर्म पूछा गया । प्रकृत्या भीरु पं० गणेश प्रसादने साहसके साथ कह दिया 'मैं ब्राह्मण नहीं हूँ ।' पंडित आग बबूला हो गया अत्राक्षण और उसपर भी 'वेदनिन्दक' कदापि नहीं, मेरे यहाँ बिकालमें नहीं पढ़ सकता । वर्णाजी भी शमीतरू हैं । उनके भीतर छिपा नैया-यिक जाग उठा और बोले 'ईश्वरेच्छा विना कार्य नहीं होता, तब क्या हम ईश्वरकी इच्छाके विना ही हो गये ? नहीं हुए; तब आप जाकर ईश्वरसे झगड़ा करो ।' विचारे काशीके पंडितके लिए ही यह नूतन अनुभव न था अपितु वर्णाजीके अन्तरगममें भी नूतन प्रयोगका संकल्प उदित हो चुका था । नागरिकता एवं सत्यताकी रंग रगमें भिदी साम्प्रदायिकता ने लूट भरके लिए वर्णाजीको निराश कर दिया । वे कोठीमें बैठ कर रुदन करने लगे और सो गये । स्वप्न देखा, बाबा भागीरथजीको बुलाओ और भुत-पञ्चमीको काशीमें पाठशालाका मुहूर्त करो । फलतः यह प्रवर्तन प्रारम्भ किया और दूसरे अध्यापककी खोजमें लाग गये । तथा बड़ी कठिनाइयोंको पार करते हुए पंडित अम्बादास शास्त्रीके शिष्यत्वको प्राप्त कर सके ।

इस समय तक परम सपत्नी बाबा भागीरथ जी आ चुके थे । संयोगवश अप्रवाह सभामें वर्णाजी चार मिनट बोले जिससे काशीके लोग प्रभावित हुए । विद्यालयके प्रयत्नकी चर्चा हुई तथा पं० भूमन-लालजी सा० से एक रूपया मध्यम सहायता मिली । वर्णाजी तथा बाबाजी निरुत्साह न हुए अपितु चौंठ काँड़ लेकर समाजके विशेष व्यक्तियोंको लिख दिये । विशुद्ध परिणामोंसे कृत प्रयत्न सफल हुआ । स्व० बाबू देवकुमार रईश आरा, सेठ याचिकचन्द जवेरी बम्बई, बाबू छेदीलाल रईश बनारस आदिने प्रयत्नकी प्रशंसा की और सहायताका वचन दिया । यद्यपि निरुत्साहक उत्तर भी आये थे तथापि ज्यों ही सही रूपया मासिक सहायताका वचन भिला त्यों ही पं० पन्नालालजी बाकसीवालको बुला लिया । पं० अम्बादासजीकी आदि-अध्यापक तथा पं० वशीधरजी इन्दौर, पं० गोविन्दरायजी तथा अपने आपकी आदि-छात्र करने वर्णाजीने काशीके श्री त्यागदास दिगम्बर जैन विद्यालयका प्रारम्भ किया जिसने जैन समाजकी सांस्कृतिक जागतिके लिए सबसे उत्तम और अधिक कार्य किया है । कह सकते हैं कि त्यागदास

दि० जैन विद्यालयने जैन समाजकी वही सेवा कि है जो श्री सत्यद ग्रहमदके अलीगढ़ विश्वविद्यालयने मुसलमानोंकी, पूज्य मालवीयजीके काशी विश्वविद्यालयने वैदिकोंकी तथा पूज्य गाधीजीके विद्यापीठोंने पूरे भारतकी की है । प्रथम दो शिक्षा संस्थाओंकी अपेक्षा स्याद्वाद विद्यालयकी यह विशेषता रही है कि इन्होंने कभी भी जैन साम्प्रदायिकता की उठने तक नहीं दिया है । माना कि उपरि लिखित मन्त्रोंके सिवा स्याद्वाद विद्यालयकी उन्नतिके सिखर पर ले जानेमें परमपूज्य बाबा नागरीशजी वर्णा, श्री दीपचन्दजी वर्णा, स्व० ब्र० ज्ञानानन्दजी, बाबा शीतलप्रसादजी, श्री निर्मलकुमार गंडस (आरा) वर्तमान मंत्री बाबू मुमतिरालजी, प्रधानाध्यापक प० कैलाशचन्द्रजी, सुपरि० बाबू पद्मालाल चौबरी, आदिका हाथ प्रधान स्तरसे रहा है, तथापि यह एक संस्था वर्णाजीको अग्रसर करनेके लिए पर्याप्त है, क्योंकि वे उसके संस्थापक ही नहीं हैं, अपितु आज जैन समाजकी विविध समस्याओंके पोषक हो कर भी उन्हें सदैव इसके स्थायित्वकी चिन्ता रहती है । ऐसा लगता है कि वे अपनी इस मातृ-पुत्रि संस्थाको कुछ भर नहीं भूलते हैं । इस संस्थाके आदि प्रधानाध्यापक प० अम्नादास शास्त्रीको आधुनिक जैन नैयायिकोंका कुलगुरु कहना ही उपयुक्त होगा ।

आश्चर्य तो यह है कि इस महान संस्थाका प्रारम्भ कितना साधारण था । बटवीजसे भी लघुतर, क्योंकि सबसे पहिले श्री मूलचन्द्र सराफ कन्याशालागर्ने दो हजार गङ्गशाही करवा सहायतामें दिये थे । किन्तु आधुनिक युगमें जैनत्वके स्थितिकारक उक्त महाशयोंके सस्प्रयत्नका ही यह फल है कि इस विद्यालयने विविध विषयोंके विशेषज्ञ अनेक विद्वान जैन समाज तथा देशको दिये हैं । स्याद्वाद विद्यालयके विद्यार्थी रहते हुए वर्णाजीने अद्भुत अस्मशोधन किया था यह निम्न घटनाओंसे स्पष्ट हो जाता है— रामनगरकी सुप्रसिद्ध रामलीला देखने वर्णाजी यहपतिकी अनुमति बिना चले गये । लौटनेपर विचार हुआ । जबानीका बोझ, वर्णाजी भी कुछ कह गये । कठोर विनयी (डिसिप्लेनरी) बाबाजीने इन्हें पृथक् कर दिया । विदायीकी समा हुई । प्रकृत्या विनम्र वर्णाजीको आत्मबोध हुआ । उनके पश्चात्ताप तथा दृढतापूर्ण भाषणने बाबाजीको पिघला दिया । बाबाजीने अनुभव किया कि सर्व साधारण उनके समान अक्रम्य विनयी नहीं हो सकता । फलतः अपने आदर्श तथा लोक शक्तिका विचार करके उन्होंने अविष्ठातृत्व की त्याग दिया । सबसे रोचक बात तो यह थी कि दूसरेके द्वारा लादे गये दण्डके विरुद्ध खड़े होने वाले वर्णाजीने एक मास पर्यन्त मधुर भोजनका स्वयमेव त्याग कर दिया । यह आत्मदण्ड वर्णाजीके लिए साधारण नहीं था क्योंकि वे कहा करते हैं कि जब ब्रह्मचारी उमरावसिंहने अपना नाम ज्ञानानन्द रक्खा तो गोष्ठीमें चर्चा हुई और वर्णाजीने कहा 'भैया मैं यदि अपने नाम बदलों तो 'भोजनानन्द' रखों काये कि वो अधिक सार्थक होगा ।' वर्णाजी राजर्षि हैं, कहा कौन उत्तम भोक्तृ पदार्थ होता वा क्लृप्ता है वह सब चिन्ता वे जानते हैं उससे भी बढ़कर उनकी इसके प्रति उदासीनता है ।

लाला प्रकाशचन्द्र सहारनपुर वर्षाजीके साथ छेदीलालजी की धर्मशालामें रहते थे। जीवन, धन तथा स्वच्छन्दताने इन्हें विवाह दिया था। अपने अकगुण छिपानेके लिए इन्होंने वर्षाजी को धूस देनी चाही, पर वर्षाजीने सौ रुपयेके नोटपर नजर भी न डाली। यों कि 'दोषवादे च मौनम्' को पालन करते हुए दूसरेसे न कह कर वर्षाजी ने उन्हीं की समझाया। संसारको जितना अधिक वर्षाजी समझते हैं उतना शायद ही कोई जानता हो। तथापि इतने गम्भीर हैं कि उनकी याह पाना असंभव है। किन्तु विशेषज्ञता तथा गाम्भीर्यने उनकी शिशु सुलभ सरलतापर रंचमात्र प्रभाव नहीं डाला है। आब भी किसी बातको सुनकर उनके मुखसे आश्चर्य सूचक श्रुत "अरे" निकल पड़ता है। यही कारण है कि स्व० बाईजी तथा शास्त्रीजी बहुधा कहा करते थे "तेरी बुद्धि क्षणिक ही नहीं कोमल भी है। तू प्रत्येकके प्रभावमें आ जाता है।"

मनुष्यके स्वाभावका अध्ययन करनेमें तो वर्षाजीको एक क्षण भी नहीं लगता। यही कारण है कि वे विविध योग्यताओंके पुरुषोंसे सहज ही विविध कार्य करा सकते हैं। यह भी समझना भूल होगी कि यह योग्यता उन्हें कब प्राप्त हुई है। विद्यायी जीवनमें बाईजीके मोतियाबिन्दकी चिकित्सा कराने किसी बंगाली डाक्टरके पास लाती गये। डाक्टरने यों ही कहा वहाके लोग बड़े चालाक होते हैं फिर क्या था माता-पुत्र उसकी लोभी प्रकृतिकी भांप गये और चिकित्साका विचार ही छोड़ दिया। बादमें उस क्षेत्रके सब लोगोंने भी बताया कि वह डाक्टर बड़ा लोभी था। किन्तु धर्ममाता की न्यायके कारण वर्षाजी दुःखी थे, उन्हें स्वस्थ देखना चाहते थे। तथापि उनकी आज्ञा होने पर बनारस गये और परीक्षामें बैठे गोकि मन न लगा सकनेके कारण असफल रहे। लौटनेपर बागमें एक अंग्रेज डाक्टरसे मेंट हुई। वर्षाजी को उसके विषयमें अच्छा ख्याल हुआ। उससे बाईजी की आत्मका आपरेशन कराया और बाईजी ठीक हो गयीं। इतना ही नहीं वह इतने प्रभावमें आया कि उसने रविवारको मासाहारका त्याग कर दिया तथा फण्डोंकी स्वच्छता आदिकी भोजन-शुद्धिका अंग बनानेका इनसे भी आग्रह किया।

वर्षाजीका दूसरा विशेष गुण गुणग्राहकता है, जिसका विकास भी छात्रावस्थामें ही हुआ था। जब वे चकोतो (दरभंगा) में अध्ययन करते थे तब औपही नामकी ब्रह्म बालविधवामें प्रौढावस्था आने पर जो एकाएक परिवर्तन हुआ उसने वर्षाजी पर भी द्रष्टु प्रभाव डाला था। वे जब कभी उसके चर्चा करते हैं तो उसके दूषित जीवनकी ओर संकेत भी नहीं करते हैं और उसके अद्भान की प्रशंसा करते हैं। विद्यारी मुसहर की निर्लौभिता तो वर्षाजीके लिए आदर्श है। अल्प वित्त, अपद होकर भी उसने उनके दश रुपये नहीं ही लिये क्यों कि वह अपने औपविज्ञानको सेवार्थ मानता था। घोरसे घोर-वृणोत्पादक अवसरोंने वर्षाजीमें विरक्ति और दयाका ही संचार किया है प्रविशोध और क्रोध कभी भी उनके विवेक और सरलताको नहीं मेद सके हैं। नवद्वीपमें जब कहारिनसे मछलीका आख्यान सुना तो वहकि नैयायिकोंसे विशेष ज्ञान प्राप्त करनेके प्रबोधनको छोड़ कर सीधे कलकत्ता पहुचे। और वहाँके विद्वानोंसे तेरह

भी कुछ मास अध्ययन किया। इस प्रकार यद्यपि वर्णोंजीने तब तक न्यायाचार्यके तीन ही खण्ड पास किये थे तथापि उनका लौकिक ज्ञान खण्डातीत हो चुका था। तथा उन्होंने अपने भावी जीवन क्षेत्र-जैन समाजमें शिक्षा प्रचार तथा मूक सुधारके लिए अपने आपको भली भांति तैयार कर लिया था।

‘जानो और जानने दो—’

कलकत्तेसे लौटकर जब बनारस होते हुए सागर आये तो वर्णोंजीने देखा कि उनका जन्म जनपद शिक्षाकी दृष्टिसे बहुत पिछड़ा हुआ है। जब नैनागिर तरफ विहार किया तो उनका आत्मा तडप उठा। बगल और बुन्देलखण्ड की बौद्धिक विपमताने उनके अन्तस्तलको आलौकित और आन्दालित कर दिया। रथयात्रा, जलयात्रा, आदिमें हजारों रुपया व्यय करने वालोंको शिक्षा और शास्त्र-दानका विचार भी नहीं करके देखकर वे अवाक रह गये। उन्होंने देखा कि भोजन-पान तथा लैट्टिक सदाचार को दृढतासे निभाकर भी समाज भान-आचारसे दूर चला जा रहा है। साधारण सी भूलोंके लिए लोग बहिष्कृत होते हैं और आपसी कलह होती है। प्रारम्भमें किसी विषयको रख लेनेके कारण ही ‘धिनैकावार’ होते थे पर हलबानीमें सुन्दर पत्नीके कारण कहेष्कृत, दिगौडेमें दो घोड़ोंकी लाड़ाईमें दुर्घल घोड़ेके मरने पर सबल घोड़े बालेका दण्ड, आदि घटनाओंने वर्णोंजीको अत्यन्त सचिन्त कर दिया था। हरद्वीके रघुनाथ मोदी वाली घटना भी इन्हीं सब बातोंकी पोषक थी। उनके मनमें आया कि ज्ञान बिना इस जड़तासे मुक्ति नहीं। फलतः आपने सबसे पहिले बंडा (सागर, म० प्रा०) में पाठशाला खुलवायी। इसके बाद जब आप ललितपुरमें इस चिन्तामें मग्न थे कि किस प्रकार उस प्रान्तके केन्द्र स्थानोंमें संस्थाएं स्थापित की जाय उसी समय श्री सवालनवीसने सागरसे आपको बुलाया। संयोगकी बात है कि आपके साथ पं० सहदेव झा भी थे। फलतः श्री कण्डयाके प्रथम दानके मिलते ही अक्षय-तृतीयाको प्रथम छात्र पं० मुन्नालाल राघेलीयकी शिक्षासे सागरमें श्री ‘सत्कर्त सुधा तरंगिणी पाठशाला’ का प्रारम्भ हो गया। गंगाकी विशाल धाराके समान इस संस्थाका प्रारम्भ भी बहुत छोटा था। स्थान आदिके लिए मोरानी भवन आनेके पहिले इस संस्थाने जो कठिनाइयां उठाईं वास्तवमें वे वर्णोंजी ऐसे बहुरिक्तर व्यक्तिके अभावमें इस संस्थाको समाप्त कर देनेके लिए पर्याप्त थीं। आर्थिक व्यवस्था भी स्थानीय श्रीमानों की दुकानोंसे मिलने वाले एक आना सैकड़ा धर्मादाके ऊपर अभित थी। पर इस संस्थाके वर्तमान विशाल प्राङ्गण, भवन, आदिको देखकर अनायास ही वर्णोंजीके सामने दर्शकका शिर झुक जाता है। आज जैन समाजमें बुन्देल खण्डीय पंडितोंका प्रबल बहुमत है उसके कारणोंका विचार करने पर सागरका यह विद्यालय तथा वर्णोंजी की प्रेरणासे स्थापित साहमल, पपौरा, मालयौन, ललितपुर, कटनी, मझावरा, खुरई, बीना, कुरुआसागर, आदि स्थानोंके विद्यालय स्वयं सामने आ जाते हैं। वस्तुस्थिति यह है कि इन पाठशालाओं चौदह

ने प्रारम्भिक और माध्यमिक शिक्षा देने में बड़ी तत्परता दिखायी हैं। इन सबमें सागर विद्यालयकी सेवाएं तो चिर स्मरणीय हैं।

वर्णाजीने पाठशाला स्थापनाके तीर्थका ऐसे शुभ श्रुतमें प्रवर्तन किया था कि जहासे वे निकले वहीं पाठशालाए खुलती गयीं। यह स्थानीय समाजका दोष है कि इन संस्थाओंको स्थापित प्राप्त न हो सका। इसका वर्णाजी को खेद है। पर समाज यह न सोच सका कि प्रान्त भरके लिए ब्याकुल महात्माको एक स्थानपर बांध रखना अनुचित है। उनके सकेतपर चलकर आज्ञाकारिता ही उसका कर्तव्य है। तथापि वर्णित्रयके सतत प्रवास तथा विशुद्ध पुरुषार्थने बुन्देलखण्ड ही क्या अज्ञान अन्धकाराच्छुल समस्त जैन समाजको एक समय विद्यालय पाठशाला रूपी प्रकाश-स्तंभोंसे आलोकित कर दिया था। इसी समय वर्णाजीने देखा कि केवल प्राच्य शिक्षा पर्याप्त नहीं है फलतः योग्य अवसर आते ही आपने जबलपुर 'शिक्षा-मन्दिर' तथा जैन विश्व विद्यालयकी स्थापनाके प्रयत्न किये। यह सच है कि जबलपुरकी स्थानीय समाजके निजी कारणोंसे प्रथम प्रयत्न तथा समाजकी हलचल एवं उदासीनताके कारण द्वितीय प्रयत्न सफल न हो सका, तथापि उधने ऐसी भूमिका तयार कर दी है जो भावी सचकोंके मार्गको झुगम बनानेगी। आज भी वर्णाजी बौद्धिक विकासके साथ कर्मठताका पाठ पढ़ाने वाली गुरु कुलों तथा साहित्य प्रकाशक संस्थाओंकी स्थापना व पोषणमें दक्षिण हैं। ऊपरके वर्णनसे ऐसा अनुमान किया जा सकता है कि वर्णाजीने मातृमण्डल की उपेक्षा की, पर ध्रुव सच यह है कि वर्णाजीका पाठशाला आन्दोलन लड़के लड़कियोंके लिए समान रूपसे चला है। इतना ही नहीं शान्ति-त्यागी मार्गका प्रवर्तन भी आपके दीक्षागुरु बाबा गोकुल चन्द्र (पितृभी पं० जगमोहनलालजी सिद्धान्तशास्त्री) तथा आपने किया है।

“पर स्वारथके कारने”—

आश्चर्य तो यह है कि जो वर्णाजी अधिक पैसा पाठ न होने पर हप्तों कच्चे चने खाकर रहे और भूखे ही रह गये, अपनी माता (स्व० चिरोबा-) बाईजीसे भी किसी चीजको मांगते शरमाते थे, उनकी हाथ पारमार्थिक संस्थाओंके लिए मागनेकी उदैव कैला रहता है। इतना ही, नहीं संस्थाओंका चन्दा उनका ध्येय बन जाता था। यदि ऐसा न होता तो सागरमें सामाजिकके समय तन्हा होते ही चन्देकी लपकमें उनका शिर क्यों फूटता। पारमार्थिक संस्थाओंकी झोली सदैव उनके गलेमें पड़ी रही है। आपने अपने शिष्योंके गले भी यह झोली ढाली है। पर उन्हें देखकर वर्णाजीकी महत्ता हिमालयके उन्नत भागके समान विश्वके सामने तन कर खड़ी हो जाती है। क्योंकि उनमें “मर जाऊं मांगूँ नहीं अपने तनके काज।” का वह पालन नहीं है जो पूज्य वर्णाजीका मूलमंत्र रहा है। वर्णाजीकी यह विशेषता रही है कि जो कुछ इकट्ठा किया वह सीधा संस्थाधिकारियोंको भिजवाया या दिया और स्वयं निर्लिप्त। वर्णाजीके निमित्त से इतना अधिक चन्दा हुआ है कि यदि वह केन्द्रित हो पाता तो उससे विश्व

विद्यालय सहज ही चल सकता। तथापि इतना निश्चित है कि अखली (ग्रामीण) भारतमें ज्योति जगानेका जो श्रेय उन्हें है वह विश्व विद्यालयके सस्थापकोंको नहीं मिल सन्ता, क्योंकि वर्णाश्रम का पुरुषार्थ नदी, नाले और कूप जलके समान गाव, गावको जीवन दे रहा है।

वर्णाश्रमको दयकी मूर्ति कहना श्रुत न होगा। उनके हृदयका करुणास्रोत दीन दुःखीको देखकर अवाचगतिसे बहता है। दीन या आक्रान्तको देखकर उनका हृदय तड़प उठता है। यह पात्र है या अपात्र यह वे नहीं सोच सकते, उसकी सहायता उनका चरम लक्ष्य हो जाता है। यही कारण है कि नगद रुपया, चादोके गहने तथा भरपेट भोजन करने वाले गृहस्थ भिलमंगे ने इनसे भोजन बसूल कर लिया और बादमें इनकी सरलतापर रीढ़ कर 'केवल उपरी वेश देखकर ठगा न जाना' उपदेश दिया था। गो कि उसका उपदेश व्यर्थ ही रहा और लोग वेश बनाकर वर्णाश्रमको आज भी ठगते हैं, पर बाबाजी 'कर्तुं वृथा प्रणयमस्य न पारयन्ति।' के अनुसार "अरे भैया हमें वो का ठगो जो अपने आपको ठग रहा।" कथनको सुनते ही आज भी दयामय वर्णाश्रमों के विविध रूप सामने नाचने लगते हैं। यदि एक समय लुहारसे सडसी मांग कर लकड़हारिके पैरसे खजूरा काटा निकालते दिखते हैं तो दूसरे ही क्षण बहेरिया ग्रामके कुआपर दखिल दलित वर्गके बालकको अपने लोटेसे जल तथा मेवा खिलाती मूर्ति सामने आ जाती हैं, तीसरे क्षण मार्गमें ठिठुरती लोकी ठड दूर करनेके लिए लगोटीके सिवा समस्त कपड़े शरीर परसे उतार फेंकती श्यामल मूर्ति झलकती है, तो उसके तुरन्त बाद ही लकड़हारेके न्याय-आत दो आना पैसोंको लिए, तथा प्रायश्चित्त रूपसे सेर भर पक्वान्न लेकर गमीकी दुपहरीमें दौड़ती हुई पसीनेसे लथपथ मूर्ति आँखोंके आगे नाचने लगती हैं। कर्मापुरके कुएँपर वर्णाश्रम पानी पी कर चलना ही चाहते हैं कि दृष्टि पास खड़े प्यासे मिहतर पर ठिठक जाती हैं। दया जमही और लोटा कुएँसे भर कर पानी पिलाने लगे, लोकापवादभय मनमें जागा और लोटा डीर उसीके सिपुर्द करके चलते बने। स्थिति-पालन और सुचार का अनूठा समन्वय इससे बटकर कहा मिलेगा ?

"जो संसार विषै सुख होतो"

इस प्रकार विना विज्ञापन किये अब वर्णाश्रम का चरित्र निखर रहा था तभी कुछ ऐसी घटनाएँ हुईं जिन्होंने उन्हें बाह्यत्याग तथा प्रतादि ग्रहणके लिए प्रेरित किया। यदि स्व० (सिधैन चिरौजा-) बाईजीका वर्णाश्रम पर पुत्र स्नेह लोकोत्तर था तो वर्णाश्रमकी मातृभद्रा भी अनुपम थी। फलतः बाईजीके कार्यको कम करनेके लिए तथा प्रिय शोभ्य सामग्री लानेके लिए वे स्वयं ही बाजार जाते थे। सागरमे शाक फलादि कूँबड़िनें बेचती हैं। और मु हकी वे जितनी अशिष्ट होती हैं अचरणाकी उतनी ही पक्की होती हैं। एक किसी ऐसी ही कूँबड़िनकी दुकानपर दो खून बड़े शरीरका रखे थे। एक रईस इनका मोल कर रहे थे और कूँबड़िनका मुँह मागा मूख्य एक रुपया नहीं देना चाहते थे, आखिरकार ज्यों ही वे दुकानसे आगे बढ़े चौलह

वर्णाजीने जाकर वे शरीरके लरीद लिए। लक्ष्मी-बाहनने इसमें अपनी हेठो समझी और अधिक मूल्य देकर शरीरके बापस पानेका प्रयत्न करने लगे। कुंभडिनने इस पर उन्हे आड़े हाथों लिया और वर्णाजीको शरीरके दे दिये। उसकी इस निर्लोभिता और वचनकी दृढ़ता का वर्णाजी पर अच्छा प्रभाव पड़ा और बहुधा उसीके बहासे शाक सखी लेते थे। पर चोर यदि दुनियाको चोर न समझे तो कितने दिन चोरी करेगा? फलतः स्वयं दुर्बल और भोग लीप्त समाजमें इस बातकी कानाफूसी प्रारम्भ हुई, वर्णाजीके कानमें उसकी भनक आयी। सोचा ससार! तू तो अनादि कालसे ऐसा ही है, मार्ग तो मैं ही भूल रहा हूँ, जो शरीरको सजाने और खिलाने में सुख मन्ता हूँ। यदि ऐसा नहीं तो उत्तम वज्र, आठ रुपया सेरका सुगंधित चमेलेकी तेल, बड़े बड़े बाल, आदि बिडम्बना क्यों? और जब स्वप्नमें भी मनमें पापमय प्रवृत्ति नहीं तो यह बिडम्बना शतगुणित हो जाती है। प्रतिक्रिया इतनी बढ़ी कि श्रीछेदीलाल के ब्याचमें जाकर आजीवन ब्रह्मचर्यका प्रण कर लिया। मोक्षमार्गका पथिक अपने मार्गकी ओर बढ़ा तो लौकिक बुद्धिमानोंने अपनी नेक सलाहें दीं। वे सब इस व्रतग्रहणके विरुद्ध थीं तथापि वर्णाजी अडोल रहे।

इस व्रत ग्रहणके पश्चात् उनकी वृत्ति कुछ ऐसी अन्तर्मुख हुई कि पत्तितोका उद्धार, अन्तर्जातीय विवाह, आदिके विषयमें शास्त्र सम्मत मार्ग पर चलनेका उपदेशादि देना भी उनके मनको संवृष्ट नहीं करता था। यद्यपि इन दिनों भी प्रतिवर्ष वे परवार सभाके अविवेशनोंमें जाते थे तथा बाबा शीतलप्रसादजीके विधवा विवाह आदि ऐसे प्रस्तावोंका शास्त्रीय आधारसे खण्डन करते थे। बुन्देलखण्डके अष्ट्रे सार्वजनिक आयोजन उनके बिना न होते थे। तथापि उनका मन वेचैन था। इन सबमें आत्मशान्ति न थी। व्यक्तिगत कारण से न सही समष्टिगत हितकी भावनासे ही विरोध और विद्वेषको अवसर मिलता था। ऐसे ही समय वर्णाजी बाबा गोकुलचन्द्रजीके साथ कुण्डलपुर (शहर म० प्रा०) गये यहाँ पर भी बाबाजीने उदासीनाश्रम खोल रखा था। वर्णाजीने अपने मनोभाव बाबाजीसे कहे और सतम 'प्रतिमा' धारण करके पदसे भी अपने आपको वर्णा बना लिया। ज्ञान और त्यागका यह समालोचन सैन समाजमें अदृष्ट था। अब वर्णाजी प्रतिभोके भी गुप्त थे। और सामाजिक विरोध तथा विद्वेषसे बचनेकी अपेक्षा उसमें पड़नेके अवसर अधिक उपस्थित हो सकते थे किन्तु वर्णाजीकी उदासीनतासे अनुगत विनम्रता ऐसे अवसर सहज ही टाल देती थी। तथा वर्णा होकर भी उनके सार्वजनिक कार्य दिन दूने रात चौगुने चले जाते थे।

"गुण्य तो" लोग कहते हैं "वर्णाजी न जाने कितना करके चले हैं। ऐसा सातिशय पुण्यात्मा तो देखा ही नहीं।" क्योंकि जब जो चाहा मिला, या जो कह दिया वही हुआ ऐसी अनेक घटनाएं उनके विषयमें सुनी हैं। नैनागिर ऐसे पर्वतीय प्रदेशमें उनके कहनेके बाद घटे भरमें ही अश्वत्थाम् अग्र पट्ट चाना, बड़गैनीके मन्दिरकी "प्रतिष्ठाके समय सखे कुओंका पानीसे भर जाना, आदि ऐसी घटनाएं हैं जिन्हें सुनकर मनुष्य आश्चर्यमें पड़ जाता है।

“काहे को होत अधीरा रे”—

जब वर्णा जी उक्त प्रकारसे समाजका सम्मान और पूजा तथा मातृश्री बाईजीके मातृस्नेहका अविरोधेन रस ले रहे थे उसी समय बाईजीका एकाएक स्वास्थ्य विगड़ा। विवेकी वर्णाजीकी आखोंके आगे धाद्यमिलनसे तब तककी घटनाएं धूम गयीं। और कल्पना आयी प्रकृत्या विवेकी, बुद्धिमान, दयालु तथा व्यवस्था प्रेमी बाईजी शायद अब और मेरे ऊपर अपनी स्नेह छाया नहीं रख सकेंगी। उनका सरल हृदय भर आया और आखें छलछलता आयीं, विवेक जागा, ‘माता ? तुमने क्या नहीं दिया और किया ? अपने उत्थानका उपादान तो मुझे ही बनना है। आपके अनन्त फलदायक निमित्त को न भूल सकूंगा तथापि प्रारब्धको टालना भी सम्भव नहीं।’ फलतः अनन्त मातृ-वियोगके लिए अपनेको प्रयुक्त किया। बाईजीने सर्वस्व त्याग कर समाधिमरण पूर्वक अपनी इहलीला समाप्त की। विवेकी लोकगुरु वर्णाजी भी रो दिये और अन्तरगमने अनन्तवियोग दुःख छिपाये सागरसे अपने परम प्रिय तीर्थक्षेत्र द्वीप-गिरिकी और चला दिये। पर कहा है शान्ति ! मोटरकी अगली सीटके लिए कहा सुनी क्या हुई, राजपिने सवारीका ही त्याग कर दिया। सागर बापस आये तो बाईजीकी “भैया भोजन कर लो” आवाज फिर कानोंमें आने लगी। सोचा मोहनीय अपना प्रताप दिखा रहा है। फिर क्या है अपने मनको हट किया और अबकी बार पैदल निकल पड़े वास्तविक विरक्तिकी खोजमें। फिर क्या था गाब, गाबने बाईजीके लाइसेसे ज्योति पायी। यदि सवारी न स्वागते पैसेवाले भक्त लोग आत्मसुधारके बहाने उन्हें बाधुयान पर लिये फिरते, पर न रहा वास, न रही बाधुरी। वर्णाजी कोपड़ी कोपड़ीमें शान्तिका सन्देश देते फिरने लगे और पहुँचे हजारों मील चलकर गिरिराज सम्भेदशिलरके अंचलमें। शायद पूजनीया बाईजी जो जीवित रहके न कर सकती वह उनके मरणनें सम्भव कर दिया। यद्यपि वर्णाजीको यह कहते सुना है “मुझे कुछ स्वदेशका (स्वजनपद) अभिमान जग्न हो गया और वहाके लोगोंके उत्थान करनेकी भावना उठ खड़ी हुई। लोगोंके कहनेमे आकर फिरसे सागर जानेका निश्चय कर लिया। इस पर्यायमें हमसे बह महती भूल हुई जिसका प्रायश्चित्त फिर शिलरजी जानेके सिवाय अन्य कुछ नहीं, चक्रमें आ गया।” तथापि आज वर्णाजी न व्यक्तिसे बंधे हैं न प्रान्त या समाजसे, उनका विवेक और विरक्तिका उपदेश जलवायुके समान सर्वसाधारणके हिताय है।

तुम्हारा ही वह पौरुष धन्य !

श्री हुकमचन्द्र बुखारिया, 'तन्त्रय'

सम्प्रति युगके हे एक श्रेष्ठतम

पुरुष हृद !

मुट्ठी भर दुर्बल हावोंके है रूप !!

जिथो तुम अविचल जब तक

दूर क्षितिज पर तप्त दिवाकर,

शीतल शशि, नक्षत्र अनेकानेक—

प्रकाशित हैं जगमग—जगमग !

माना—

अब तक इतिहास

बहन करता आया है भार—

अनेकों का—

लघु या कि महान,—

—भले सुखपात या कि वदनाम,

स्वार्थमय या कि परम निष्काम,

विकृत अति या कि पूर्ण अभिराम !

सहन गम्भीर वही इतिहास

किन्तु अब शनैः शनैः भयभीत

हुआ जाता यह सोच-विचार—

कि निकटागत से तुम अब प्राप्त

उसे होओगे ही अनिवार्य,

सभालेगा तब कैसे भार

तुम्हारा वह ! हे गहन महान् !

अनेकों शिशु भोले सुकुमार,

अशिक्षित बने भूमिके भार,—

उत्कर्ष

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

डोलते थे जीवनके अर्थ,

किन्तु असफल होते थे व्यर्थ !

तुम्हारा मानव करुणा-स्रोत—

सुकुमल-ममता ओनप्रोत—

न सह पाया यह त्राम महान,

महामनु-वशल का अपमान—

हो उठा आहत-सा कटि-वद्ध,

प्रतिज्ञा-वद्ध, वज्र-सकल्प,

विश्व-कल्याण-भावना साथ !

तुम्हारा ही वह पौरुष धन्य !

तुम्हारा ही वह मांस धन्य !

कि स्थापित करा दिए सर्वत्र

बड़े-छोटे अनेक वे स्थान—

जहाँ विद्या करती है हास,—

संस्कृति करती समुद्र विलास ;

जहाँ की पावन रजमें लोट

दुष मुँह शिशु भोले नादान

शनैः बनते सविवेक जवान ;

और यौवन-मय नारी-प्राण—

सकल पाकर विद्याका दान

सहज ही धन जाते विद्वान्,

सीख जाते संस्कृतिका ज्ञान—

कि कैसे लायी जा सकती

कठिन मूल्य घड़ियों में भी

मनोहर मन्द मन्द सुस्क्रान ।

किया जा सकता है कैसे

सुखी जीवनका शुभ आह्वान !

और लायी जा सकता है

अर्द्धनिशि में भी स्वर्ण-विहान !!!

श्रद्धाञ्जलि—

श्रीमान् त्यागी गणेशप्रसाद जी बर्षोंका आत्मा पवित्र है। धर्मरस से और धर्मप्रभावनाकी सद्भावनाओं से परिप्लुत है। आत्माकी शुद्धि-विशुद्धि उनका अटल ज्येयविन्दु रहा है। लौकिक आशा आकांक्षा उनके चित्तमें स्थान पाती नहीं। पूर्व जीवनके विषयमें जो जो बातें सुनने को मिलीं सुनकर उनकी उदार हृदयताका, धर्मभावनाओंका परिचय प्राप्त कर हृदयको सन्तोष ही हुआ। लोभ और प्रलोभनोंकी अधिकतर घामप्रीके बीचमें घिर जाने पर भी अपनी अटल आत्म विशुद्धि और आत्मैकाग्र-भावनाके बल पर ही आत्मा अधिकाधिक विशुद्धिको प्राप्त हो सकता है। लौकिक दृष्टिसे कहा जाय तो “आध्यात्मप्रवणता” ही बर्षोंकीका अन्तश्चर प्राण है और समाज में सद्धर्मके प्रचारकी जाग्रत भावना यह बहिर्चर प्राण है। धर्मोन्नतिके साधनों और धर्मावतनोंके निर्माणमें उनके मन-वचन-काय सदा ही लगे रहे हैं।

श्री बर्षोंजी जैसे श्रद्धासे निर्मल, ज्ञानसे प्रभावशाली और चारित्र्यसे विकसनशील भव्यात्मा विरल हैं। यह हार्दिक कामना है कि बर्षोंजी चिरकालके लिए जीवित रहे।

कारंजा]—

—(क्षुलक) समन्तभद्र

❧

❧

❧

पूज्य गुरुवर्यके किन किन गुणोंका स्मरण करूँ ? भक्तिके अतिरेकसे भावोंमें पूर आ रहा है। उनके वचन मेरे लिए आगम हो गये हैं। उनका संकलन और प्रचार मेरे जीवनकी साध बन चुके हैं। मैं उनके चरण चिन्हों पर चला सकूँ यही हार्दिक भावना है।

जयपुर]—

—(अ) कस्तूरचन्द्र नायक

❧

❧

❧

पूज्य बर्षोंजी आपके जैन शलाका-पुरुष हैं। आप सबसे बड़े समथन हैं अतः आप सर्वप्रिय और मान्य हैं। सरल जीवन और “जान दो अपनेकोका करने” उन्हें विरक्त जीवनकी मूर्ति बना देते हैं। ‘जियो और बीनो दो’ तो आपके जीवनका मूलाधार है। मैं उनसे अत्यन्त उपकृत हूँ

एकीस

वर्णा-अभिनन्दन ग्रन्थ

अतः निकटका होनेके कारण मेरे द्वारा उनका गुणगान केसा ? वे चिरायु हों इसी भावनाको भाता हुआ उनके चरणोंमें प्रणाम करता हूँ ।

गया]—

—(त्र.) गोविन्दलाल

卐

卐

卐

जिन्होंने जन्मसे ही उदासीन रहकर त्यागपूर्ण जीवन बिताया है, शिक्षा और ज्ञान प्रधान त्यागका मार्ग चलाया है, पैदल ही चलकर गाव गाव जाकर अज्ञान और कलहमें पड़ी जनता का उद्धार किया है उनके विषयमें मैं क्या कह सकता हूँ क्योंकि मेरी विरक्ति और ज्ञानवृत्तिके भी तो वही वर्णाजी मूलस्रोत हैं ।

बब्रुवासागर]—

—(भगत) सुमेरचन्द्र

卐

卐

卐

मुझमें जो कुछ त्याग और विवेक है उसके कारणका विचार करने पर वर्णाजीकी सरल मूर्ति सामने आ जाती है । अतः उनके चरणोंमें प्रणाम करनेके सिवा कुछ और कहना श्रुष्टता होगी ।

रेशन्दीगिरि]—

—(त्र.) मंगलसेन तुन्ड

卐

卐

卐

श्री वर्णाजी की मेरे निवास-स्थान जबलपुरपर बहुत वर्षों से कृपा रही है । परन्तु मुझे उनके दर्शन करने का अवसर १९४५ में जेलसे निकलनेके पश्चात् ही प्राप्त हुआ । उनकी विद्वत्ता तो असंदिग्ध है ही, परन्तु मुझ पर उनके सरल स्वभावका अत्यधिक प्रभाव पड़ा । वृद्धावस्थाको अंग्रेजीमें लोग द्वितीय बाल्यकाल कहते हैं, परन्तु इसका कारण उस अवस्था में उत्पन्न होने वाली शारीरिक तथा मानसिक दुर्बलता है । परन्तु वर्णाजी मुझे बालकके समान भोले लगे, अपने चरित्र-श्रल के कारण । अपने ग्रन्थ 'कृष्णायन' में मैंने जीवन्मुक्तका जो वर्णन किया है उसकी निम्नलिखित चौपाइया मुझे वर्णाजी को देखते ही याद आ जाती हैं—

बिभि वितरत अनजाने लोका,
सुमन सुरभि, तारक आलोका,
तिमि जीवन-क्रम ताम्र उदारा,
सौख्य चतुर्दिक वितरन-हारा ।

नागपुर]—

(पं०) द्वारका प्रसाद मिश्र,

मंत्री, विकास तथा निर्माण, मध्यप्रान्त

बाईस

तुम्हें शत शत बन्दन मतिमान् ।

(१)

अपने अथक यत्नके बल पर,
 की उन्नति बाधाएं सह सर,
 बने विरोधी भी अनुयायी
 आज तुम्हें पहिचान ॥

(२)

संस्था सागर के निर्माता,
 आत्म तत्व के अनुपम ज्ञाता,
 है अगाध पाण्डित्य तुम्हारा-
 तुम गुरुवर्य महान् ॥

(३)

तुमने ज्ञान प्रसार किया है,
 विद्वानों को जन्म दिया है,
 दूर विवादों कलहों से रह-
 किया आत्म कल्याण ॥

(४)

रहा सदा यह ध्येय तुम्हारा,
 बनें समाज विवेकी सारा,
 क्रिया काण्ड अरु कुरीतियां सब
 हो जाये निष्प्राण ॥

(५)

जैनागम के वृद्ध पुजारी,
 हैं सेवाएं अमूल्य तुम्हारी,
 कैसे हो सकते हम ऊन्नत
 कर किञ्चित् गुणगान ॥

(६)

फिर भी हम सब होकर प्रभुवित,
 करते अद्वाक्छली समर्पित,
 करो इन्हें स्वीकार, तपस्वी !
 हो तुमसे उत्थान ॥

रहकी]—

(शास्त्री) धरर्णन्द्रकुमार 'कुमुद'

जैनधर्मको मैं भारत भूमिपर त्याग और तपोमय जीवनके लिए किये हुए, अनुभवों में उच्च स्थान देता हूँ और इवी कारण उसके प्रति मेरी सहानुभूति है। जैन प्राकृत और संस्कृत एवं अपभ्रंश साहित्यमें भारतीय सस्कृतिके लिए अत्यधिक सामग्री भरी हुई है। जिन पूर्वज विद्वानोंने इस साहित्यके निर्माणमें अपने व्रतपूर्ण जीवनका सदुपयोग किया है उनके प्रति श्रद्धाञ्जलि अर्पित करना हमारा कर्तव्य है। पूज्य वर्णाजी ऐसी ही विभूति हैं, उनका तथा जैन साहित्यसे भारतीय सस्कृतिकी व्याख्या के तब प्रयत्नोंका मैं अभिनन्दन करता हूँ।

नवी दिल्ली]—

(डा०) वासुदेववरण अग्रवाल, एम० ए०, डी० लिट

❧

❧

❧

पूज्यवर वर्णाजी से मेरा सम्बन्ध ४० वर्ष से है। मेरे गाँव बरुआसागर में ४० वर्ष पूर्व आपका दो वर्ष मुकाम रहा। तब मुझे भी आपके सम्पर्कमें आनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ। आपके उपदेशसे मेरी पढ़नेमें रुचि हुई और मेरे ऊपर आये हुए सब प्रकारके विमर्शोंको दाल कर मेरी शिक्षाकी आपने ही व्यवस्था की।

जैन समाजके इस महोपकारी महात्माकी मनोवृत्ति जैनदर्शन, जैनतत्त्वज्ञान और जैनधर्मके प्रचार और उद्योगमें ही निरन्तर रहती है। बुन्देलखण्ड प्रान्तका तो आपके द्वारा कल्पनातीत उपकार हुआ है। आपने सैकड़ों गरीबों को पंजीपतियोंके चंगुलसे बचाया, अश्रमुक्त कराया। स्थान स्थान पर छोटी बड़ी पाठशालाएं और संस्कृत विद्यालय खोले। आपने परस्परके वैमनस्कोंको सैकड़ों जगह कालामुह किया, सैकड़ों गरीब भाई पञ्चायती प्रथाके दुरुपयोगसे छोटी छोटी अशास्त्रीय बातोंके ही ऊपर जातिव्युत्त कहे जाते थे उनका शुद्धिकरण कराया और वह सब तत्तत् पञ्चायतोंने पूर्ण मान्य किया। उनके सम्बन्धमें किसीमें भी कोई मतभेद पैदा नहीं हुआ।

आपको अष्टसहस्री पढ़नेकी बड़ी उत्कण्ठा थी—कोई पढ़ाने वाला नहीं था, अपना कोई विद्यालय नहीं था। इसीलिए आपने प्रतिज्ञा ले ली थी कि अब तक मैं उस ग्रन्थको पूर्ण नहीं पढ़ लूँगा, सिले हुए कपड़े नहीं पहनूँगा। इसी प्रतिज्ञाने काशीमें स्वाहाद महाविद्यालयकी नींव आपसे डलवायी और जैन न्यायके पठन पाठनका प्रमुखतासे प्रचार कराया। पूज्य वर्णाजीने सागरमें और बुन्देलखण्डमें अनेक स्थानों पर जैसे बीना, पपौरा, खुर्रज, बरुआ सागर, नैनागिर, द्रोणगिर, बामौर, साहमल, आदिमें विद्यालय खोलवाये। इनमें बहुतसे तो छात्रावास युक्त हैं। आपने सामाजिक सुधारके लिए कई छोटी मोटी सभाओंकी स्थापना करायी। आपने संस्कृत शिक्षा प्रचारकी बड़ी लहर उत्पन्न की, जिसके परिणाम स्वरूप अब बुन्देलखण्डमें आपके कृपापात्र अनेक योग्य विद्वान पाये जाते हैं।

आपकी वाणीमें कल्याण रखी प्रचानता है। आपकी दयार्थिता मुकाब असमर्थकी और अधिक चौबीस

रहता है। आपको पढ़ानेकी अपेक्षा पढ़ना अधिक पसन्द है। आप संस्था स्थापित करते हैं वरन् अधिकार नहीं चाहते अतएव आप सर्व संस्थाओंके स्वयम्भू अधिकारी हैं। आचरणपर आपका वचनसे ही अधिक ध्यान रहा है। आपका स्वभाव ही ऐसा प्रभावक है कि दश पात्र त्यागी हमेशा साथसे रहा ही करते हैं, अतः स्वयं आप एक प्रकारके सघपति हैं।

समाजमें जितने पढ़े हैं, वर्गीजीको उनमें किसीका भी अनुगामित्व पसन्द नहीं, न किसीको अनुगामी बनाना पसन्द है। आप लोकप्रिय नेता हैं, आपका उल्लेख करते समय कोई भी 'पूज्य' पद लगाये बिना सन्तोष नहीं मानता। आपके भाषणमें मधुरता और व्यक्तित्वमें महान आकर्षण है। जलसचर्याका प्रताप आपके अतिवृद्ध कायमें भी प्रत्यक्ष दिखता है। बत्तीसों दात मौजूद हैं, सब इन्द्रिया काम कर रही हैं।

आजकल आपकी दृष्टि कन्या-शिक्षणकी ओर झुक रही है। पहले आप समस्तभद्र स्वामीके ग्रन्थोंका अवलोकन करते थे और अब कुन्दकुन्द स्वामीके ग्रन्थोंका मनन करते हैं। आपने जो आध्यात्मिक पत्र अपने प्रेमियोंको लिखे हैं वे कालान्तर ग्रन्थका रूप धारण करेंगे।

ऐसे पूज्य, परोपकारी, वस्तुस्वरूपचिन्तक, त्यागी एवं विद्वान् पुरुषके सम्बन्धमें क्या लिख सकता हूँ! लेखक स्वयं उनके असाधारण उपकारके कारण अपने जीवनमें पूर्ण परिवर्तन मानता है और अपने परसे अनुमान लगाता है कि इसी प्रकार हजारों माद्योंका जीवन परिवर्तित हुआ होगा।

इन्दौर]—

(पं०) देवकीनन्दन, सिद्धान्तशास्त्री

॥

॥

॥

लोग कभी कभी कहते हैं कि पूज्यश्री वर्गीजीमें सरलता तथा दयाकी इतनी अधिकता है कि वे अनुशासनको नहीं बना सके। किन्तु ऐसे लोग सोचें कि 'स्वैराचार विरोधिनी' जैनी दीक्षाको क्या अलस-न्यस्त व्यक्ति पास सकता है। सागर और अनगर-आचार क्या हैं? क्या बिस्वके अत्यन्त अनुशासन प्रिय जर्मन नागरिक भी उस ऊँचाई तक पहुँच सके हैं? स्पष्ट है कि बहुलतासे व्यवसायी होनेके कारण हम गृहस्थ ही क्षत्रियों द्वारा आचरित तथा प्रचारित विनयधर्मके अयोग्य हो गये हैं। इसीलिए हम अनायक या बहुनायक हैं। पूज्य श्री बाबाजी तो अनुशासन क्या आत्मानुशासन और एकताके आदर्श हैं। यही कारण है कि दर्शनार्थी उनके पीछे चलता है और विविध विचारोंके लोग उनके पास जाकर विरोध भूल जाते हैं। ससारके दुःखसे बचने तथा लौकिक और लोकोत्तर सुखको पानेके लिए चले इस महा समरके महा सेनानी वर्गीजी से यदि कोई वस्तु जैनसमाज तथा मानवसमाजकी सीखनी है तो वह है आत्मानुशासन, जिसके आते ही लौकिक अनुशासन स्वयमेव प्राप्त हो जाता है। मुझे अब जब उनका ध्यान आता है तो मुझसे यही निकलता है 'चिरायु हो हमारे बाबाजी।'।

सागर]—

(पं०) मुन्नालाल रांवेलीय, न्यायसीध

वर्णा-अभिनन्दन-ग्रन्थ

वैदिक अहिंसाका विशुद्ध रूप स्याद्वाट, विश्वशान्ति समृद्धिका एक मात्र साधन अहिंसा और अपरिग्रह तथा स्वतन्त्रताका सर्वोत्कृष्ट स्वरूप कर्मवाद अथवा अनीश्वरवाद ये तीनों जैनधर्मकी अमाधारण विशेषताएँ हैं। इनका मूर्तिमान् उदाहरण मैं पूज्य श्री बाबाजी को मानता हूँ ! फलतः मैं उनके चरणोंमें नत हूँ।

सागर]—

(पं०) दयाचन्द्र, सिद्धान्तशास्त्री

❧

❧

❧

अद्वेय वर्णाजी महोदय मेरे जीवनके सर्वप्रथम और सर्वोत्तम उपकारी हैं।

बडौत]—

(पं०) तुलसीराम, याशीभूषण

❧

❧

❧

पूज्यवर वर्णाजी भारतकी उन विभूतियोंमें से हैं जिन्होंने अहर्निश अविभाम जन हित करनेमें अपने जीवनका क्षण क्षण बिताया है। अध्यात्म प्रेमी होते हुए भी आपने जनताकी समस्त आवश्यक सेवाओंमें योगदान दिया है। पथ विचलितोंको सुपथ पर लाना आपका व्रत है। वर्णाजीकी जीवन घटनाओंसे प्रत्यक्ष है कि आप बने हुए सन्त नहीं हैं बल्कि स्वभावतः साधुभक्ति महात्मा हैं। वर्तमान समयमें ज्ञान और चरित्र एक साथ नहीं रहते। भोले भाले त्वाणी चरित्र धारण करते हैं और विद्वान् दूसरोंके सूक्ष्म दोषोंकी प्रत्यालोचना करनेमें ही अपना समय निकाल देते हैं। निर्मल चरित्र धारण नहीं करते, परन्तु वर्णाजीने सम्यक् दर्शन, ज्ञान, चरित्र, तीनोंको एक ही साथ अपना कर स्वागियों तथा विद्वानोंके लिए पुनीत पथ प्रदर्शित किया है।

आपकी प्रगाढ़ देशभक्ति, सन् १९४५ में जबलपुरमें आजाद हिन्द फौजके सैनिकोंकी रक्षाई आयांचित सभामें कहे गये "जिनकी रक्षाके लिए ४० करोड़ मानव प्रयत्नशील हैं उन्हें कोई शक्ति फासीके तख्ते पर नहीं चढ़ा सकती, आप विश्वास रखिये, मेरा अन्तःकरण कहता कि आजादहिन्द सैनिकोंका बाल भी बाका नहीं हो सकता" शब्दोंसे स्पष्ट है। अपनी भगिनी पू० चन्दाबाईजीकी दत्त सरल सुनोष अनुभूत दृष्टान्त आज भी ज्योंके त्यों स्मरण हो आते हैं। 'कभी कभी भाव हिंसा होकर कर्मबन्ध हो जाता है परन्तु द्रव्यहिंसा नहीं होती बल्कि इसके विपरीत उस हिंस्र प्राणी का भला हो जाता है।' इस जटिल सिद्धान्तको आपने म० प्रा० में एक गृहस्थ पति-मत्नी रहते थे उनके एक पुत्र बड़ी प्रतीक्षाके पश्चात् उत्पन्न हुआ परन्तु चार वर्षका होने पर भी दैवयोगसे नहीं चल सकता था, दोनों पैर उसके जुड़े हुए थे। डाक्टर कहते थे कि बढ़ा हो जाने पर ओपरेशन होगा तब शायद ठीक हो जायेगे। पुत्रके इस रोगसे दम्पति चिन्तित रहते थे। एक दिन रात्रिमें उनके घरमें चोरोंने आक्रमण किया और खोज करने पर भी जब माल हाथ न लगा तब क्रोधित होकर

छुब्सि

उस बालकको छुत परसे नीचे गिरा दिया । माता पिता हाव हाव करने लगे, नीचे ठीड़े बालकको उठाकर देखते हैं तो उसके पैर खुल गये हैं और जुड़ा चमड़ा फट गया है, बालक मजेसे चलने लगा ।” दृष्टान्त द्वारा हिसक चोर भी पुण्यवान बालकका कुछ नहीं बिगाड़ सके उन्होंने हिसाके भाव करके अपना ही नुरा किया और हिसक बालकका भला । ऐसे सरल हितोपदेश्य पूज्यश्री के लिए मैं करबद्ध श्रद्धाञ्जलि समर्पित करती हूँ ।

बाला विश्राम, आरा]—

(पं०) ब्रजवालादेवी जैन

❧

❧

❧

पूज्य श्री १०५ सु० गणेशप्रसादजी वर्णाका ध्यान आते ही ‘भरतेश बैभवम्’ के यशस्वी लेखक रत्नाकर वर्णा मेरे मानस चित्तिजपर उदित होते हैं । वर्णाजीको यदि ‘भरती-सुत’ कहें तो शायद उनके अनेक गुणोंका कुछ संकेत मिले ? कहा विन्वाटवीके अञ्जलमें जन्म, कहा साधारण भिक्षा, कहा वह निसर्ग सद्गमनुराग, कैसी वह ज्ञान पिपासा और दारुण महानिष्क्रमण तथा परिभ्रमण, कहा वह अनवद्य पांडित्य, कहा वह शिक्षा-संस्थान-तीर्थ प्रवर्तन, कैसी अद्भुत लोकसमाहकता तथा सर्व-नेतृत्व और फिर कैसा वह गाव, गाव भोपड़ी, भोपड़ीविहार । सचमुच यह वर्णा भी ‘भारत बैभव निर्माता’ वर्णा हैं । उनके चरणोंमें साष्टाङ्ग सप्रणाम वन्दना ।

शोलापुर]—

(पं०) वर्द्धमान पार्श्वनाथ, झाबी, आदि

❧

❧

❧

भूखेको रोटीकी प्राप्ति परम पुरुषार्थ-सिद्धि है । दारिद्र्य तथा अज्ञान शत्रुओंसे पदाक्रान्त बन्ध बुन्देलखण्ड भूमिवासी हम लोगोंकी आज शिद्धिर्तामिं गणना पूज्य श्री के ही कारण है । उन्होंने ज्ञानाखन शलाकासे अज्ञान तिमिरान्ध हम लोगोंके नेत्र खोला दिये हैं, यह हमारे ऊपर निर्भर है कि हम उनसे केवल धन-मकान-झी देखें या समाज तथा धर्म देखें । यदि दूसरे पक्षको ग्रहण कर सकें तो ‘तस्मै श्री गुरवे नमः’ कहनेके अधिकारी हो सकेंगे ।

सागर]—

(पं०) मूलचन्द्र विलांवा

❧

❧

❧

पूज्यपाद वर्णाजी सवारके उन महापुरुषोंमें से हैं जिन्होंने जनताके उपकारके लिए अपने वड़ेसे बड़े ऐहिक स्वार्थका त्याग किया है । आपमें प्रारम्भसे ही ज्ञान निष्ठा और परोपकार वृत्ति आकण्ठ भरी हुई है । जैन समाजमें जो आज प्राचीन शिक्षाका प्रसार है जिस पर कि हमारी सत्कृतिका आधार है उसका बहुत बड़ा श्रेयोभाग आपको है ।

जो भी सम्पर्कमें आया वह अन्तरगम्य मायाशून्यता, सत्यनिष्ठा अकाण्ड पाण्डित्य, विद्वत्ताके सत्साईस

वाणी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

साथ चरित्र सहयोग, प्रभावक वाणी, परिणामोमे अनुपम शक्ति, एवं आत्मिक और शारीरिक चरित्रकी उज्ज्वलता, आदि गुणराशिसे प्रभावित हुए बिना नहीं रहा है। आपने ही जैनसमाजको तो सत्य दिखलाया है। अतः मैं पुन्यपाद अद्वैत वार्ताजी के प्रति श्रद्धाञ्जलि समर्पित करता हुआ आपके नेत्रोन्मेषार्थ दीर्घजीवनके लिए अनन्त महिम भगवानका स्मरण करते हुए कामना करता हूँ।

जयपुर]—

(पं०) इन्द्रलाल, शास्त्री, विद्यालङ्कार

॥

॥

॥

जैनसमाज ही नहीं भारत भर में अज्ञान और त्याग का गठबन्ध है। त्यागी ज्ञानी नहीं, ज्ञानीमें अवृत्त वासनाओंका नर्तन है फलतः त्याग नहीं। पूज्य श्री वार्ताजी वह महाविभूति हैं जिन्होंने त्यागकी उत्कट भावना होते हुए भी पहिले ज्ञानार्जन किया, फिर स्वर्गीय मातृ श्री (चिरांता—) वाईजी ऐसी निःसर्ग विदुषीकी तीक्ष्ण एवं स्नेहालु देख रेखसे क्रमशः त्याग मार्ग पर पग रखे। यही कारण है कि ये जैनसमाजकी अनुपम सेवा कर सके हैं। हे राजर्षि ! शतशः प्रणाम।

ईसरी-विहार]—

(पं०) कस्तूरचन्द्र, शास्त्री

॥

॥

॥

काश ! भरतमें वह परम्परा फूलती फलती जिसे स्वाहाद्वसे प्रभावित हो उपनिषत्कारोंने अपनाया था तो “हरिस्तना ताडयमानोऽपि न गच्छेच्चैन मन्दिरम्” ऐसी संकुचित मनोवृत्ति विद्वानोंमें घर न करती। और न जैनियोंमें ही सम्यक दर्शनके दोष आठ मद् ही आते। तब वार्ताजी जैनसमाजके क्षेत्रमें ही सीमित न रहने अपितु ‘विश्व विभूति’ होते।

सहारनपुर]—

नोमिचन्द्र, वी० कोम०, गल्ल-एल० वी०

॥

॥

॥

त्यागमूर्ति न्यायाचार्य पण्डित गणेशप्रसाद वार्ताजी जैन समाजके अद्वितीय रत्न हैं। आपने अनुपम ज्ञानार्जन करके उसके साथ ही अनुपम वैराग्य भावना को अपनाया है वह हम सबके लिए गौरव की वस्तु है।

आप जैनसमाजकी दशा सुधारने और उसमें जादृति उत्पन्न करनेके लिए निरन्तर प्रयत्नशील रहे हैं। उनकी ओजमयी मूर्तिके दर्शन करने व आपसे सद्मर्ममय-देशनाकी प्राप्ति होने से प्रत्येक मुमुक्षुकी आत्माको बड़ी शान्ति प्राप्त होती है वह केवल अनुभवकी ही बात है।

आप सधारेमें जैन वाङ्मय के प्रचारार्थ सदैव उत्सुक रहते हैं और सारा जीवन आपने जैन धर्म और जैन वाणीकी सेवा में लगाया है। केवल धार्मिक ही नहीं सामाजिक उन्नतिके लिए भी आप प्रयत्नशील हैं। कई स्थानोंपर बटिल समस्याएँ उत्पन्न हुईं और भिन्न तथा एक जातिमें भी संघर्षके अट्टाईस

वातःश्वश्रु उत्पन्न हुए उनकी आरने अपने प्रभाव और न्यायने ऐसा मुलगावा है कि वह सब उदाहरण भी माते बन गयी है। उनमें आरम प्रसन्न नृपारम स्वतन्त्र सामने आ जाता है जिसकी आधुनिक समयमें प्रत्यक्ष आवश्यकता है।

इसी प्रमाण इस नम्रर शरीरको आयु पर्वन्त धर्म माननेके लिए उद्द और नीरोग म्मनेके लिए भी नैन विमानोंमें आरने आयुर्वेद शरीर करनेके लिए उन्माहित किया और उनकी शिक्षा का प्रवन्ध किया है। शिन्तु आर (सर्व) वंदे भारी पैर हैं क्योंकि हम तो निरुत्ता आदि ही बाटते रह गये, और आपने जन मयम गहण करने का उद्देश्य देश शारीरिक तथा आध्यात्मिक रोगों की उदरत्तिकी साधन सामग्री ही दूर कर दी है। आप निराय हों यही मानना है।

मानस]—

(हर्काम) कन्हैयालाल जैन, राजवंध

॥

॥

॥

विद्यार्थी कृतज्ञे किया क्या कुछ और भी हो सकता है ? फिर उस महागुरुके प्रति जिसका वाग्व्यय विद्यार्थी माननेके लिए सदा पुज्य रहा है। उतना ही नहीं अग्रिय अनिष्टकारी छत्रावर उन्हें जो रोग आता था वह उनके सृज मण्डलका रनवर्ण करने विद्यार्थी दृढ़की द्रुत कर देता था। जतारा निवासी होनेके कारण मुक्तकर उनका भ्रातृम्ने रहा क्योंकि इस गामके पास मिमरामे उन्हें अपनी धर्म-माता मिली थी। अनएव अधिक न लिपिपत्र चरणोंमें धिनयाचनन प्रणाम।

कानपुर]—

(पं०) बंशीधर, न्या० ती०

॥

॥

॥

पुत्र्य वयांजीने साक्षात् अभ्यसन करनेके कारण मैं तो उनका चरण चरमरीक हूँ। आपमें कपाय, मरुस्थलमें बलरेखा बत् समी जाती है। उनके सन्निव्यमे आनेवालोंको अनायास ही शान्ति, मनसि, प्रतिष्ठा, आदि की प्राप्ति होती है। उनमें 'दृष्टि निर्मल बनाओ, निकट आनेवालोंको डांडो मत, भाग्यवर विश्वास रखो, संसारमें सुख चाहते हों तो खुद से बनकर रहो' आदि वाक्य सदैव याद आते हैं। धर्ममात्र]—

(पं०) शिखरचन्द्र, राखी, न्याय-कान्यतीर्थ

॥

॥

॥

बव बव पूव्य श्री १०५ वयांजीका ध्यान करता हूँ तब तब वह शीतकाल याद आता है जिसमें उस बुदियाने कहा था "बडी बली आदमन हो वरु ! कडाकेकी ठंड पर रई है और मीढाकों पतरीसी कतैया पैरा राखी है। अबईने साधु बनाठने है का ? समारकें राखो 'जो धूरा भरो हीरा आव।' वयांजीकी जीवन उरिताके किनारे चलिऐ, स्कूल गये पंडितजीने देखा डरपोक सीधा लडका है कहा हुका भर लाओ, देर लगी, गुलाया देला खाली हाथ, क्योंरे गणेश ? "पंडितजी कौन अच्छी आदत आव, उन्तीव

हाथसे छिटक गझो, फूट गझो ।' 'चला छुट्टी भई अब नई पिये ।' सहयोगियों चर्चा आयी, शासन और स्कूल गये, नही भाई 'धूलि पड़ा हीरा है ।'

×

×

×

काशी आये विद्वानोंके यहां गये उन्होंने आग्रहण कहकर टुकड़ा दिया । शास्त्रीजीके यहां पहुंचे विनम्रता पूर्वक विनयकी आखें उठायी सामने दुर्वासा ऋषि है । अपमान और भर्त्सना धारापात, लौट आये । विद्यार्थी-वत्सल शास्त्रीजीका क्रोध शान्त हुआ कैसा सौम्य लटका है, ये व्यर्थ कुपित हुआ, नहीं उसे पटाऊंगा 'बह धूलि भरा हीरा' है ।

×

×

×

पौरा में परिवार सभा होने वाली थी । किसे अप्यन्न बनाया जाय ? पैसों का नेतृत्व जो ठहरा 'ये सिंघई, बे सेठ, आदि शुरू हो गया । किसी कोनेमें आवाज आयी बिलने स्याद्वाट, सर्तक, आदि अनेक विद्यालय खोल कर विद्वत्सरिता बहा दी है उस 'धूलि भरे हीरा' को । फिर क्या था बहुत ठीक, बहुत ठीक का समा बघ गया ।

×

×

×

जबलापुरके नेता आजाद हिन्द फौजकी रक्षाके लिए चन्दा करनेको सभा करनेके लिए निम्नित हैं, जैनियोंसे कहो । जाने भी दो अपने साधुओंको सब कुछ मानते हैं, और वे साधु न जाने क्या बोलते हैं । वही बोले वही जानें । इससे क्या मतलब पैसा तो यहां बही दे सकते हैं । अच्छा करिये । ठसठास भरी सभामें मञ्चपर एक मञ्जौले कदका खाला वृद्ध किन्तु तेजस्वी साधु हो चादर ओढ़े आ बैठा । लोग बोले, बाबासे पं० द्वारकाप्रसादने कहनेके लिए आग्रह किया । बाबा दो चार वाक्य बोला और उसी कढ़ाके की ठडमें उसने अपनी एक चादर उतार कर भेंड कर दी । ठिठुरते सिंकुड़ते लोगोंकी शारीरिक ही नहीं आन्तरिक ठंड भी बिदा हो गयी । वह चद्दर ही तीन हबारने चिका और लग गयी वर्षा रूपां, गहनो, आदि की । पं० मिश्र बोले महाराज ! आखे आज खुली हैं, धन्य हैं, आप 'धूलि भरे हीरा हैं ।'

अतः हे ! हीरा शुभ हम शिष्य धूलि कणोंका आपसे अनादि सम्बन्ध मोक्षान्त हो ।
स्या० दि० जैन विद्यालय काशी]—

(वि०) नरेन्द्र, धनगुंवा

॥

॥

॥

काश ! मैं पढनेका लक्ष्य आत्मसुधार करता तथा अपने ज्ञानपर अमल कर सकता तो पूज्य-श्रीके चरण कमलोंमें अर्पणजलि समर्पित करनेका अधिकारी होता ।

रायपुर]—

(पं०) बालचन्द्र, शास्त्री, का० ती०

गीत

सागर मे आयी एक लहर

वह नव सर्ग का मृदुल-हास, लहराती लेकर नया हास
वह ज्ञान-ज्योतिकी स्वर्ण किरण, तम मे भी देती दिवि-प्रकाश
विखराती मुक्ता छहर-छहर !

वह सब लहरोंमें चिर-नवीन, भीतर सुस्थिर, बाहर प्रवीण
जिसका दर्शन कर, अंतर में, बल उठती सहसा मधुर वीन
प्रतिध्वनि करती प्रत्येक पहर !

वह बुद्ध-मूर्ति-सी जंगल की, सत्रकी, जल-थल-नभ मंडल की
रवि से आलोकित-कुसुमाकर, किरणे विखेरती मंगल की
प्रस्तुत करती नव-संघत्सर !

तट-जनके रीते - से मनकी, पुरक बन कर वह कण-कण की
अंकुत करती स्वर-छहरी से, ध्वनि एक उसी, मनमोहन की
पल-पल करती अतल, अंतर !

सागर मे आयी एक लहर

सागर]—

(पं०) पुरुषोत्तम दास कठल, बी० ८०

— —

जाति वाचक होकर भी वर्णी शब्द आज व्यक्ति वाचक हो गया है, कारण उसके पुनर्ते ही पूज्य पं० गणेशप्रसाद वर्णीकी श्रृंगमल कृश सरल मूर्ति सामने आ जाती है। उनकी दृष्टिमें मानव मात्र समान है। अपने सरल त्यागी रूपके कारण ही आप भावुक जैनेतर जनताके भी वन्द्य हुए हैं। आप कल्याण-पावस हैं जिसके आसारमें पात्र अपात्रका विचार ही नहीं रहता है। अभी आप ७४ वर्षके हैं। यही भावना है कि आप सैकड़ों ७४ वर्ष जैन समाज और विशेष कर विद्वद्गणपर अपना कल्याण रस बरसाते रहे।

सूरत]—

(मास्टर) ज्ञानचंद्र 'स्वतंत्र'

॥

॥

॥

मैं सागर विद्यालयमें पढ़ता था और स्याद्वाद विद्यालय काशीमें प्रविष्ट होना चाहता था, लेकिन दुर्भाग्य वश भूलसे पत्रोंसे मेरी अनुत्तीर्णता प्रकाशित हो गयी, अतः स्या० वि० काशीके लिए अयोग्य साबित हो गया। सागरसे भी ट्रान्सफर सर्टिफिकेट ले चुका था, अतः पुनः प्रविष्ट होना टेढ़ी खीर थी। इस समय मैं घरका न घाटका था। अनुनय विनय सभी शक्य उपायोंका प्रयोग कर चुका था, लेकिन सब बेकार, अन्तमें पूज्य वर्णीजीकी शरण ही सरल सुगम एवं श्रेयस्कर समझी। उनके पास पहुँचकर मैंने अपना रोना रोया, वे बोले, “भैया, तुम लोग पढ़त लिखत तो हो नहीं, और फेल होके हमारे पास रौंठत आ जात हो, भैया अपने तो कछू नहीं जानत तुम जानों तुमाओ काम जाने” कुछ भर ऐसा लगा कि यहाँ भी मुनवायी न होगी ये भी औरोंके समान कठोर हैं तथापि मैं अपनी सफाई पेश करनेमें लगा रहा। वन्दनीय महामना को पात्र अपात्रका विचार भी वहा देने वाली अपनी कल्याणधारा रोकना असम्भव हो गया। व्यवस्था-भंगने कुछ भर रोका, किन्तु बेकार, पेन्सिल उठायी और अपने दया-चालित करकमलों द्वारा स्या० वि० काशीकी लिख दिया “यदि रिक्त स्थान हो इसे दे दिया जाय।” मुझे स्थान मिल गया। अङ्कानुसम्बान कराने पर मैं उत्तीर्ण भी हो गया। जैनसमाजके मुकुटमणि विद्यालयके व्यापक एवं विकासशील वाता-वरणमें अपनी अपूर्णताओंको भी पूर्य कर सका। जिस वन्दनीय महापुरुषकी दयासे वह सम्भव हुआ उसका स्मरण आते ही ‘नारिकेल समाकारों’ मुखसे निकल पड़ता है।

चौरासी मथुरा]—

(विद्यार्थी) कुन्दनजैन

॥

॥

॥

पू० श्री वर्णीजीका जब ध्यान आता है तो यह सोचना असंभव हो जाता है कि उनमें क्या नहीं है? उन सब योग्यताओंमें दुर्बल और पतितके प्रति उनकी शरणागत-वत्सलता सर्वोपरि है। वे चिरकाल तक हमारा पथ प्रदर्शन करें यही भावना है।

वर्णी संव]—

(पं०) चन्द्रमौलि, शास्त्री

वत्सीय

पूज्य वर्णा जी महाराजके दर्शन करनेका सौभाग्य मुझे प्राप्त हुआ है। उनकी शान्तमुद्राका अवलोकन कर अलौकिक शान्तिका लाभ होता है। अद्वैत वर्णाजी महाराजकी मधुर वाणीसे भगवान् कुन्दकुदाचार्यके अध्यात्मप्रधान समयसारके सार गर्भित धाराका प्रवाह श्रोताओंको मन्त्रमुग्ध कर देने वाला अन्तस्तल स्पर्शा विवेचन सुन कर तो आनन्दकी सीमा ही नहीं रहती। मैं तो उन्हें विक्रमकी इक्कीसवीं शतीका सर्वोपरि जैन तत्त्ववेत्ता विद्वान् और अध्यात्मवादका अनुपम रसिक और परम सम्यग्दृष्टि मानता हूँ। वे समाजकी अनुपम निधी हैं, उन्होंने समाजके कल्याणार्थ अपने अतुल्य अमूल्य जीवनका बहु भाग बिताया है जो कृतज्ञ समाजसे अविदित नहीं है। उन जैसा निरीह, मृदुल परिणामी, मधुरभाषी, मदकषायी, उदारहृदय, स्वानुभूति निरत, निश्कल व्यवहारी, परहित-व्रती, परमहानी उत्कृष्टत्यागी, वर्तमान त्यागीवर्गमें उपलब्ध होना कठिन ही नहीं प्रत्युत दुर्लभ है। ऐसे महापुरुषके चरणोंमें अद्वा-
ज्ञानि अर्पण करते हुए मैं अपना परम सौभाग्य मानता हूँ और भगवान् वीरके चरणोंकी ध्याता हुआ उनकी चिरायुष्यताकी कामना करता हूँ।

इन्दौर]—

(सर सेठ) हुकुमचन्द स्वरूपचन्द

॥

॥

॥

श्री वर्णाजीका व्यक्तित्व महान् है। महान्का शब्दोंमें वर्णन करना उसे सीमित बनाना तथा महान्की महत्ताको ठेस पहुँचाना है।

श्री वर्णाजीका जीवन जैनसमाज की संसारके लिए सचमुच ही एक सूर्य है। आपने अपने बड़े हुए विद्या और तपोबलसे जैनसमाजका जो मार्ग प्रदर्शन किया है वह जैनसमाजके इति-
हासकी एक अमर कहानी होगी। वर्णाजी ज्ञानबलमें कितने बड़े हुए हैं। चरित्रबलमें उससे भी कहीं आगे हैं। यही आपके जीवनकी अनुपम विशेषता है। ज्ञान और चरित्रका जो सुन्दर समन्वय यहाँ है वह अन्यत्र बहुत कम मिल सकेगा। आपके विद्याभ्रमका वह ज्वलन्त उदाहरण है कि जैनसमाजकी अनेक शिक्षण संस्थाएँ साक्षात् एव असाक्षात् करते आपसे पोषण प्राप्त कर रही हैं। श्री वर्णाजी जैसे व्यक्तिका नायकत्व जैनसमाजके लिए एक गौरव और शोभाकी वस्तु है। मेरी हार्दिक अभिलाषा है कि यह ज्ञान ज्योति सतत जागती रहे और जैन समाज तथा देशके कल्याणके लिए एक चिरस्मरणीय वस्तु बन जावे।

देहली]—

(वा) राजेन्द्रकुमार जैन

॥

॥

॥

वर्तमान समाजका प्रत्येक व्यक्ति श्री १०५ न्यायाचार्य पं० गणेशप्रसादजी वर्णासे परिचित है। उनकी सरल प्रकृति, गम्भीर मुद्रा, ठोस धार्मिक ज्ञान, अटल अद्वैतानादि गुणोंसे द्वारा लोग सहज तैत्ति

ही उनके अनन्य भक्त बन जाते हैं। उपदेश देनेकी शैली अनुपम है। आप विलकुल निस्पृह हो प्राणि मात्रके कल्याणको सदैव कामना करते हैं। यदि कोई विवादास्पद विषय आपके समक्ष उपस्थित किया जाता है तो आप अपनी प्रज्ञावृद्ध विद्वत्ता द्वारा दोनों ही पक्षोंको युक्तियुक्त आगमिक उत्तर द्वारा सन्तुष्ट कर देते हैं।

आपको विद्या प्रसारका व्यसन है, जिसकी सच्ची समाजके महाविद्यालय हैं, आपने विद्या-दानके लिए जो अपनी निजी सम्पत्तिका उत्सर्ग किया है वह वह विद्याप्रेमी विद्वानोंके लिए भी अनु-करणीय है। आप चिरायु होकर जैनधर्मकी सेवा करते हुए आत्मोद्धारके साथ साथ लोकहित भी करते रहे यही मेरी भावना है।

अजमेर]—

—(मर सेठ) भागचन्द्र सोनी

❧

❧

❧

पूज्य श्री १०५ वर्णाजीके निकट आनेका जिन्हें भी अवसर मिल सका है वे उनकी विशालता और सौजन्यसे मुग्ध हुए बिना नहीं रह सके। उनकी विद्वत्ता और प्रतिभाशाली व्यक्तित्वसे कौन ऐसा है जो कि प्रभावित और चमत्कृत न हुआ हो ? उनकी कल्याणी वाणीने हमारे जनमनको शुद्ध और सस्कृत करनेमें जो अमूल्य सहायता की है उसके हम सभी चिर आभारी रहेंगे। युग प्रवर्तक जैनधर्मके प्रकाश स्तम्भ श्री १०५ वर्णाजी की धृति सामाजिक जीवनमें सदैव अगम्य रहेगी। उन्हें स्मरण कर हम सदैव पुलकित प्रोत्साहित होते रहे हैं और होते रहे गे।

बम्बई]—

(आहु) श्रेयान्सप्रसाद

❧

❧

❧

प्रातः स्मरणी पूज्यपाद पण्डित गणेशप्रसाद जी वर्णा न्यायाचार्य के अभिनन्दन समारोहके शुभ अवसर पर उनके प्रति अर्घ्याञ्जलि अर्पित करते हुए मैं अपना अहोभाग्य समझता हूँ।

पूज्य वर्णाजी ने जैनसमाजके अज्ञान तिमिरको दूर करनेका अहर्निश प्रयत्न किया है। आपके द्वारा स्थापित श्री स्वाध्याय महाविद्यालय काशी आदि विद्यालय और गुरुकुल आदि संस्थाएँ जैनसमाजमें शिक्षा प्रचारका आदर्श कार्य कर रही हैं। इन संस्थाओंमें शिक्षा प्रातः करके तयार हुए अनेक विद्वान् जैन समाज और देशकी जो अनुपम सेवा कर रहे हैं उससे भारतवर्षमें जैन-समाजका मस्तक सदैवके लिए ऊँचा हो गया है। पूज्य वर्णाजी जन्मजात अबैत होते हुए भी अपनी तीक्ष्ण दृष्टि द्वारा जिस प्रकार जैनधर्मको खोज सके तथा उसके प्रतिभाशाली विद्वान् त्यागी पद पर प्रतिष्ठित हुए हैं वह सबके लिए अनुकरणीय होते हुए भी एक अद्भुत वस्तु है।

वर्णाजीके दर्शन मात्रसे जो आनन्द आता है वह उस समय और भी अकथनीय हो जाता चौतीस

हैं जब आप धाराप्रवाह वैराग्यमय उपदेशसे हृदयको आनन्द विभोर कर देते हैं। मैं पूज्य बर्णाजीको अपनी विनय युक्त भद्राञ्जलि अर्पित करता हुआ, उनके चिरजीवी होने की शुभकामना करता हूँ जिससे विश्वास कल्याण हो।

कानपुर]—

(वावू) कपूरचन्द्र धूपचन्द्र जैन

❧

❧

❧

‘गतानुगतिको हिलोकः बहुत समयसे मेरे मनमें बर्मकार्य करनेकी इच्छा रहती थी। मेरे प्रान्त तथा वशमें रथयात्रा, आदिकी प्रथा है। मनमें सकल्प किया रथ चलाऊ और श्रीमन्त सेठ बनकर पिताजी के घरकी शान बढ़ाऊँ। भगवान् वीरको इस ज्ञेयकी जनता स्वयमेव जान जायगी जब पंच कल्याणकोकी झड़ी लगेगी। याद आये बर्णाजी कहते हुए ‘शास्त्र दान सब दानांसे बड़ा है।’ यही कर्क, बर्णाजी ठीक ही कहते हैं ‘नाम पै मत मरो, काम करो।’ मेरा परम सौभाग्य जो मुझ ऐसे ध्यस्तिके पैसेके निमित्तसे ‘वे बवल सिद्धान्त ग्रन्थ’ प्रकाशमें आये जिनके दर्शनके लिए लोग तरसते थे।

लड़का हुआ, फिर दान करनेकी इच्छा हुई। बाबाजीसे मिला “अरे ए भैया काये को संकल्प विकल्प करत हो पाठशाला हैई स्कूल और खोल दो।” आज वह स्कूल कौलेज हो गया मुझे समाज, राज तथा देशमें सम्मान मिल रहा है। बर्मका सार क्या है वह तो बर्णाजीने ही बताया है। उनकी विद्वत्ता, सभा-चातुर्य, भाषण शैली, दया-भाषा, आदिकी मैं क्या तारीफ कर सकता हूँ। मेरे लिए तो “बलिहारी गुरु आपकी जिन गुरु दियो बताय।” मेरे सवर्गीय बाबाजीके आदेश पर चले और बाबाजी चिरकाल तक हमारे बचे रहें यही वीर प्रभुके चरणोंके स्मरण पूर्वक भावना है।

दानवीर-कुटीर मेलवा]

(श्रीमन्तसेठ) सिताधराय लक्ष्मीचन्द्र

❧

❧

❧

पूज्य पं० गणेशप्रसादजी बर्णा बुन्देलखण्डकी पवित्र देन हैं इसलिए बुन्देलखण्डको अभिमान नहीं है, किन्तु बुन्देलखण्डी भापाके लालित्य और सरलताका सामञ्जस्य जिस प्रकार पूज्यवर के गहन तत्त्व-पूर्ण उपदेशकी शैलीमें चमका है उसका अवश्य ही बुन्देलखण्ड उतना ही अभिमान कर सकता है जितना गुजरात विश्वबन्ध महात्मा गांधी पर करता है। चन्दनके वृक्षसे चिपटे हुए सर्प जिन प्रकार मधुर बनि सुनकर हठात् शिथिल हो जाते हैं उसी प्रकार मनुष्यसे लिपटे कंध-मान माया-लोभादि कपाय करी सर्प उपदेश सुनते ही क्षण भरके लिए स्वयं ही शान्त हो जाते हैं। इसमें बर्णाजीकी सरल विद्वत्ता पूर्ण भाषा ही मुख्य कारण है।

चूँकि बर्णाजी स्व-पर कल्याणकी भावनामें अधिक व्यस्त रहते हैं इसलिए भले ही कोई उनकी भोली शक्त परसे गलत और तदनुसार पांडित्यपूर्ण दलोंमें देकर अपना काम निनालनेना पंतीस

वस्तव्य या पत्र लेकर चला जावे किन्तु यह ख्याल कर लेना कि 'वर्णाजी बहुत भोले हैं, बड़े सीधे हैं, इसलिए मैंने उन्हें ठग लिया' विल्कुल भ्रमपूर्ण ख्याल है।

यथार्थ स्थिति, वर्तमान वातावरण, ममयन्त्री उपयुक्तता एवं भविष्यका सम्भावनाओंको मद्दे नजर रखते हुए, सही सूचनाओंके आधार पर जब भी कभी वर्णाजी कोई व्यवस्था देते हैं तब वह पूर्ण उपयुक्त तो होती ही है सर्वमान्य भी हो जाती है। यही कारण है कि दलबन्दीमें पड़े लोग (सुधारक स्थिति पालक और मुखिया शाही वाले) उन सब मसलोंका मुकम्मिल फैसला हमारे वर्णाजी से करानेको राजी नहीं होते हैं, जिनके कारण जैन समाजमें फूटका साम्राज्य छाया हुआ है क्योंकि उन्हें भय बना रहता है कि कहां वर्णाजीकी व्यवस्थाके विरुद्ध हमारा प्रचार निरर्थक न हो जाय ! ऐसे प्रसंगों पर अच्छी तरह समझने वाले विद्वान वर्णाजीको भोले-भाले सीधे-साधे, सच्चे धार्मिक, आदि, खिताबात देकर विषय टाल देते हैं। लोग अपने स्वार्थसे वर्णाजीके नामका उपयोग कर लेते हैं पर उनकी पूरी सम्मतिको कभी नहीं मानते हैं। वर्णाजीके अपूर्व-ग्रभावको सब ही महसूस करते हैं। उनके विरुद्ध सफल आवाज उठाना टेढ़ी खीर है यह भी मानते हैं फिर क्यों उनका पूरा लाभ नहीं उठाया जाता है ! क्यों उनके आदेश नहीं माने जाते ! उत्तर है, जैन समाज संसारका छोटा रूप है, उसमें भी सब शक्तिया और कमिया हैं। इसीलिए तब बहुत बेचैनी होती है जब हम यह सोचते हैं कि पूज्य वर्णाजी अब काफी बूढ़ हो चुके हैं उनके शरीरमें शिथिलता आ रही है, वे हमारा साथ कब तक दे सकेंगे। इनके बाद भी क्या हमारे बीचमें कोई ऐसा प्रभावक नेता है जिसके भाग्यमें ऐसी सर्वमान्यता पड़ी हो। श्री विनेन्द्रके स्मरण पूर्वक प्रार्थना है कि हम सैकड़ों वर्षों तक पूज्य वर्णाजीका सहयोग प्राप्त कर सकें।

सिवनी]—

(श्रीमन्त सेठ) बिरधीचन्द

॥

॥

॥

वर्णाजी केवल जैन समाजकी विभूति नहीं, वे समस्त मनुष्य व जीवमात्रके लिए हैं। मैं जबसे उनको जानता हूं तभीसे आज तक मैंने उन्हें आदर्श, सच्चे व निर्मल विद्यार्थीके रूपमें पाया है। वे सदैव इस खोजमें लगे रहे कि जीव मात्र व विशेषत मनुष्य मात्रका सुख किस मार्गमें है व उसी मार्गको उज्ज्वल व प्रकाशमान बनानेका प्रयास हमेशा करते रहे हैं।

यह तो किसीसे छिपा नहीं कि वे सरलताके सागर हैं आदर्श मनुष्य जीवनके उदाहरण हैं। श्रयोपार्जनके लिए ही मनुष्य बुद्धि उपाजनमें लगा रहता है, जीवन मर घनके पीछे दौड़ता है, मार्ग भूल जाता है, घन भी छल कपटसे उसके आगे आगे भागता है। पर इस घनने वर्णाजीसे तो हार ली

कुत्तीस

मान ली है वह पीछे पड़ता है पर वे उसे मार्गमें ही छोड़ते जाते हैं । कहते हैं उसे ग्रहण करनेमें नहीं परन्तु त्यागमें ही सच्चा कल्याण है ।

भी वर्षाजीके आदेशानुसार मनुष्य वर्गसे यही प्रार्थना की जा सकती है कि सभी सच्चे ज्ञान को प्राप्त करें व त्याग मार्गको अपनायें । जीवन भर प्रवास करके भी मनुष्य सच्चे सुख तक नहीं पहुँच पाते हैं । वर्षाजी कहते हैं कि त्यागको समझो और उसे अपनाओ, सच्चा सुख तुरन्त तुम्हारे पास आ पहुँचे गा ।

गांधीजीने जिस सत्यको ईश्वर कहा है, वर्षाजी उस सत्य और अहिंसाके व्यवहार हैं । वर्षाजीके जीवनने हमें वह सुलभ मार्ग दिखाया है, जिस पर मनुष्य मात्र चरना सील ले तो अपना, अपने समाजका, अपने देशका व सारे संसारका कल्याण करे गा, ऐसी मेरी आस्था है ।

सागर]—

(सेठ) बालचन्द्र मजैया, बी० एस०सी०



पूण्य वर्षाजीके सम्पर्कमें रहकर समाज सेवा करनेमें सबसे अधिक आनन्दानुभव हुआ । मेरे जीवन पर उनके चरित्र और ज्ञानकी अमिट छाप पड़ गयी ।

४० वर्षोंसे अधिक समय व्यतीत हुआ जब कि जबलपुरमें एक कुछ देहधारी किन्तु शुद्ध हृदय तथा आकर्षक मानवसे मित्रनेका शुभ अवसर प्राप्त हुआ । उस मानवकी बोलीमें अपनाने और लुभानेकी शक्ति विद्यमान थी । तैकड़ों भर्त्सकों पत्र लिखकर आत्मसत्य करनेका इनका प्रकार तो अद्भुत है । वे लिखते हैं—“अब तो सर्वत चित्तवृत्ति संकोच कर कल्याण मार्गकी ओर ही लगा देना उचित है क्योंकि मानवीय पर्यायकी सफलता इसीमें है और वही इस पर्यायमें प्रशस्त्यता है जो मोक्षमार्गके द्वारका कपाट खुलता है तथा मूर्च्छाका पूर्णरूपसे अभाव भी यही होता है यद्यपि जैनधर्ममें आश्रम नहीं फिर भी लोकाचार तो है ही ।”

लगभग तीन साल तक शिवालयन्दिरके प्रचार कार्यमें मुझे उनके साथ रहनेका सतत सौभाग्य रहा है । मैंने देखा, कि ‘यशःकीर्ति’ नामकर्म नौकरकी भाँति सदा ही उनकी सेवा करता रहा । मैंने नहीं जाना कि कोई भी व्यक्ति वर्षाजीसे बिना प्रभावित हुए रहा हो । शिवालयन्दिरका ज्येष्ठ सफलताकी ओर ही अग्रसर होता गया, परन्तु दुर्भाग्यवश कई अन्य कारणोंकी वजहसे हमारी आशा फलघटी न हो पायी । उसी दौरानवे कई मधुर प्रसंग आये । एक दिन कहने लगे ‘मैया’ उमरावसिंहने ब्रह्मचारी होनेपर अपना नाम ज्ञानानन्द रखा, मैं मौका पड़ा तो अपना नाम भोजनानन्द रख‘गा’ कैसी सरलता और स्वीकारोक्ति है । तारीफ यह कि भोजन अथवा व्यक्ति आदिका ममत्व उन्हें सँतीस

आत्मानुभवसे विमुख करनेमें कभी भी समर्थ न हो सका । उनका आत्मध्यान सदा वृद्धिगति ही रहा है ।

जब मैं वर्णाजी के बारेमें सोचता हूँ तभी मुझे इस बात पर अटल श्रद्धा होती है कि पूर्वा-पार्षित पुण्य निश्चय ही अपना रस देता है.....नहीं तो इस पंचम-कालमें अजैनके घरमें जन्म प्राप्त व्यक्तिको सच्चा जैनी बननेका सद्भाग्य क्यों कर मिलता, जब कि जैनकुलोत्पन्न व्यक्ति निकटों जैसा हीनाचरण करते दृष्टि गोचर होते हैं ।”

मर्वादाका सुन्दर निभाना तो उनकी अपनी खासियत है ।’ दिगम्बर जैन मुनियोंके प्रति उनकी क्या आस्था है ? इस सामाजिक शंकाका उत्तर क्या ‘हे विभो ! वह दिन कब आवेगा जब मैं भी मुनि होऊंगा ।” उद्गारसे नहीं होता ? आगम-प्रणीत मुनिमुद्राका क्यों न इच्छुक होगा ? और किसीका भी वीतरागताका उपासक व्यक्ति आरमधर्म दिल दुखाकर अप्रसन्न न करने वाला साधु क्यों कर दिगम्बर साधुओंके प्रति सविनय न होगा ।

भगवान् जिनेन्द्रके स्मरण पूर्वक सदा यही भावना भाता हूँ कि पूज्यवर्णाजी चिरायु हो और उनके द्वारा संसारका कल्याण हो ।

सिवनी]—

(सिंधई) कुंवरसेन दिवाकर



पूज्यवर्णाजी जैनसमाजके उन रत्नोंमेंसे हैं जिनका प्रकाश वर्तमानमें ही नहीं बरन सदा ही समाजके नौजवान कार्यकर्ताओंका पथप्रदर्शन करता रहेगा । उनका विमलज्ञान, उनका आदर्श चरित्र और समाजके प्रति उनकी सेवाएँ हमारे लिए अमूल्य देन हैं । अकेले उन्होंने समाजमें जो काम किया है वह सौ कार्यकर्ता मिलकर भी कठिनाईसे कर सकेंगे । परमात्माके ध्यानपूर्वक यही भावना है कि वे चिरायु हो ।

आगरा]—

महेन्द्र, सम्पादक, साहित्य सं०



मुनते हैं पूज्यवर्णाजी महाराजने बड़े बड़े काम करे हैं पर अपने तो अपने परसे सोचत हैं कि वे ‘आधरेकी लठिया’ हैं । अज्ञान और गरीबीके माकूथलमें पड़े हम बुन्देलखण्डीनको वे मतीरा होकर भी सागर से बड़े हैं । ईसे उनके चरणोंमें सैकड़ों प्रणाम ।

वासखेडा]

(से०) मणिकचन्द्र

जय युग के अभिमान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो

(१)

वीर-देशनाका उर में अनुराग लिये हो,
सत्य अहिंसा का प्रतीक वह त्याग किये हो ।
हो धार्मिक अभिवृद्धि निरन्तर उत्सुक साधक
पाप होम के हेतु ज्ञान की आग लिये हो ॥
जय अलभ्य वरदान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय युग के अभिमान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ।

(२)

तुम निश्चय में मग्न; किन्तु व्यवहार लिये हो,
तुम जागृति के नित्य नये स्रोतार लिये हो ।
तुम बिखरे से लक्ष्य-दीन इन बीस लक्ष्य में—
जावन लाने ऐक्यबेषु कतार लिये हो ॥
जय समाज के प्राण ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय युग के अभिमान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ।

(३)

आत्म शक्तिसे सत्त्वर पुनरुत्थान करोगे,
नव विकास का यत्न अरे आह्वान करोगे ।
दर्शन ज्ञान चरित्र इन्हीं के बल पर तुम तो,
मानव की लघुता को आब महान् करोगे ॥
जय समर्थ विद्वान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय युग के अभिमान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ।

(४)

जय जिनके जयनाद ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय सद्गुरु की याद ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ।
जय जीवित स्याद्वाद ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय गणेश परसाद ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ॥
जय गौरव गुण-खान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो,
जय युग के अभिमान ! तुम्हारा अभिनन्दन हो ।

राजेन्द्रकुमार 'कुमरेश' आयुर्वेदाचार्य

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

वर्णीजी महाराजके प्रथम दर्शनका सोभाग्य १९२२ में मिला था। आपकी सारगर्भित सरल वाणी ने हृदय मोह लिया तभीसे मैं तो श्रद्धामें पग गया। सेठ मूलचन्द्र शराफकी पात्रता तथा जताराकी नजदीकीके कारण वरुआसागरमें आपके चरण पड़े। एकान्तमें ध्यान प्रेमी होनेके कारण पासकी छोटी पहाड़ीके भाग्य खुले और शराफजीके धनका कुटीरमें लग कर सदुपयोग हुआ। तथा भोले अशिक्षित, निर्धन, अतएव सबसे ठगे गये इस प्रांतके लोगोंको उनका सचा हिस्सा मिला। यहां मनुष्य मात्रको आपसे सदाचार और शिक्षाकी प्रेरणा मिली है। अतः मैं उनके चरणोंमें श्रद्धा-ज्वलि अर्पित करता हूं।

वरुआसागर]—

(वायू) रामस्वरूप जैन

॥

॥

॥

बाबाजी

आज ७५ वर्षकी उम्रके बाद भी उनमें युवकों जैसा उत्साह है, बालकों जैसी सरलता है, परन्तु वृद्धों जैसा प्रमाद उनके पास लेशमात्र भी नहीं है। उनकी लगन अश्रुत है। वे बक्ता नहीं स्वान्तःसुखाय कार्यकर्ता हैं और हैं, समाजके नेता भी। वह महात्मा हैं। वाणीमें बड़ा नादू जैसा अस्वर है बड़ा चुम्बक जैसा आकर्षण भी है। उनका क्षेत्र प्रतियोगी जैसा सकुचित नहीं। क्या आप्यात्मिक क्या सामाजिक क्या राजनैतिक सभी कार्योंमें लोक संग्रहकी अभिवृत्ति रखते हैं। यदि राजनीतिकी ओर उनका झुकाव हुआ होता तो वे हड़तापूर्वक कार्य करके जैनसमाजका ही कायाकल्प न करते अपितु राजनैतिक क्षेत्रमें विशेष स्थान पाते।

वह दयाकी प्रतिमूर्ति हैं। कपट तो उनको एक नजर भी नहीं देखने पाया है। नियमित और सधे हुए वाक्य ही बोलते हैं। उनके कथनमें वनावटीपनकी गन्ध भी नहीं होती है। उसमें एक प्रेरणा होती है क्योंकि वह उनकी स्वकीय अनुभूतिका सच्चा निखार है। मित्रके प्रति उनकी जहां प्रेम भावना होती है वहीं शत्रुके प्रति केवल उदासीनता रहती है। वे स्वप्नमें भी शत्रुका घुरा नहीं चाहते। कहते हैं “अरे मैया ऐसी कट से पैले आनो इहलोक परलोक निगवै। शत्रुके विनाशकी भावना हमें नहीं करना चाहिए अपितु उग्रको सुत्रुद्धि प्राप्ति की कामना करनी चाहिए। जी से वह भी अनुकूल होके हमें शान्ति दे और स्वयं भी आपतसे मुक्ति पाए।”

दया

आजाद हिन्द फौजकी सुरक्षाके लिए अर्थ-संचयार्थ म० प्रा० के प्रधान नेता दुर्गाशङ्कर मेहता जबलपुर आये हुए थे। एक सभाका आयोजन हुआ, बकाओंके मुखसे उनकी व्यथाको सुन कर चालीस

बाबाजीका हृदय दुःखी हो उठा, अखोंसे दो धूँद आसू टपक पड़े। कड़ाकेकी ठण्ड पड़ रही थी तो भी बाबाजीने तनपर लपटे हुए दो चहरोमें से एक उतारकर आ० हि० फा० के चन्देमें अर्पित कर दिया, दश मिनटके बाद ही वह तीन ह्वार रुपयेमें विक गया। महत्त्वकी बात तो यह थी कि उन्होंने अपने भाषणमें अंग्रेजोंके लिए एक भी कड़ा शब्द न कहकर 'आबाद हिन्द फौजवालोंका कोई बाल बांका नहीं कर सकेगा' ऐसी दृढ़ घोषणा की थी। कैसी दया और आत्म विश्वास है।

सत्यनिष्ठा व दया

धर्ममाता सी० चिरोजाबाईजीने कहा "भैया लकड़ी नईआ, जाओ ले आओ" बाबाजी बाजार पहुँचे, लकड़हारेसे पूछा "भोरी (गढ़ा) कितने देय ।" उसने जवाब दिया "जो समझो सो है दियो मराम"। बाबाजी, "चार आना लेय ।" वह राखी हो गया, घर तक पहुँचानेकी मजदूरी भी दो आने कह दी। घर पहुँचे बाईजी बड़ी नाराज हुईं, 'दो आनेकी लकड़ीके छह आने दे आये, बड़े मूर्ख हो ।' बाबाजीने लकड़हारेकी बकालत की, पर माताजी भी लौकिकताका पाठ पढ़ानेका हरादा कर चुकी थी, एक न पुत्री तीन आने ही दिलवाये। भोजन बना, बाबाजी भोजनको बैठे पर भोजन अच्छा न लगा। बाईजीने पूछा "भैया भूल नईया का, काये नई खात ।" बाबाजीने जवाब नहीं दिया, "अभी आता हूँ, कहकर जल्दी ही बाहर चले गये। उस लकड़हारेको दूँदना प्रारम्भ किया, वह मिला, उसे शेष पैसे दिये और वापस घर लौट आये। बाईजीके पूछने पर स्पष्ट कह दिया कि बाईजी ! लकड़हारेके पैसे देने गया था। मा का हृदय इस सरलता और सत्य पर लौट पोट हो गया।

प्रेम व आकर्षण

गर्मीका समय था पूरव बाबाजी ग्रीष्मशिरिमें प्रवासकर रहे थे। गावमें शुद्ध दूधका प्रबन्ध न था इसलिए एक गाव रखी गयी थी परन्तु वह मरकब्ब थी। घनीके सिवा किसीको भी पास नहीं आने देती थी। लोग उसकी चर्चा कर रहे थे कि इसी बीचमें बाबाजी आ आहुँचे और उन्होंने भी बात सुनी, बोले, चलो देखें कैसे मारती है। लोगोंने रोका, महाराज आप न जायें, परन्तु वह न माने और हाथमें एक पाव किसमिस लेकर उसके आगे पहुँच गये। गावने एकटक दृष्टिसे बाबाजीको देखा और सिर झुका लिया। बाबाजी उसके सिरपर हाथ रखकर खड़े हो गये। लोग चक्किन हो देखते रह गये, मैत्रीपूर्ण हृदयने दुष्ट पशुको सहज ही मित्र बना लिया था। इतना ही नहीं उसने बाबाजीको दूध भी पिलाया तथा महाराजने भी उसे कभी-कदाच मिष्ठान्न खिलाये। पशु भी पशुता भूल सत्ता है यह उस दिन पता लगा जब बाबाजीके चले जानेपर वह वियोगाकुल गाय इधर-उधर रम्हानी फिरती थी ! और अन्तमें बाबाजी की कोठरीके सामने आकर खड़ी हो रही और कई दिन तक घाट इन्तालीस

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

पानी छोड़े रही। सचमुच बाबाजीका प्रेम व आकर्षण विस्मयजनक है। “मैया निवृत्तिमें ही सुख है प्रवृत्तिमें नहीं”।

एक समय बाबाजीने किसी स्थानके लिए एक हत्वार रुपये दानमें लिखवा दिये। रुपये पासमें नहीं। सोचा, लिखवा तो दिये पर देयें कहासे ! कुछ रुपये मासिक भ्रूलके लिए बाईजी देती थीं। बाबाजीने फल लेना बन्दकर रुपये पोस्ट आफिसमें जमा कराना प्रारम्भकर दिया। बाईजीकी नजर अनायासही पास-बुकपर पड़ गयी, पूछा “मैया सरया कायेको इकट्ठे करत हो, का कोउ कर्ब चुकाउने हैं।” रहस्य न छिपा सके। तब बाईजीने कहा “काये तुमसे जा सोई कई है कै दान बिन करो, नई तो फिर छिपाओ काये।” बाबाजीने कहा “बाई जी दान मैंने किया है आपने नहीं। दान अपनी ही चीजका होना चाहिए इसीलिए मैं ये रुपये इकट्ठे कर रहा था। यदि मे आपको बता देता तो आप अपने रुपये देकर मुझे ये रुपये न बचाने देतीं।” सुन बाईजीने आदर्श को समझा और प्रसन्न हुईं। कैसी कीमत कठोर आत्म निर्भरता थी।

सागर]

लक्ष्मणप्रसाद “प्रशांत”

५

५

५

मैं बौद्ध कैसे बना

आजसे प्रायः पन्द्रह वर्ष पूर्वकी बात है। मैं काशी विश्वविद्यालयमें दर्शनका विद्यार्थी था। उन दिनों एक प्रसिद्ध विद्वानका भाषण हो रहा था। सुना कि अगले दिन जैनधर्म पर व्याख्यान होगा। मुझे तो जैनधर्मका कोई ज्ञान न था। किन्तु उस समय अपने धर्मपुस्तक सत्यार्थ-प्रकाशके अमुक समुल्लासमें जैनधर्मके सभी खड न याद थे। विचार हुआ कि उसीके आधारपर कलके भाषणके बाद वक्ताको सभामें परास्त कर बौद्धधर्मका श्रेष्ठ स्थापित करूंगा।

दूसरे दिनके सभापति थे स्वयं आचार्य भ्रुव। प्रारम्भमें उन्होंने वक्ताका परिचय अत्यन्त श्रद्धापूर्ण शब्दोंमें दिया। व्याख्यानको आदिसे अन्ततक बहुत बानपूर्वक सुना। इतना साफ और प्रबल व्याख्यान हुआ कि मुझ आर्यसमाजके सुतर्ककी नोक कहीं न गड़ी। तो भी आर्यसमाजी जुलजुलाहटसे मैंने कुछ छेड़ ही दिया, और जैनधर्मके अपने अज्ञानके कारण मुझे सभामें बेतरह लजित होना पड़ा। सत्यार्थ-प्रकाशकी अपनी प्रामाणिकताका बुरी तरह भंडाफोड़ कराकर मुझे बड़ा क्षोभ हुआ। सुंदर छिपाकर निकल आया। अदेय वर्णीजीसे वह मेरी पहली भेंट थी।

उनके मधुर भाषण और प्रभावशाली सौम्यका आकर्षण इतना अधिक रहा कि चार पांच बयालीस

दिनोंके बाद उनके दर्शनार्थ स्यादाद विद्यालय गया। आर्यसमाजके वर्णाश्रम धर्मपर बात चली। मुसकरा कर उनने पूछा—अच्छा, आप किस वर्णके हैं ?

मैंने कहा—स्वामीजी, मैं जन्मसे तो कायस्थ हूँ। पढ़ लिख कर विद्वान् हो जानेके कारण सिद्धान्तके अनुसार मैं ब्राह्मण हो जाऊंगा।

प्र०—क्या तब ब्राह्मणलोग आपके साथ रोटी-बेटी करनेको तैयार होंगे ?

उ०—वे भले न तैयार हों, किन्तु आर्यसमाज तो मुझे वैसा सम्मान अवश्य देगा।

प्र०—अच्छा, आर्यसमाजमें जो ब्राह्मण हैं क्या वे भी आपके साथ रोटी-बेटीके लिए तैयार होंगे ?

उ०—मैं कह नहीं सकता।

प्र०—तब, क्या आर्यसमाजकी वर्णव्यवस्था केवल बातों हीमें है, व्यवहारमें नहीं ?

वर्णाश्रमसे मिलकर जब मैं विश्वविद्यालय लौट रहा था तो यह खूब अनुभव कर रहा था कि आर्यसमाजका मेरा उत्साह मन्द हो गया था। मेरे मनमें पण हो रहा था—स्वामी दयानन्दजीने अन्य धर्मोंके विषयमें बिना जाने केवल हिसात्मक प्रेरणासे अमुक समुत्साहमें ऐसा क्यों लिख दिया ? क्या यह सत्यकी बात है।

XX

XX

XX

दो वर्षके बाद एम. ए. पास करके मैंने अपनी सेवा गुरुकुल महाविद्यालय (आर्यसमाज) वैद्यनाथधाम (बिहार) की अर्पित की। गुरुकुलका मैं आचार्य बना। आर्यसमाजकी प्रणालीके अनुसार मुझे लोग पण्डितजी कहने लगे। मुझे यह गौरव पाकर बड़ा आनन्द आया—और कुछ नहीं तो आर्यसमाजने मुझे इतना सम्मान तो दिया। आचार्य पदपर रहनेके कारण लोग मेरा भय मानते थे, किन्तु मुझे ऐसा लगा कि ब्राह्मण अध्यापकोंके मेरे प्रति आदर नहीं है। शायद कायस्थ होनेके कारण !!

एक दिन कमरेके भीतरसे सुना गुरुकुलके एक अध्यापक श्री . . . तिवारीजी पुकार रहे थे—श्री, पण्डित डाइगर ! श्री पण्डित डाइगर !!

मैं बाहर आया और पूछा कि यह पण्डित डाइगर कौन है ?

श्री . . . तिवारीजीने गुरुकुलके एक कुत्तेकी ओर इशारा करते हुए कहा—आचार्यजी, यही पण्डित डाइगर है, आर्यसमाजमें सभी पण्डित हैं।

तब, आर्यसमाजकी वर्णव्यवस्था अच्छी तरह समझ गया। वर्णाश्रमकी बातें भूत याद आ गयीं। सिद्धान्तमें तो पहले ही हलचल पैदा हो गयी थी।

१९३३ में फिरसे बनारस आया—संस्कृतमें एम. ए. परीक्षा देने। दूधरे ही दिन स्यादाद तैत्तिलीस

विद्यालय गया। किन्तु यह जानकर बड़ी निराशा हुई कि वर्णीजी काशी छोड़ कर चले गये हैं। मुझे उनके सामने अपनी कितनी समस्याएँ रखनी थी।

जैनधर्म पर वहाँके कुछ अन्य लोगोंसे बात हुई। जानकर बड़ा दुःख हुआ कि भगवान् महावीरके आदर्शके विरुद्ध जैनसमाजमें भी वर्ण भेद अपनी सकीर्णताओंके साथ आ गया है! शताब्दियों तक ब्राह्मण-समाजके सम्पर्कमें रहनेके कारण जैनसमाज की मौलिक शुद्धता पर प्रभाव पड़ ही गया है।

इसी बार सारनाथ गया और बौद्ध-धर्मका अध्ययन करने लगा। 'पालि'के विशेष अध्ययनके लिए लड़का चला गया। वर्ण-भेदको सकीर्णताओंसे सर्वथा मुक्त बौद्ध-समाजने विशेष रूपसे आकृष्ट किया। फिर तो, बौद्ध दीक्षा और उपसम्पदा भी ले ली।

इतने वर्ष पूर्व एक विद्यार्थीसे हुआ वार्तालाप आज वर्णीजीको स्मरण हो आता, किन्तु उसके जीवनकी दशा बदलनेमें उसका बड़ा हाथ है।

काशी विश्वविद्यालय]—

(मिश्र) जगदीश काश्यप, एम. ए.



वर्णीजी

आदरणीय वर्णीजी उन हने गिने महापुरुषोंमेंसे हैं, जिन्होंने अपनी साधना और त्यागसे कुछ ऐसी शक्ति प्राप्त कर ली है कि जो भी उनके सम्पर्कमें आता है, उनसे प्रभावित हुए बिना नहीं रहता। वर्णीजीने किसी विश्वविद्यालयकी ऊँची उपाधि प्राप्त नहीं की पर तप और त्यागके क्षेत्रमें वे जिस उच्चस्थान पर विराजमान हैं, वह विरलको ही मिल पाता है। उनके आदेश पर गतवर्ष जब मैं अहार पहुँचा तो वहीं उनके प्रथम बार दर्शन हुए, पर उनकी आत्मीयताको देख कर मुझे ऐसा लगा, मानों वर्षोंसे उनके साथ मेरा घनिष्ठ परिचय रहा हो।

वर्णीजी बचपनसे ही अध्ययनशील रहे हैं। महावराकी पाठशालामें छः वर्षकी अवस्थामें बालक गणेशने अध्ययनका जो आगोश किया वह आज तक बारी है। स्वाध्यायमें जाने कितने ग्रन्थोंका उन्होंने पारायण नहीं किया होगा। विभिन्न बर्मोंका उन्होंने तुलनात्मक अध्ययन किया है और एक ऐसी उदार दृष्टि प्राप्त की है, जिसमें किसीके प्रति कोई भेदभाव या विद्वेष नहीं।

वर्णीजीकी आकृति और वेशभूषाको देख कर सहज ही भ्रम हो सकता है कि वे अधिक पढ़े-लिखे नहीं हैं। पर उनके सम्पर्कसे, उनके भाषण और शास्त्र-श्रवणसे पता चलता है कि वे कितने गहरे विद्वान हैं। सच यह है कि उनकी विद्वत्ता उन पर हावी नहीं होने पाया है, जैसे कि प्रायः लोगों पर हो जाती है। उनके जीवनमें सहजता है और उन्हें यह दिखानेका जैसे अवकाश ही नहीं कि वे चवालीस

इतने विद्वान हैं। मीठी बुन्देलीमें सीधे-साधे उच्चारणसे जब वे बात करते हैं तो सुननेमें बड़ा आनंद आता है। और बीच-बीचमें अत्यन्त स्वाभाविक ढंगसे 'आए मैया' का प्रयोग करते हैं तो उनकी आत्मीयता एवं आदम्बर हीनतासे ओंता अभिभूत हो जाता है। साधारण बातचीतमें देखिये, कैसे कैसे कल्याणकारी और शिक्षा-प्रद सूत्र उनके मुखसे निकलते हैं—

—आदमी जैसा भीतर है, वैसा ही बाहर होना चाहिए।

—शिक्षाका ध्येय हृदय और मस्तिष्ककी व्यापकता और विशालता है।

—अपनी आत्माको मलिन न होने देना हमारा धर्म है।

—जीवनमें सहजता होनी चाहिए।

शिक्षाके प्रति वर्णाश्रमीकी मनमें अगाध प्रेम है और उनकी हार्दिक आकांक्षा है कि शिक्षाका व्यापक रूपसे प्रचार हो। कोई भी व्यक्ति निरक्षर न रहे। यही कारण है कि उन्होंने अनेक शिक्षालयोंकी स्थापना की है। काशीका स्वादाद महाविद्यालय, सागरका गणेश महाविद्यालय, जबलपुरका वर्णाश्रमकुल तथा अनेक छोटे-बड़े विद्यालयोंकी नाँव उन्होंने डाली है और उनके संचालनके लिए पर्याप्त साधन जुटाये हैं। पर स्मरण रहे, वर्णाश्रमीका ध्येय वर्तमान शिक्षा-अध्यासीके ध्येयसे सर्वथा भिन्न है। आजकी शिक्षा तो आदमीको बहिर्मुखी बनाती है। ऊंची डिग्री पाकर आदमी नौकरी, भौतिक ऐश्वर्य और सांसारिक वैभवकी ओर दौड़ता है और उन्हींके पीछे भटक कर अपनी जीवन-सीला समाप्त कर देता है; पर वर्णाश्रमी उस शिक्षाको कल्याणकारी मानते हैं जो आदमीको अंतर्मुखी बनाती है, जिसमें अपनेकी और अपने आत्माको पहचानने की शक्ति है और उसके विकासके लिए आदमी निरंतर प्रयत्नशील रहता है। अहारमें बातचीतके बीच उन्होंने कहा था, "मैया ! हम तो चाहते हैं कि दुनियाका सुख-दुख आदमीका अपना सुख दुख बन जाय और आदमी स्वार्थ लीप्त होकर अपना ही लाभ-लाभ न देखे।" इस एक वाक्यमें शिक्षाका ध्येय अस्छी तरह स्पष्ट हो जाता है। और यह वर्णाश्रमीका कोरा उपदेश ही नहीं है इसे उन्होंने अपने जीवनमें उतारा भी है। मेरा चित्त यह सुन कर गद्गद हो गया कि अहार आते समय मार्गमें एक जकरत भरे भाईको उन्होंने अपनी चादर यह कह कर दे दी थी कि मेरा तो इसके बिना भी काम चला जाय गा, लेकिन इस भाईकी जाड़ेसे बचत हो चायगी।

चौहतर वर्षकी आयुमें वर्णाश्रमीका स्वास्थ्य और उनकी स्फूर्ति किसी भी युवकके लिए स्तुहणीय हो सकती है। उनमें प्रमादका नाम नहीं और उनके गठे और चमकते शरीर, भरी हुई आँखें और उजल ललाटको देखकर प्राचीन ऋषियोंका स्मरण ही आता है।

वर्णाश्रमीकी सबसे बड़ी विशेषता उनकी सरलता, साच्चिकता और आत्मीयता है। वे सबसे समान रूपासे मिलते हैं और छोटे बड़ेके बीच भेद करना उनके स्वभावकें विपरीत है। अहारने हम

पंतालीस

लोग जब चलनेको हुए तो दोपहरका एक बज रहा था । वर्णीजी स्वाध्याय समाप्त करके हमारे साथ हो लिये । मैंने कहा—आप विश्राम कीजिए । बोले, “नहीं जी, चलो थोड़ी दूर तुम लोगोंको पहुँचा आऊँ” और कोई मील भर हम लोगोंके साथ आये बिना वे नहीं रह सकें ।

आजकलके दो भयकर रोग पद और प्रतिघ्राके मोहसे वर्णीजी एक दम मुक्त हैं । जहाँ कहाँ जाते हैं वहीं साधन जुटाकर कोई शिस्त अथवा अन्य जन—सेवी सस्था खड़ी कर देते हैं और बिना किसी मोह या लिप्साके आगे बढ़ जाते हैं । जिसने समूची नसुंधराको स्वेच्छा पूर्वक अपना कुटुम्ब मान लिया हो, वह एकसे बच कर क्यों बैठेगा ।

वर्णीजीको प्रकृतिसे बड़ा प्रेम है और यह स्वाभाविक ही है । बुन्देलखण्डकी शस्य श्यामला भूमि, उसके हरे भरे वन, ऊँचे पहाड़, विस्तृत सरोवर और सतत् प्रवाहित सरिताएँ किसी भी शुष्क व्यक्तिको भी प्रकृति प्रेमी बनासकती है । इसी सौभाग्यशाली प्रांतको वर्णीजी को जन्म देनेका गौरव प्राप्त हुआ है । अहारके लम्बे-चौड़े महासागरके बाधपर जब हम लोग खड़े हुए तो सरोवरके निर्मल जल और उसके हृदयगर्दी हरी-भरी पहाड़ियों और बनोको देखकर वर्णीजी बोले, “देखो तो कैसा सुन्दर स्थान है । सब चीज बना लोगे, लेकिन मैं पूछता हूँ ऐसा तालाब, ऐसे पहाड़ और ऐसे वन कहाँसे छाओगे ? ”

बुन्देलखण्डकी गरीबी और उससे भी अधिक वहाँके निवासियोंकी निरक्षरताके प्रति उनके मनमें बड़ा जोश और वेदना है । प्रकृति अहा इतनी उदार हो, मानव वहीं इतना दीन हीन हो, यह घोर लज्जाकी बात है इसीसे जब लोगोंने उनसे कहा कि बुन्देलखण्डकी भूमि और वहाँके नर-नारी अपने उद्धारके लिए आपका सहारा चाहते हैं तो इसरीको छोड़ते उन्हें देर न लगी, वे बुन्देलखण्डमें चले आये और उसकी सेवामें जुट गये ।

वर्णीजीका पैदल चलनेका नियम है । बड़ी-बड़ी यात्राएँ उन्होंने पैदल ही पूर्ण की हैं । शिखरजीकी छात ही मीलकी यात्रा पैदल करना कोई हसी-खेल नहीं था; पर वर्णीजीने बिना किसी हिचकिचाहटके वह यात्रा प्रारंभ की और पूरी करके ही माने ।

जिसने अपने स्वार्थको छोड़ दिया है, जिसे किसीसे मोह नहीं, जिसकी कोई निजी महत्वाकांक्षा नहीं, उसका लोगोपर प्रभाव होना कोई आश्चर्यकी बात नहीं है । जैन तथा बौद्धोंके समानपर आज वर्णीजीका जो प्रभाव है, वह सर्व विदित है । उनके इस प्रभावका लाभ उठा कर यदि कोई ऐसा व्यापक केन्द्र स्थापित किया जाय जो समस्त राष्ट्रके आगे सेवाका आदर्श उपस्थित कर सके तो बड़ा काम हो । ऐसे छोटे-छोटे केन्द्रोंका भी महत्व कम नहीं है और हमारे राष्ट्र-पिता महात्मा गांधी तो स्वयं इस बातके पक्षपाती थे
 छियालीस

कि एक ही स्थान पर सब कुछ केन्द्रित न करके भारतके सात लाख गावोंको आत्म-निर्भर और आत्म-पूरित बनाया जाय ।

वर्षाजी शतजीवी हों और उनके द्वारा भारतके कोटि-कोटि जनको आत्म-विकास और सेवाकी प्रेरणा मिलती रहे ।

७।८, दरियागंज दिल्ली]—

यशपालजैन, वी० ए., एलएल, वी०

॥

॥

॥

सागरमें आयी एक लहर

विद्वर विलियमके समान,
विद्या सीखी जिस योगी ने ।
फिर खोले विद्यालय अनेक,
जिस न्याय-धर्मके भोगीने ॥

आया है वही गणेश इधर ।

सागरमें आयी एक लहर ॥

थे गये मेघ बन सागरसे,
ईसरी मरुस्थलमें बरसे ।
कर दिया वहां पर हरा भरा,
पर सागरके जन थे तरसे ॥

देखा तब उनने तनिक इधर ।

सागरमे आयी एक लहर ॥

थे सात बरस जब बीत गये,
मनमें हिलोर उनके आयी ।
चल दिये यहां को पैदल ही,
जनता उनको लेने धायी ॥

हर्षित हो उठे बुढ़ेला नर ।

सागरमे आयी एक लहर ॥

—सूरत]—

—कमलादेवी जैन

सैंतालिस

श्रीगणेशप्रसादजी वर्णीके दर्शनका प्रथम प्रभाव

मंजोला कद, दुबला पतला शरीर उसपर लगी थी और भगुवा रंगका एक चहर, घुटा हुआ सिर, ठभरा हुआ मस्तिष्क, लंबी नुकीली नासिका, घबल दन्त-पंक्ति, सुन्दर सावला वर्ण । ऐसे ७२ वर्षके बूढ़े महापुरुषके उन्नत ललाट तथा नुकीली लम्बी नासिकाके सम्मिलनके आजू बाजू, यदि कोई अत्यन्त आकर्षक वस्तु है तो वे हैं, छोटी छोटी मोनसम दो आवदार आँखें । इन आँखोंसे जो विद्युत स्फुलिंग निकलते हैं वह मानव को अपनी ओर सहसा आकर्षित किये बगैर नहीं रह सकते, और तब प्रथम दर्शन ही में पुरुष इस महापुरुषसे प्रभावित हो उसके अत्यन्त समीप खिंचा चला जाता है । तभी तो क्या बालक, क्या बृद्ध क्या युवक और क्या युवती अर्थात् प्रत्येक स्त्री-पुरुष वर्णोंकीसे एक बार, यदि अधिक नहीं तो बारतालापका लोभ संवरण नहीं कर सकता ।

विगत ग्रीष्म ऋतुमें इस डेढ़ पसलीके महापुरुषके प्रथम दर्शनका लाभ-जिसकी चर्चा बाल्यकालसे सुनता चला आता था—प्राप्त हुआ । प्राथमिक प्रभावसे हृदयमें 'वास्तवमें यह कोई महान् व्यक्ति होना ही चाहिये' भाव सहसा उत्पन्न हुआ । चाहे उस महानताकी दिशा जो कोई और चाहे जैसी हो, अच्छी अथवा बुरी ।

वे चमकीली नन्ही नन्ही आँखें कह रही थीं, इन छोटी छोटी आँखोंने ही विषय वस्तु स्वरूपके अन्तस्त्वमें प्रवेश कर आत्माको पहचाना है ; महान बनाया है । आज ७२ वर्षके अनन्त परिश्रमका फल है, अत्यन्त सरल, मृदुभाषी, अन्तर्मुखी, अध्यात्म प्रवका पुरुष श्री १०५ गणेशप्रसाद वर्णी ।

ऐसा प्रतीत होता है कि वह पुरुष पुंगव महान ही उत्पन्न हुआ है, । केवल किसी उस दिशाने जिसमें वह लगा है उसे महान नहीं बनाया है । वह जित किसी भी दिशामें जाता महान ही होता । इनकी आँखोंमें जो सरलता खेलती है उसका स्थान यदि क्रूरता ले पाती तो वैराग्यबन्ध विरोध और विवादसे भागनेकी वृत्ति की अगह मिट जाने की प्रकृति पड़ती तब यह संसार का बड़ा भारी आधिभौतिक निर्माता या ढाकू अथवा पीढ़क होता अर्थात् जिधर छुटता उधर अन्तिम श्रेणी तक ही जाता, परन्तु जिस ओर इनकी दृष्टि है उसने इन्हें महान नहीं, महानतम बना दिया है । आज संसारको राजनीति नहीं, धर्म-नीतिकी आवश्यकता है । पदार्थ विज्ञानकी नहीं आत्म विज्ञानकी आवश्यकता है । वास्तविक धर्म उन्नति—आत्मोन्नतिके विनाय आज की दुनिया प्रत्येक दिशामें अधिकसे अधिक उन्नति कर चुकी है, और आगे बढ़नेकी कोशिशमें है । फिर भी संसार संतप्त है, दुःखी है । एक महायुद्धके पश्चात् दूसरा महायुद्ध । फिर भी शान्ति नहीं, चैन नहीं । क्यों ! इसी शान्ति प्राप्तिके अर्थ पुनः तीसरे महायुद्ध की आशंका है । क्या अद्वैतलिख

आगसे आग कभी बुझती है। अब संसार के लोग जो बहिर्मुख हो रहे हैं, बाह्य साधन सामग्री ही में सुख मान कर उसके जुटाने का अहिर्निश प्रयत्न कर रहे हैं उससे क्या शान्ति मिली ? नहीं, फिर दुनिया जो सच्चे सुखका रास्ता भूल कर पथ भ्रष्ट हो चुकी है उसे सुपथ पर लाना होगा। वह रास्ता है धर्मका, आध्यात्मका। इसी प्रकाशको देनेके लिए गणेशप्रसाद बर्वाँकी ज्योति प्रगट हुई है। जो स्वयं आध्यात्मिक आनन्दमें सराबोर हैं वही दूसरोंको उस ओर अप्रसर कर सकता है। जो स्वयं प्रकाशमान नहीं वह दूसरोंको क्या प्रकाशित करेगा ?

किशोरावस्था ही तो थी। एक लकड़हारे से लकड़ी की गाड़ी ठहरायी कुछ अधिक मूल्यमें। धर्ममातलने जब कीमत सुनी, तो कहा कि 'भैया ठगे गये'। इन्हें लगा कि इसे जो अधिक दाम दिये हैं वह 'येन केन प्रकारेण' बखल करने चाहिए। वह गाड़ीवाला जब खाली कर चुका तब आपने कहा 'तैने पैसे अधिक लिये है, लकड़ी चीर कर भी रख, नहीं तो उठा अपनी गाड़ी।' गरीब गाड़ीवान कुछ ही पैसे अधिक मिलने पर भी, वह कह न उठा सका कि गाड़ी फिर भरवा और वापस ले जाता। उसने कुल्हाड़ी उठायी, जेठकी गरमीके दोपहरका समय, पसीने से लथपथ हो गया तो भी लकड़ियाँ चीर कर उतने ही पैसे लेकर चला गया।

ध्यान आया "मैंने बहुत गलती की। जब ठहरा ही लिया था तो उससे अधिक काम नहीं लेना था। चार आठ आने ही की तो बात थी, बेचारा भूखा प्यासा चला जा रहा होगा।" ऊट एक आदमीके लायक मिठाई और चिराईके पैसे ले उस रास्ते पर बटे जिससे लकड़हारा गया था, ढूँढ़ते चले चिलचिलाती धूपमें। एक मीलके फासले पर वह मिला, कहा "भैया हमसे बड़ी भूल भई जो हमने तुमसे लकड़ी चिरायी और भूखा रखा। लो वा मिठाई खाओ और चिराईके दाम लो।" उस भोले भालेकी यह सब देखकर लगा कि वह इस लोकमें नहीं है। लकड़ी बेचनेके साथ साथ उर्ध्व। दामों पर लकड़ी चीरना, ठहराये दामोंसे कम दाम पाना, थोड़े दामों पर अधिक मूल्यकी लकड़ी बेचना, लकड़ी घरमें रख देनेके साथ साथ घरका और काम करना, आदि साधारण बातें थीं। उसने इनके चरण छुए और कहा, 'अपन ऐसे चिल्लाटेके बाममें इतनी दूर काय आये ? रोवई करत पण्डत लू अपनने कान सी नई क्यादती करी हती। वस, मैं सब पा गओ।' परन्तु पण्डित न माना, जब उसने वह मिठाई और पैसे ले लिये तभी शान्ति और निश्चिन्ता की वास ली।

साधारण पुरुषकी जो कमजोरी होती है वह यदि महापुरुषमें हो तो वह उसका गुण हो जाती है। संसारमें रहते हुए भी संसारमें न रहने वाला वह महान पुरुष जलमें कमलके समान संसारने अलित है। इसीलिए तो विरोध और विवादका मौका नहीं आने देता, और उस रास्ते पर आगे आगे बढ़ा जा रहा है जिसे पूर्ण कर वह "वह" ही रह जायगा। आत्मानन्दकी ज्योति विरेग्ना हुआ उनबास

यह महान आत्मा जब विहार करता है, तो 'यत्र तत्र सर्वत्र' ही जन समूह इसकी ओर खिंचा चला आता है। तब यह आत्मा उन्हे ज्ञानका दान देकर, जानस्तम्भ (विद्यालय पाठशाला) वहा स्थापित कर आगे बढ़ जाता है। जिसके प्रकाशमे लोग अपना मार्ग खोजे और आगे बढ़ें। लोग कहते हैं वर्णोजी अस्थिर हैं, कोई एक कार्य पूर्ण नहीं करते। यह सस्था खुलवा, वह सस्था खुलवा, इस कार्यके लिए भी हा, और उस कार्यके लिए भी हा, पर पूरा कोई भी कार्य नहीं करने। परन्तु यही तो उनकी विशेषता है। जिसने ससार छोड़नेकी ठान ली है तथा जो उसे पूर्ण रूपेण त्यागनेके मार्ग पर अग्रसर हो रहा है वह एक स्थान पर एक सस्थासे चिपटा कैसे बैठ रह सकता है? उसे तो आत्मव्योति जो उसने प्राप्त की है उसे ही लोगोको देते देते एक दिन उसी व्योतिमय ही हो जाना है।

सिवनी]—

सुमेरचन्द्र कौशल बी. ए., एलएल० बी

ॐ

ॐ

ॐ

गुरु गणेश

(१)

री ? अरी लेखनी तू लिख दे
मेरे गुरु की गुरुता महान्,
चित्रित कर दे वह सजग चित्र
जिसमें उनकी प्रमुता महान् ॥

(२)

ओ ! दृढ़ प्रतिज्ञा, ओ सन्यासी
ओ आर्षमार्ग के उन्नायक,
ओ विश्व हितैपी, लोक प्रिय
ओ आदि भारती के गायक ॥

(३)

वात्सल्य-मूर्ति सच्चे साधक
ओ नाम मात्र अंशुल धारी,
ओ भूले युग के मान - पुरुष
जन-मन - में समता संचारी

स्या० दि० जैनविद्यालय]--

(४)

तुम नहीं परिस्थिति के वश में
तुमने ही उसको किया दास
अपमानों अत्याचारों में
पल कर तुमने पाया प्रकाश

(५)

सान्त्वना पूर्ण तेरी बाणी
भावब मानस की परिचित सी
कुछ कह देती समझा देती
सत्य दर्शाती परिमित सी ॥

(६)

मानस-सागर कितना निर्मल
है राग द्वेष का लेप नहीं
तुम निःसंकोची सत्य - प्रिय
है लक्ष्य तुम्हारा वेश नहीं ,

(वि०) रवीन्द्र कुमार

मानवताका कीर्तिस्तम्भ

मैं वर्षाबीको सन् '१४-१५'मे नन्हुलाल जी कंड्याके यहा एक प्रौढ़ विद्यार्थी तथा पण्डितके रुपमें कभी कभी देखता था। जैन समाजकी उन पर उस समय भी श्रद्धा थी किन्तु सभ्यतः केवल एक ज्ञानाराधक विद्वानके रूपमें। सन् '२४-२५' मे जब कि परिवार समाजके सागर अधिवेशनमे मुझे बोलनेका सौभाग्य वर्षाबीकी कृपाके कारण प्राप्त हो सका था तब विषयके सम्बन्धमे पूछे जाने पर मैंने कहा कि 'मैं जैनधर्मका अकिञ्चन विद्यार्थी हूँ, विषय मैं क्या बताऊँ ?' तथापि आपने १५ मिनट बोलनेका अवसर दिया था। मुझ पर उस कृपाने जो प्रभाव किया वह मैं भुला नहीं सकता।

आज वर्षाबी केवल जैन समाजकी ही विभूति नहीं है, यद्यपि जैन समाजका श्रेष्ठ भार उनके भाला प्रदेश पर अंकित है। अजैन कुटुम्बमें जन्म लेकर उनके द्वारा व्यवहार जैनधर्मने कूपमण्डूकत्व को त्याग दिया। उनकी और देखकर जैनी कौन है इस भावनाकी एक स्पष्ट रूप-रेखा गैरजैनी व्यक्तिके हृदयमेंभी अंकित हो जाती है। आजकी जैन समाजकी संकुचित भावना उनकी और देखने मात्रसेतिरोहित हो जाती है और मानव समझता है कि जैनधर्म वास्तवमें मानवताके हृदयको संकुल कर सकता है।

यह पुण्य कमाया जैन समाज तथा अजैन समाजने क्रमशः अपने एक छोटेसे लालको लेकर और एक महानताके सिंहासनपर बैठा कर। कौन कह सकता है कि वर्षाबी आज मानवताकी जिस तह तक पहुँच पाये उसका कारण, किसी भी रूपमे सही उनका जैन समाजके बाहरका प्राथमिक विचरण नहीं ही है ! जहा रहते हुए उन्होंने कल्पना की होगी कि जैन-तत्त्व किस तरह सर्वोपकारक हो सकता है। इस दृष्टिसे वर्षाबी जैन तथा अजैन समाजके बीचकी एक कड़ी हैं जिनमें दोनों धर्मोंकी महानता खिल उठी है।

वर्षाबी तपस्विनी चिरौंजावाईके मूर्तिमान् स्मारक हैं। उनके त्याग विद्याव्यासंग और संपत्तिके सदुपयोगकी भावनाने वर्षाबीमें अमरता पायी है। 'स्वयंशुद्ध जैन' पर व्यय की गयी रकमने अतिकृतज्ञ प्रतिमानवका जन्म दिया है।

आजके पैदल यात्रा करने वाले उस परिवारवाले के मुखपर न केवल जैनधर्मकी विद्वत्ता अंकित है किन्तु दुःख दलित मानवताकी कसम भी विराज रही है। मारी सामारिक निम्न प्रवृत्तियों से सन्यस्त इस यत्तिकी उदात्त वृत्तिवा अग्रहाय मानवताके आर्त चीत्कारने प्रति सदा सद्गुणवृत्तिसे सुसज्जित होती हैं और यथाशक्ति मार्ग दर्शन करती हैं। आजके युगमें वैरागियोंका उपयोग लोचरिनाथ देहा दोना चाहिए इसके आप मूर्त रूप हैं।

आपके आजके प्रवचनोंमें जैनधर्मकी पारिभाषिक शब्दावलीका घटाटोप नहीं किन्तु सीधे रूपसे मानवके भीतर खिरकर बैठने वाली वह सरस वाणी है जो महान आत्माओंका भूषण रही है। उन सीधे और गवई शब्दोंमें न जाने कैसा जादू है ? किन्तु समयकी पुकारभी उसके साथ ही वहा विराज रही है। मन्दिरों तक ही धर्मको सीमित रखने वाले जैनी क्या समझें कि जैनधर्म कितना महान है और उसकी महानता समझाने वाला भी कितना महानतम है। जैन समाजकी उदारताके 'प्रसाद' में हिन्दु समाजका मंगलमय 'गणेश' भी अपने आपमें विराजमान हो सका है।

हम देखते हैं कि आपके अंग प्रत्यगसे प्रतिध्वनित होने वाली भारतीयता जैनत्वकी धारामें गोता लगा कर कैसी निखर उठी है, काग जैनी ही नहीं भारतीय भी इस समन्वयको समझते और बनते उसके अनुरूप। तो पू्व राष्ट्रपिताका स्थाद्वाद प्रेरित 'सर्वधर्म समानत्वम्' केवल प्रार्थनाका पद न रह जाता।

सागर]—

बी एल सराफ, बी. ए., एलएल. बी

॥

॥

॥

स्मृतिकी साधना

“संसारमें शान्ति नहीं। शान्तिका मूल कारण आत्मामें पर पदार्थोंसे उपेक्षा भी नहीं हम लोग जो इन्हे आत्मीय मान रहे हैं इसका मूल कारण हमारी अनादि कालीन वाचना है। यदि मानव ऐसे स्थान पर पहुँच गया तो, एक आदमीके सुचारमें अनेकोंका सुचार है। दृष्टि बदलना चाहिए। यही तो सुचारका फल है।

“मेरा यह हृदयतम अद्भुत है, कि कल्याणका प्रारम्भ आपमें ही होता है ... उसी समय जो कालादि होते हैं उन्हें निमित्त कारण कहते हैं। श्री आदिनाथ भगवानके अन्तरंगसे मूर्च्छा (लोभादि) गयी, निमित्त मिला नीलाञ्जनाकी आयुके अन्त होनेका। इसी प्रकार सर्वत्र व्यवस्था है। यदि इस हीन दशापन्न प्रान्तका उदय अच्छा होना होगा, तब इस प्रान्तकी मानव समाजके भी सद् अभिप्राय हो जावेंगे। अन्यथा ९९ का फेर है ही-रहेगा और प्राय था।”

उक्त पंक्तियाँ पूज्य वर्णाजीने एक पत्रमें लिखी हैं। पत्रकी प्रत्येक पंक्ति स्व-पर कल्याणकी भावनासे ओत-प्रोत है। आत्मोद्धारकी गहरी निष्ठा और अनुभूतिके साथ साथ जगतके मार्ग-निर्दर्शनकी स्पष्ट क्लृप्त भी मिलती है। उनकी लेखनी और ओजमयी सरस भाषामें सदैव यह उत्कट इच्छा निहित रहती है कि संसारके समस्त प्राणी सच्चे मानव धर्मका अनुसरण कर आत्मकल्याण करनेके साथ साथ संसारके समस्त दिग्प्रान्त मानव समाजका भी उद्धार करें।

बावन

वर्षाजी लोकोत्तर पुरुष हैं। उनका सम्पूर्ण जीवन साधनामय रहा है। वे मुमुक्षु हैं। उनके जीवनपर जैन संस्कृति और दर्शनकी गहरी छाप है। अध्यात्मवादके वे अपनी कोटिके एक ही पण्डित हैं। उत्तरोत्तर साधनाके विकास और चरम उत्कर्षको विशासने, उन्हें मानवके अत्यधिक निकट ला दिया है। उनकी सतत ज्ञान पिपासा कभी विराम नहीं लेती। वह उनके जीवनकी चिर-सगिनी हैं। यही कारण है कि उनमें मानवताके समस्त गुणोंका अग्रतिम सामञ्जस्य भूतिमान हो उठा है। उदारशील, प्रचारकार्य, शिक्षा संस्था स्थापन एवं द्रव्य संग्रह जैसी उनकी बाह्य क्रियाओंकी पृष्ठभूमिमें, उनका विशुद्ध ब्रह्मचर्य-जन्य तेज, हृदयकी शालीनता, असीम सरलता परोपकारी वृत्ति, पतितपावनताकी उच्चाभिलाषा और युक्तियुक्त मिष्ट संभाषण जैसे आकर्षण गुण चमक उठे हैं। ये ही उनके जीवनको इस आदर्श स्तर पर ले आये हैं। ये सम्राट् भरतके समान सौक्तिक-व्यवहारिक कार्योंमें प्रवृत्त रहते हुए भी उससे अलित हैं और हैं आत्मोद्धारके प्रति सदैव जागरूक और सचिन्त। वे अन्तरङ्गमें प्रभाव या भावुकतामें बहनेवाले जीव नहीं हैं। उनकी सरल किन्तु सूक्ष्म वीक्षण की दृष्टि किसी भी व्यक्तिके मनोभावोंको परखने या वस्तुस्थितकी गहराईमें पटुचनेमें जरा भी विश्राम नहीं लगाती। उनका विशाल हृदय दरिद्र, दुःखी, छुपार्त, पीडित, दलित, तिरस्कृत, पतित और असहायोंके लिए सतत सवेदन-शील है। इन्हें देखते ही वह द्रवित हो उठते हैं और हो जाते हैं अत्यन्त व्याकुल। कष्ट निवारण ही उन्हें स्वल्प कर पाता है। भारतीय प्राचीन श्रमण संस्कृति और मानव धर्मके यथार्थ दर्शन इनमें ही मिलते हैं।

भीषण परिस्थितियोंमें जीवन निर्वाह कर आपने जो शिक्षा प्राप्त की उसीका यह सुफल है, जो आज हम भारतवर्षमें वीथी शिक्षा संस्थाओंको फूलते फलते देख रहे हैं।

उनकी वाणीमें जो मिठास और प्रभाव है उसका वैज्ञानिक मूल कारण है अन्य प्रान्तोंमें रहनेके बाद भी अपनी मधुर मातृभाषा-सुन्दरलक्षणीका न छूटना। विशाल शिक्षाके क्षेत्रमें जब अपने पदार्पण किया तब उनके कण्ठमें जन्मभूमिकी वाग्देवीका निश्चित निवास हो चुका था। इस हृदय सत्कारने उनकी जन्मजात मीठी बोलीके रूपको नहीं बदलने दिया और चूड़ान्त प्रतिभा सम्पन्न होकर जब वे ससार के सामने आये तो सहज ही वह सरल भाषा मुखसे भरने लगी।

वर्षाजीने एक रावबोगीकी तरह पटा लिखा है। उनके रहन-सहन और भोजनका माप-दण्ड सदा काफी ऊंचा रहा है। इस सम्बन्धमें अगणित जनश्रुतियां हैं। आपको साधारण भोजन-पान और वेशभूषा कभी नहीं रुचा। वार्डजी अचिक्ल रूपसे उनकी वृत्तिके लिए सदैव साधन सामग्री जुटानेमें तत्पर रहें और वर्षाजीकी भावनाएं सदैव कट चढ़कर सामने आयां। वार्डजी व्यवहार कुशल था। इसी लिए बढ़िया चावलोंको दूधमें भिगो कर बादमें पकाती थीं, तो भी "वार्डजी तिरपन

उस दिनका चावल बहुत सुस्वादु था" यह सुनकर भी ऊबती न थी। नहुमूल्य शाल दुशालों, रेशमी दुपट्टों, चादरों, रेशमी साफों, कुत्तों और झंगूटियोंको अनायास किसी गरीब वाचकको देखकर वहीं वहीं दे देनेकी तो न जाने कितनी घटनाएँ हैं। यह प्रवृत्ति आज भी उनमें बनी हुई है।

हरिपुर ग्राममें ५० ठाकुरप्रसाद द्विवेदीजी के पास पढ़ते थे। एक बड़ बुद्धि ब्राम्हण विद्यार्थी साथ था। पठन-पाठनसे ऊब कर और विद्यार्थी जीवनसे अपना और किसी प्रकार पिण्ड छूटता न देखकर, उसने एक दिन कहा—“पढ़नेमें क्या रखा है! दोनों जने गंगाजीमें डूबकर कष्टप्रद जीवन समाप्त कर दे और तमाम भूभट्टोंसे मुक्ति पा लें।” वह वर्णाजीका अनन्य मित्र था। सलाहको कोई मानसिक कष्ट न हो अपनी इस दयाव्र-वृत्ति और वन्द्यत्व भावसे वे उसके प्रस्तावसे सहमत हो गये। दोनों व्यक्ति गुप्त गुप्त एक इश्का करके सूझी आये। मनमें उठते हुए नाना विकल्पों और भयने ब्राम्हण विद्यार्थीको हठसे पीछे ढकेल दिया और वह छिपकर वर्णाजीको सांता छोड़ कर न जाने कहा चम्पत हो गया।

सुबह उठते ही मित्रको गायब पाकर मनमें आया ‘भला गुन्डेवको अपना मुँह कैसे दिखाता। क्योंकि बहासे बिना आज्ञाके भागकर जो आये थे। यदि गये तो बहुत लज्जित होना पड़ेगा और जो भी सुनेगा वह भी उपहास करेगा। इस हसी ठिठोली और शर्मनाक स्थितिसे तो अब कायोत्सर्ग ही भला। इसी उधेड़-धुनमें मल्ल हम गंगा घाट पर चले गये।’ अंटीके पचास रुपये और सारे वस्त्र घाट पर रख दिये और नग्न होकर आबखकी गंगामें कूद पड़े। आधा मील बहनेके बाद होश आया कि पैर पानमें चला रहे हैं। गंगाका दूसरा किनारा पास दिखायी पड़ा तथा वे पानी काटते हुए उस ओर पहुँच गये। खड़े हुए तो अपनेको नग्न देख कर शर्म मालूम हुई। उसी प्रकार बाटकी तरफ लौट पड़े। बीचमें तीव्र धाराओंको पार करना शक्तिसे बहर था। “मैं धाराको न काट सका और वहीं पानीमें गुटके खाने लगा। जीवन और मरणके हिडोलोंमें झूलते हुए मुझे एक मल्लाहने देख लिया और साबुकी डूबता समझ मुझे सहारा देकर अपनी नौकामे चढ़ा लिया। मैं बकान और घबड़ाहटसे अचेत सी अवस्थामें घाट पर पहुँचा। देखा वस्त्र सब यथास्थान रखे हुए हैं। चित्तमें वह विचार आया कि कर्म-रेखाएँ अमिट हैं, किसी के कुछ करनेसे क्या होता है। जो होनहार और भवितव्य है वह होकर ही रहता।” इस प्रकार लोक शास्त्रसे वचनेकी भावना तथा भावुकताके पूरमें वर्णाजी ने ‘पूर्वोपावर्तित कर्म अपरिहार्य हैं, भाग्य साथ नहीं छोड़ता’ इस अडिग आस्थाको पाया। किन्तु इस सकल्पने उन्हें पुरुषार्थसे विरत नहीं किया। वे पुरुषार्थ करते हैं और विश्वास रखते हैं कि पुण्योदय होगा तो इच्छित कार्य अवश्य ही होगा। इसीलिए तो लिखा था “यहा लोग नाना प्रकारसे रोकनेकी चेष्टा कर रहे हैं। मैं प्रकृतिसे जैसा हूँ आप लोगोंसे छिपा नहीं। जो चाहे सो मुझे बहका लेता है। मैं अन्तरंगसे तो कटनी आना चाहता हूँ। जलपुर और सागर दो इस मार्गमें प्रतिबन्धक हैं, शरीरकी शक्ति इतनी प्रबल नहीं जो स्वयं आ सकूँ। देखे कौन सा मार्ग निकलता जीवन

है—मेया, संसार विडम्बनामय है और हमारी मोह लहर ही हमें इन ऊफणोंमें डलता रही है। सबसे उत्तम मार्ग स्वतंत्रवृत्ति होकर विहार करनेका था, परन्तु वह परिणाम भी नहीं और न शारीरिक शक्ति भी इस योग्य है। अन्यथा इस मध्यम मार्गमें कदापि जीवन व्यतीत न करता। पराधीनताके सहश कष्ट नहीं। मेरा (५० जन्ममोहन लालजी को) इच्छाकार तथा अपनी माताजीको दर्शन विशुद्धि”

गणेश वर्णा

यह पत्र गुरुदेवकी आत्माका चित्रपट है। उनमें कुछ वैयक्तिक कमजोरियां भी हैं। उनमेंसे एक तो जिसने जैसा कहा उसकी हा में हां मिला देना। दूसरी है व्यवस्था शीलताका अभाव। किन्तु वास्तविक वस्तु स्थिति पर विचार करने से भली भांति समझमें आता है कि उनमें अपनी कोई त्रुटि नहीं है। किन्तु वह भी 'लोक हिताय' है। वे अपने द्वारा कभी किसीको झुंझ या व्याधित नहीं करना चाहते। जो व्यक्ति उनके एक बार भी निकट सम्पर्कमें आ जाता है वह उनका स्नेह भाजन बन जाता है। फिर वह उनके प्रति अपनी अत्याशक्तिसे उनसे सदा धर्मज्ञान लाभ और मार्ग दर्शन मिलता रहे, इस लोभसे उनके मार्गमें बाधक बन जाता है तथा समाजके लाभकी दृष्टिको भूल जाता है। गुरुदेव इतने संकोच शील हैं कि लोगोंके किसी कार्यके लिए अत्यन्त आग्रह करने पर वे किर्तव्य विमूढ़से हो जाते हैं। इनमें सीमासे अधिक सरलता और नम्रता है। वे सबको साम्यदृष्टिसे देखते हैं। उनपर सबका अधिकार है। यदि किसीका योद्धा भी भला हो सकता है तो उस कार्यसे वे कभी रुकते नहीं चाहे वह व्यक्तिका काम हो या समाजका।

गुरुदेव सार्वजनीन लोक प्रिय हैं। अतः संसार उन्हें वन्दना करता है। वर्तमान युगके वे आदर्श मानव हैं। उन्होंने जितनी लोक सेवाएँ की हैं, उनका जैन समाजके बाहर विज्ञापन नहीं हुआ अन्यथा वे अनुपम माने जाते। उनका व्यक्तित्व महान् है। वे दिग्विभूत मानव समाजकी दिशा और भाव परिवर्तनके लिए सचिन्त, सजग और सचेष्ट हैं।

वृत्तानि सन्तु सततं जनता हितानि—इस आदर्श भावनाका सुन्दर समन्वय पूज्य वर्षाजीमें जितना मिलता है उतना अन्यत्र देखनेमें नहीं आता। पश्चिमी मादक मलय मास्तने अपनी मोहिनी सुरभिसे ससारको विलासिता और लिप्सा की रंग-रेलियोंमें सराबोर कर जगत्को उस मृग मरीचिकाके किरण जालमें डलता कर, मानवधर्मसे दिग्भ्रान्त बना दिया, किन्तु भरतनाथ यह दृढ़व्रती योगी, इस अनित्य अशरणा ससारसे उदासीन हो कर विरक्तिके अशीष्ट राजपथपर आगे ही बढ़ा रहा है।

विषयका एश्वर्य और विभूति उनके समस्त सदैव भूतवत् रही। भाव वे अपने जीवनके परम शिखरके इतने सन्निकट है और उनका आकुल अन्तर इतना अधीर है कि वे अब निर्गुण्य अवस्थाको पंचपन

वर्णा-अभिनन्दन-ग्रन्थ

ग्रहणकर उसमें अपनेको आत्मसात् कर देना चाहते हैं। वे सासरिक स्नेह बंधनसे दूर, बहुत दूर जाकर अब किसी निर्जन प्रकृतिके सुरम्य अञ्चलमें बैठकर काययोग द्वारा एकाग्रचित्त हो एकाकी जीवन विताना चाहते हैं। जहां माया मोह बन्धनसे चिर संतप्त आत्माको विराट् शान्ति मिले, प्रबल आत्मोद्धारकी जिज्ञासा सफल हो और वे कर्म शत्रुओंके शीघ्र रणक्षेत्रमें सतत युद्ध कर उनपर विजय प्राप्त कर रखधीर बन सकें।

ऐसे युग पुरुषकी पुण्य स्मृतिमें उनके पुनीत पादपद्मोंमें श्रद्धाकी यह सुमनाञ्जलि अर्पित है। वे चिरजीव हों, और सबके मध्यमें सुधाकरकी भांति प्रकाशमान रहकर अमृत बरसाते रहें।

कुमार कुटीर, कटनी]—

(स० सि०) धन्यकुमार जैन

卐

卐

卐

झोली के फूल

फूलों से भरी हुई झोली
मेरी, मैं इन्हें चढाऊंगा।
जब तक शरीर में शक्ति शेष
तब तक मैं तुम्हें मनाऊंगा ॥

‘भारत भू’ की रक्षा करते
मर मिटे न पीछे हटे कभी।
‘होगी रक्षा तेरी स्वदेश’
उद्दाम तान से कहे सभी ॥

हिमगिरि कापे भू डोल लटे,
चाहे सुन कर के सिंहनाद—
वर वीरों का, बिन्ता न किन्तु
फैले युगान्त तक यह निनाद ॥

हे देव अधिक कुछ चाह नहीं
नव-जीवन-ज्योति जगा देवे।
स्वर्णिम अङ्गों में ‘भारत’ का
इतिहास पुनः लिखवा देगे ॥

हम चढ़ा रहे हैं फूल देव।
श्रद्धा पूर्वक, झोली खाली-
हो गयी, प्रसुवर वर दो
भर सके इसे फिर से माली ॥

स्या० बि० काशी]—

(वि०) ज्ञानचन्द्र ‘आलोक’

वर्णी महान् !

वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

युग युग तक श्रद्धा से मानव गावेगा तेरा यशोगान
वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

तुमने युग धर्म सिखाया
जीवन का मर्म बताया
गुमराह युगों के मानव को
फिर जीवन पथ दिखलाया
लघुमानव है कितना समर्थ-बतलाता तेरा स्वाभिमान
वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

कहना जग हम स्वछन्द नहीं
टूटे जीवन के बन्ध नहीं
इस पर बोले गुरुवर्य ! आप
“मानव इतना निष्पन्द नहीं
दो तोड़ विवशताके बन्धन बन जाओ अब भी युगप्रधान ।
वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

तुम जगा रहे हो निखिल विश्व
लेकर के कर मे ज्ञान दीप
वह ज्ञान कि जिससे मानव का
अन्तस्तल है विलकुल समीप
युग युग तक अनुप्राणित होगा पा कर जग तेरा ज्ञान दान ।
वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

बल्लल यज्ञ-किरणों से तेरी
हो रहा व्याप्त यह धरा धाम
तू इस युग का योगी महान्
युग का तुझको शत शत प्रणाम
श्रद्धा से नत हो उठे आज चरणों में तेरे प्राण प्राण ।
वर्णी महान् ! वर्णी महान् !

सामर]-

संतावन

—मूलचन्द्र 'मधुर'

खतौली की आंखें

मुजफ्फरनगर जिलेके इस खतौली उपनगरमें जैनधर्मके अनुयायियोंकी अच्छी सख्या तथा सामाजिक स्थिति है। लौकिक कार्योंके साथ-साथ आत्माराधनकी प्रवृत्ति यहां प० हरगूलालजी, मलजी आदिके समयसे चली आयी है। तो भी काल दोपसे यहांके लोग भी केवल बाह्य प्रभावनामें मस्त रहने लगे थे। ऐसे ही समय सन् १९२४में पूज्य प० गणेशप्रसादजी वर्याँ हस्तिनापुरसे लौटने पर यहां रुके। मम्भौले कदका स्वाम शरीर, खहरका परिधान तथा माथेके श्वेतश्राव केश देखकर लोगोकी दृष्टि ठिठकगयी। लोगोको लगा सिद्धि टेबी (स्व० पू० माता चिरंजीवाबाईजी) ज्ञानभालकको लिये घूम रही है। महाराज एक सप्ताह रुके 'परमात्म प्रकाश' का स्वाध्याय चला। लोगोंने समझा कि उनके सुपरिचित पूज्य आदर्श तपस्वी बाबा भागीरथजीका कथन ही ठीक है। ऐसा न होता तो ज्ञानमूर्ति वर्याँजी मूर्तिमान तप बाबाजी ही की बात—केवल बाह्य आचरणसे ही पार न लगे गी—का, साफ-साफ व्याख्यान क्यों करते।

सन् १९२५ में गतवर्षकी प्रार्थना स्वीकार कर पूज्य बाबाजी तथा वर्याँजीने खतौलीमें चतुर्मास किया। प० दोपचन्द्रजी वर्याँ भी आगये थे। चतुर्मास भर ज्ञान-वृष्टि चली। बाबा वर्याँके मुखसे धर्मका मर्म सुनकर लोग अपने आपको भूल जाते थे। किन्तु वर्याँजीको ध्यान था कि साधन बिन यह धर्मचर्चा अधिक दिन न चलेगी। बोले "सम्यग्ज्ञान दायी विशाल सस्कृत विद्यालय होता तो कितना अच्छा होता।" और चुप हो गये। लोग सम्मले,—न चतुर्मास सदा रहेगा, न साधु समागम और न यह ज्ञानवर्षा भी रहेगी—बातकी बातमें दश हजार का चन्दा हुआ और 'कुन्द कुन्द विद्यालय' की स्थापना हो गयी।

सबलोग शुद्धओके सामने सरल तथा समझदार मालूम पड़ते थे। जन्म और कुलका घमडा भी दनावा लगा। किन्तु, दस्से—किसी सामाजिक भूल या अपराध वश बहिष्कृत लोग—मन्दिर में आयेगे ? मन्दिर अपवित्र हो जायगा, मूर्तियोंपर उपसर्ग आ पड़ेगा, नहों ये कभी भी मन्दिरकी देहली न लाध सकेंगे। चिर उपेक्षित दस्सा भाई भी इस धार्मिक ढङ्कको सहते सहते ऊब गये थे पर साधारण थे। दुर्भाग्य वश कुछ मन चले स्थानकवासी साधु आ पहुँचे। दस्सा भाईयोने सोचा 'चलो क्या बुराई है जैनी तो रहेगे, कौन सदा अपमान सहे। सप्रदाय परिवर्तनकी तयारिवा चल रही थी। युवक इस धर्महठसे टुली थे। वृद्धोंसे अनुनय विनय की 'तुम्हे तो धर्म डुबाना ही है। हमारी जिन्दगी भर तो

बल्लो, के सिवा दूसरा जबाब ही न था । याद पड़े बाबा-बर्णी । पत्र लिखा (महादेवीजीने), उत्तर मिला “ दत्ता भाइयोंके ऊपर जो धर्म संकट आया पढ़कर बहुत दुखी हुआ, बीसा भाइयोंको उचित है जो उन्हें पूजनादि कार्यमें कोई बाधा उपस्थित न करे मेरी हृदय से सम्मति है जो दत्ता समाजको बीसाकी तरह पूजनादि करनेमें कोई आपत्ति न होनी चाहिए । जिनके आचरणमें किसी प्रकारका दोष नहीं उन्हें पूजनसे रोकना उनकी जड़ है ...बाबाजी महाराजतो उद्योग करते ही होंगे किन्तु आप भी खतौली दत्ता समाजकी ओरसे ऐसा प्रयास करना जिसमें समाजका पतन न हो जाये । मैं तो बहुत ही दुखी इस समाचारसे हूँ जो मेरे आदि भ्रान्तके भाई श्वेताम्बर हो रहे हैं ।” इसे पाते ही भ्रान्त धर्म ध्वजोंकी आंखें खुलीं और स्वागमूर्ति बाबाजीकी उपस्थितिमें दत्ता भाइयोंका स्थितीकरण हुआ तथा उत्तर भारत को साधर्मी वास्तव्यका मार्ग मिला ।

स्वर्गीय पं० गोपालदास बरैयाने जैन धर्मपर आक्रमण करने बालोसे शास्त्रार्थ किये थे किन्तु दूसरी पीढ़ी उसे न निभा सकी । फलतः आर्य समाजियोंके आक्रमण और बढ़े । इसी समय जैन समाज के भाग्यसे अभिनव जैन शंकराचार्य (पं० राजेन्द्रकुमारजी) अपने साथ संघ (दि० जैन शास्त्रार्थ संघ) लिये समाजके सामने आये । सन्, ३३ में खतौलीपर बार हुआ और सौभाग्यसे बर्णीजीके नायकत्वमें पं० राजेन्द्रकुमारजीने ऐसा मारा कि कितने ही शास्त्रार्थी आर्य समाजियोंको ही वैदिक धर्मको समझकर माननेकी सूझी । पानी पढ़नेपर जब विपल्लके विद्वानोंने शास्त्रार्थ समाप्यगित करानी चाही तब “कैसा विराम, कैसा विश्राम, शास्त्रार्थ चाहिए, शास्त्रार्थ लोजिये” शब्द बर्णीजीके मुखसे सुनकर वे चकित रह गये और समझे कि जैन धर्ममें कैसा तपोबल है ।

संभव नहीं कि हम बाबा-बर्णीके पूरे उपकारोंका स्मरण भी कर सकें । इतना ही जानते हैं कि वे खतौलीकी आत्मे थे, हैं और रहेंगे । त्यागमूर्ति बाबाजीकी तो अव्युपपत्ति ही पथप्रदर्शन करती है, किन्तु समाजके पुण्य प्रतापसे बर्णीजी आज भी हमारे भसीहा हैं । वे चिरायु हों और हमारा मार्ग दर्शन करते रहें ।

महादेवी

खतौली]-

बाबूलाल जैन

इनको गणेश हम कैसे कहें !

(१)

तनपर हैं धर्म धूलि खासी,
मृगछाल महाव्रत ओढ़े है ।
जिन-वृष पर है आरुढ़, उमा
अनुभूति से प्रीती जोड़े है ॥
तिरसूल सदा रत्नमय ले,
सम्मेष्ट शिखर-कैलाज वसे ।
गुरुवर तब सच्चे महादेव,
इनको गणेश हम कैसे कहें ?

(२)

पुरुषार्थ चतुष्टय भुजा चार
अशिकला कीर्ति छवि छायी है ।
उपदेशाश्रित पावन गङ्गा भी
वसुधा पर आन वहायी है ॥
पी लिया कपाय कठिन विप को
अल्प त्रय त्रिपुर भी धू धू दहे
गुरुवर तब सच्चे महादेव
इनको गणेश हम कैसे कहें ?

(३)

सुजान सुतीक्ष्ण तृतीय नेत्र
की ज्योति मदनको दहती है ।
गल माल भुजङ्ग परीषह हैं,
औनम सुसरनी लसती है ॥
सन्देह नहीं शङ्कर ही है ।
आवाल वृद्ध जब यहाँ कहें ।
गुरुवर तुम सच्चे महादेव !
तुमको गणेश हम कैसे कहें ?

स्वा० वि० काशी]

(वि०) नरेन्द्र

महान् सचमुच महान्

तर्क शास्त्रके विद्वान् कहते हैं कि कार्य-कारण तथा परिणाम इनमें परस्पर बड़ा घनिष्ठ सम्बन्ध रहता है। एक साहित्यिक होनेके नाते तो मैं शायद ही इसपर विश्वास कर सकता किन्तु । यह एक किन्तु विगत कुछ वर्षोंके इतिहासके पृष्ठ खोल कर रख देता है। स्मरण कर उठता हूँ एकाएक बड़ोंका यह उपदेश कि महापुरुषोंके दर्शन कदाचित् विगत कई जन्मोंके पुण्यकर्म स्वरूप ही सुलभ होते हैं। सो इसे अपने सौभाग्यका मैं प्रथम चरण ही अभी तक मान सका हूँ कि जब अति अस्वस्थ होने पर भी मुझे जैन हाईस्कूल सागरमें एक शिक्षक की भांति जाना पड़ा था।

यों तो प्रवास मेरे जीवनका एक अंश रहा है किन्तु सन् १९२४ के प्रारम्भसे ही मनमें प्रवासके प्रति एक विरक्ति सी उभर उठी है। फिर भी छत्तीसगढ़ छोड़ कर जीविका अर्जनके हेतु मुझे सागर जाना पड़ा। इस प्रवासके पूर्व सागरके सम्बन्धमे कई बातें सुना करता था। सागरकी प्राकृतिक छटा, वहाँ की स्वास्थ्यकर जलवायु इनके विषयमें बहुत कुछ सुन चुका था। अतएव अपने हीन स्वास्थ्यका ख्याल रखते हुए मुझे सागरमें ही रहना रुचिकर एवं हितकर प्रतीत हुआ।

तब मुझे यह पता नहीं था कि सागरका जैन समाज एक महत्त्व पूर्ण मात्रामे सागरके सार्वजनिक जीवनमें प्रवेश कर गया है। तो, एक प्रश्न मेरे सामने अवश्य था मैं कान्यकुब्ज कुलोत्पन्न ब्राह्मण हूँ। सुन रक्खा था 'न गच्छेत् जैन मन्दिरम्', आदि और उसके प्रतिकूल मैं उसी स्थानपर चाकरी करने जा रहा था। मेरे समाज वालोंको यह बात खटक गयी। लेकिन मैं स्वभावतः ही बिट्रोही रहा हूँ गुण ग्रहण करनेमें मैंने रुढ़िका ध्यान कभी नहीं किया।

सो जैन हाईस्कूलमें एक शिक्षककी हैसियतसे कार्य शुरू करनेके कुछ समय पश्चात् ही यदा कदा मेरे कानमें मोराजी संस्कृत विद्यालयके विद्यार्थियों द्वारा सम्बोधित शब्द 'बाबाजी' पड़ जाया करते थे। और मनमें यह भावना उठती थी कि आखिर वह कौनसा व्यक्तित्व है जो इन विद्यार्थियोंके बीच 'बाबाजी' के रूपमें सदैव चर्चाका विषय बन जाता है! विज्ञात यद्यपि मन ही मेरी पर उभरने लगी थी। फिर एक दिन जैनसमाजके कुछ वयस्क व्यक्तियोंको मैंने 'बर्णाजी'का नाम लेते सुना अत्यन्त आदर एवं समुचित श्रद्धाके साथ। तत्पश्चात् मेरा मन दुहरा उठा—बाबाजी, बर्णाजी ये दोनों एक ही तो नहीं हैं। आखिर वह कौन व्यक्तित्व है जो सम्पूर्ण जैनसमाजके द्वारा इतनी श्रद्धाके साथ पूजनीय है! अतएव एक दिन सस्कृत पाठशालाके आई पन्नालालजीसे मैंने इस सम्बन्धमें प्रश्न किया

एकसठ

उनके उत्तरसे मुझे ज्ञात हुआ कि वे जैनसमाजकी एक महान् आदरणीय विभूति हैं। विरक्त होते हुए भी जनहिताय, लोकमंगलकारी भावनाओंके प्रसारमें जुटे हुए हैं शिवा उनका प्रियतम विषय है।

इस अल्प परिचयके धूलपर मेरे मनकी कल्पना उनके स्वरूपका ताना-बाना बुनने लगी काफी बृद्ध होगी, ऊंचे पूरे, शमश्रु युक्त, साथमें अनेकों व्यक्ति होंगे, बड़ी शान के साथ रहते होंगे, बत्तोंका सम्भवतः त्याग कर दिया होगा, आदि-आदि। ऐसा ही कुछ उनका काल्पनिक स्वरूप मेरे मनमें उभर उठा था। और उसी समय एक नहीं अनेक प्रश्न उठ पड़े थे। क्या ये वैसे ही विरक्त साधुओंमें नहीं हैं जैसे कि वर्तमान कालमें आरंभवर्षमें पाये जाते हैं ? इस जिज्ञासका भला कौन उत्तर दे ? नवजगन्तुक अथवा यों कहिए कि प्रवासी होनेके नाते किसीसे कुछ पूछनेमें हिचक लगती थी। फिर अपने एक स्वजातीय बन्धुसे उपरोक्त प्रश्न उपस्थित करने पर मुझे उत्तर मिला था—अच्छा तो क्या आप भी जैन धर्ममें दिव्य होना चाहते हैं ? सच कहूँ, यह उत्तर बड़ा बेदंगा सा लगा मुझे। क्या वर्षाजी के बारेमें जानना एक अन्य जातीय व्यक्तिके लिए गुनाह है ? कौन उत्तर देता इन प्रश्नों का ?

फिर जनवरीके महिनेमें मुझे सुननेकी मिला कि मार्चमें वर्षाजी सागर पधार रहे हैं। यह समाचार मेरे लिए अत्यन्त उपयोगी सिद्ध हुआ। उनकी अनुपस्थितिमें जैनसमाजके आशाल बृद्धकी अलण्ड निष्ठाकी देखकर मेरे मनमें उनके प्रति उस समय आदर तो नहीं कुतूहल अवश्य हुआ था। किन्तु उसी दिनें कच्चाभे पढ़ाते समय जब मेरे एक प्रिय जैन छात्रने कहा कि महंटर साहेब, वर्षाजी गयासे पैदल आ रहे हैं। वे आवागमनके आधुनिक साधनोंका प्रयोग नहीं करते और न कल्ला ही पहनते हैं—तब जैसे आप ही आप किसीने उनके प्रति अढाका बीज मेरे मनमें अंकुरित कर दिया। मन ही मन ऐसी विभूतिके दर्शनके लिए व्याकुल हो उठा था मैं।

इसी बीच नगरके जैनसमाजमें एक अद्भुत वायुतिके लक्षण मुझे दृष्टिगोचर हुए। विशाल पैमानेपर तयारिया प्रारंभ हो गयीं—मुझे लगा कि जैसे किसी अखिल भारतीय संस्थाका अविशेषण होने जा रहा हो। और इसी प्रकार दिन व्यतीत होते गये—जैसे जैसे तयारिया बढ़ती गयीं वैसे वैसे मेरा मन आश्चर्यसे भरता गया। कौन सा ऐसा व्यक्तित्व है कि इसके लिए ऐसा शाही प्रबन्ध ? कौन से ऐसे विशेष गुण हैं बिनके कारण ये विशाल तयारिया ? हो सकता है नहीं, नहीं, होगा कोई परम पावन आदर्श व्यक्तित्व ! होगी निश्चय ही कोई महान् प्रेरक विभूति ! तभी; तभी तो यह सब कुछ हो रहा है।

X X X

एक दिन संध्याकाल यह सुननेकी मिला कि वर्षाजी निकटस्थ ग्राममें आ गये हैं और ब्रासठ

प्रातःकाल वे नगरमें प्रवेश करेंगे। 'वचनसे राष्ट्रीय प्रभुति मुझमें प्रधान रही है, अतएव सभा, आयोजन आदिमें सदैव जाया करता था। उसी दृष्टिकोणसे प्रातःकालको लगभग आठ बजे मैंने समझ रक्खा था। सो दूसरे दिन आठ बजेके लगभग जब मैं अपने एक मित्रके साथ उस स्थान पर पहुँचा जहाँ उनका स्वागत होनेको था तो पता चला कि सूर्यकी प्रथम रश्मियोंके साथ ही वे उस स्थानसे चल पड़े थे। समयकी यह नियमित पाबन्दी बिरलमें ही पायी जाती है। परोक्षरूपसे उनके इस प्रथम गुणने मुझे आकर्षित किया। लैर, बड़ चले आगे, और हीरा आयल मिल्सके पास मैंने देखा विशाल जन समूह—तिला रखनेकी जगह नहीं। 'वर्णाजीकी जय' की ध्वनि प्रत्येक कोनेमें गूँज रही थी। और मेरी आँखें जुप चाप विकलतासे खोज रही थीं, उस महान् व्यक्तित्वको। कुछ मिनट और, और मैंने देखा सफ़ेद चादर लपेटे एक छोटे कदका श्यामल व्यक्ति नंगे पैर बड़ी तेजीके साथ मीलके प्रवेशद्वारसे निकल कर आगे बढ़ गया—। सिरपर कुछ श्वेत केश, नयनोंमें एक अपूर्व ज्योति, हसता हुआ चेहरा, आजानु बाहु, रक्त कमल सी हथेलियाँ। विशाल जनराशि पागल हो कर चिल्ला उठी—'वर्णाजीकी जय'। उस महान् विभूतिके दो जुड़े हुए हाथ ऊपर उठ गये -

तो यही वर्णाजी हैं ! और मनमें कोई बोल उठा—'महान् सचमुच महान् !' वह एक भल्लक थी लेकिन ऐसी भल्लक जो दिलमें घर कर गयी हो, जीवन भरको अपनी अमिट छाप छोड़ गयी। 'सादा रहना उच्च विचार' यह भारतीय आदर्श जैसे वर्णाजीके व्यक्तित्वमें मूर्तिमन्त हो उठा था। मेरा मन एक नहीं कई बार उस 'जय-ध्वनि' को दुहरा गया।

कवि होते हुए भी मैंने नर-काव्य नहीं किया। लेकिन उस दिन मध्याह्नमें जैसे किछने मेरे कविको प्रेरित कर दिया उनके प्रति अद्वयलि प्रगट करनेके लिए। और आप ही आप कुछ पकिया कागल पर उभर उठी थीं। उसी दिन बहुत निकटसे उन्हें देखनेका मौका मिला। मैंने सुना वे कह रहे थे, 'आज एक वृद्धाने मुझे यह एक रुपया दिया है। शिखाके प्रसार हेतु मुझे एक लाख रुपया चाहिये'। और फकीरकी चाँदर फैल गयी। अधिक देर नहीं लगी, एक लाखके वचन प्राप्त हो गये। मैं सोच रहा था—कौन सा आदमी इस व्यक्तिने जैनसमाज पर डाल दिया है ? मनने उत्तर दिया—त्याग, तपस्या और निस्वार्थ सेवा। हा, सचमुच ये वर्णाजीके सेवा-पथके ज्योति-स्तम्भ हैं।

फिर सुननेको मिला 'आजाद हिन्द फौज'के लिए एक सभाका आयोजन किया गया। लोगोंसे दान देनेकी अपील की गयी। साधू वर्णाजीके मास क्या था ? फिर भी उन्होंने अग्रणी चाँदर उतार कर दानसे देनेकी घोषणा की। और यह सब पढ़ कर मेरा मन कह रहा था—काश हमारा साधु समाज यदि ऐसा ही हो पाता तो जाने आज भारत कहा रहता।

वर्णाजीके इस स्वल्प परिचयने मनकी उत्कण्ठा बढ़ा दी। उनके विगत जीवनसे मैंने परिचय प्रेसठ

प्राप्त किया। जन्मना वे एक अजैन हैं किन्तु कर्मणा वे जैनसमाजके आदर्श हैं। जैनसमाजमें सचमुच शिक्षाका भारी अभाव है। वर्णाजने उस समाजकी कमजोरीको पहचान कर उसे दूर करनेका प्रयत्न ले लिया। फलस्वरूप आज बनारस, कटनी, जवलपुर, दमोह, सगर आदि अनेक स्थानोंमें अनेक संस्थाएँ चल रही हैं। अजैन होते हुए भी अपनी तपस्या एवं उद्देश्यकी पवित्रताके बल पर वे जैनसमाजके आदर्श मनोनीत हुए। पूज्य और महान होकर भी वे व्यवहारमें साधारण मानवकी भाँति ही रहे सचमुच यह उनकी महानता है।

सच कहूँ तो आज तक बहुत ही कम मैं किसी धार्मिक विभूतिके प्रति आकर्षित हो सका, किन्तु वर्णाजीके स्वल्प दर्शनने मेरी धारणामें परिवर्तन कर दिया और आज भी मन संचने लगता है कि धर्मके क्षेत्रमें यदि ऐसे ही कुछ और भरतमाताके सपूत पैदा हुए होते तो आज हम भारतीय न जाने उन्नतिके किस उच्च शिखर पर पहुँच गये होते।

रायपुर]—

—(पं०) स्वराज्यप्रसाद त्रिवेदी, बी० ए०,

सम्पादक 'महाकोश'



वीर की देन

—X—

यौवनके प्रस्तर खण्डोंमें निर्झर बन बहना सिखलाया ।

दानवता को धीर सहृदयता का हमको पाठ पढ़ाया ॥

राजाओंके सिंहासन को जनताका प्रतिनिधि बतलाया ।

गगनचुम्बिनी ज्वालमालमें जगद्विज जलना हमें सिखाया ॥

सत्य अहिंसा ही जीवन का शिव सुंदर सन्देश सुनाया ।

दोषविरोध की प्रतिद्वंद्विनी माया को सिकता समझाया ॥

अनेकान्त समदृष्टि हमारी एक ध्येय हो एक हमारा ।

न्याय बने अन्याय कहीं तो केवल हो प्रतिकार हमारा ॥

सृग दूँदें धनमें कर्तूरी तुम तो धनो न यों दीवाने ।

मानव वह जो मानवता सा रत्न जौहरी धन पहिचाने ॥

तमस्तोम में छिपी चांदनी प्रियतम से दुहराया करती ।

कहां वीर के पतित पूत रत्नत्रय ? कह अकुलाया करती ॥

तारे क्या हैं उसी चोंचनी की आंखों की मुक्ता माला ।

अंधकार है शून्य और आविर्भावक है अन्तर्ज्वाला ॥

जैनमन्दिरों में मुसकाया करती निर्मलता की धारा ।

निज उपासकों का निवास शिमला पाया वैभव की कारा ॥

कहां धर्म की आन कहां अकलङ्क और निकलङ्क पुजारी ।

कहां धर्मबन्धुत्व और वह कहां प्रेम के आज मिश्रारी ॥

वैभव बोला करुणा स्वर में मन्दिर मम सोने की कारा

पंचभूत में हम चिडीन हैं और यही अस्तिस्व हमारा ॥

रथा० बिद्या० काशी]—

—हीरालाल पाण्डे,

साहित्याचार्य, बी. ए.

बुन्देलखण्डं सद्गुरु श्रीवर्णी च—

यस्यारण्येषु शार्दूला, नरसिंहा पुरेपु च ।
वसन्ति तत्रिय भाति, विन्ध्येला (बुन्देला) मण्डल भुवि ॥१॥
नैसर्गिकी यत्र कवित्वशक्तित्विलोक्यते ग्राम्यजनैस्त्वपूर्वा ।
उपात्तविद्या यदि 'काव्यविज्ञा', भवन्ति तत्रास्ति किमत्र चित्रम् ॥२॥
सर्वत्र लभ्यं मधुरं पयोभि-रनोकहं पुष्पफलद्विपूर्णं ।
हृद्यं च सात्म्यं क्षिप्रं समीरं-विभात्यसौ देशमणिर्दंशणः ॥३॥
गिरिद्वजं वृक्षतसानुमदिम-र्या रदयते रक्षिसमै रजस्रम् ।
द्रुमेषु यस्या विविधा विहङ्गा, कूजन्ति सा चारु दशार्णभूमि ॥४॥
अन्येषु देशेषु जना व्ययन्ते, दिवानिश प्राप्य निदाघकालम् ।
सजायते किन्तु दशार्णभूमौ विभावरीय गिरिरा तदापि ॥५॥
'वन्योपसर्गान् बहुदुःखपूर्णान्, शृणु पठामस्व परत्र देशे ।
एतैश्च भूकम्पनिर्मेनं किन्तु, पीडा भवत्यत्र दशार्णदेशे ॥६॥
य बीक्षित् प्रत्यह मासजन्ति देशाद्विदेशाञ्च जना अनेके ।
रेवाप्रपात स हि धूमधार सत्य दशार्ण रमणीय वस्तु ॥७॥
चर्मण्वती, वेत्रवती, दशार्णा, श्रीपावती, सिन्धु, कलिन्दकन्या ।
श्रीटोस, रेवा, जमनार, केना, सिचन्ति नीरं विमलैर्दशार्णम् ॥८॥
प्रसादमाधुगुणोपपेता, गीतप्रबन्धा प्रचुराश्च शब्दा ।
मिलन्ति यस्या जननीनिभा ता, विन्ध्येलभाषामनिश नमामि ॥९॥
तुल्सी, विहारी, 'रङ्ग कवीश्वर, श्रीमैथिली, केशवदासतुल्या ।
अङ्के हि यस्या नितरा विमान्ति सरस्वती सा सफलैव यत्र ॥१०॥
यस्य प्रतापतपनात् किल शत्रुवर्गो, भूकोपम समभवद् गिरिगङ्गास्थ ।
धीराश्रणी सुभटसस्तुत युद्धकारी, यत्राभवज्जनमतो नृपतुङ्ग भुङ्ग ॥११॥
यस्यैव पार्श्वे भटवर्यमात्या, आल्हादिवीरा सुभटा बलाढया ।
आसन् स मूल्या जगति प्रसिद्धो, बभूव देव 'परमर्षि' रज ॥१२॥
कीर्त्या महत्या सह कर्मनिष्ठ प्रतापसत्तापित वैरिवर्य ।
स्वयं गुणी सन् गुणिनाञ्च भक्त श्रीछत्रसालोज्ज्वलि यत्र भूप ॥१३॥
सुवर्णदानस्य कथेह लोके, नैव श्रुता केन जनेन यस्य ?
स वीरवर्यो नृपवीरसिंहो, विन्ध्येलमाले तिलकेन तुल्य ॥१४॥
मातेव रक्षा परित प्रजाना विधाय याज्ञी निजघान शत्रून् ।
'दुर्गावती सा पुरुषातिवीरा बभूव यत्र त्रिपुरी-प्रशास्त्री ॥१५॥
जनेषु यस्यास्ति विद्यालकीर्ति-धनेषु दाने च कुबेरतुल्य ।
"आहारदानेश्वर" इत्युपाधि-विभूषितो देवपति सुभय ॥१६॥

१ कवि कर्मणि प्रसिद्धा, २ विन्ध्येलखण्डस्य प्राचीन नाम, ३ प्रहरीक तुल्यं, ४ भाषाया वाढ इति ।
५ रङ्ग देवगढ-निवासी प्राकृत भाषाया महाकवि । ६ भाषाया परमाल इति ।

अजायतात्रैव दशार्णदेशे, विपन्नलोकस्य क्षरण्यभूते ।
 सत्य हि लोके सुकृताग्रभाजा, स्याज्जन्मना क्षेत्रमपि प्रसस्तम् (युग्मम्) ॥१७॥
 आहारक्षेत्र प्रतिमासु यस्य, सुपाटव हृष्यति वीक्ष्य चेत् ।
 स पप्पटो मूर्तिकलाविदग्धो, दशार्णरत्नेषु न पश्चिम स्यात् ॥१८॥
 स्वातन्त्र्यमूर्ति कुलजावरेण्या, लक्ष्मी^१ भवानीव विचित्रवीर्या ।
 प्रदर्शयामास कृपाणहस्ता, स्वातन्त्र्यमार्गं सुखद यदीया ॥१९॥
 पत्रे प्रतापे किल सिहनाद, यस्यालभन्त प्रतिबुद्धलोका^२ ।
 क्रान्ते विधाता स हि राष्ट्रवीरो, बिन्ध्येलवासी जयताद्गणेश^३ ॥२०॥
 अत्राकरोऽप्यस्ति महामणीना-मनेकपाना जनिकांवनञ्च ।
 व्यायामिको विश्वजयी स गामा प्राप्नोति जन्मात्र^४ दशार्णदेशे ॥२१॥
 सुवर्णं, देवव्रज, चित्रकूट, चेदि, प्रपौरा, खजुराह, नैना ।
 तीर्थालया यत्र विनष्टपापा सन्ति, प्रियोऽसौ सतत दशार्ण ॥२२॥
 अयं मुमुक्षुविदुषा वरेण्यो, गणेशपूर्वो जयतात्प्रमाद ।
 ज्योतिष्मता त्यागवलेन येन, प्रभाविहीन विभ्रद प्रणीतम् ॥२३॥
 अतुल्यरूपा प्रकृति रंरिष्ठा, यथार्थरूपा च विनोदमात्रा—
 अत्रास्ति, शिक्षा सद्गुरो तयैव, चैत्तिह नून त्रिदिवो दशार्ण ॥२४॥
 स्वदेश भक्त्येति विचिन्त्य पूर्व, स्वमेह सर्वत्र विवोषसस्था ।
 सस्थापिता लोकहितकुरेण, प्रत्यक्षरूपाणि फलानि यासाम् ॥२५॥
 पाश्चात्यशिक्षा खलु शिक्ष्यचित्ते, भोगाधिकारद्वयमेव घते ।
 पूर्वोपशिक्षा विपरीतमस्मात्, त्यागेन साक किल कर्मयोगम् ॥२६॥
 इत्य विचिन्त्यैव दयार्द्रचेतसा, पूर्वोपशिक्षा भवतादृता भूषाम् ।
 तस्या प्रचारोऽपि समर्थवाचया^५, प्रान्ते सयस्ते भवता विधीयते ॥२७॥
 स्वजन्मदानेन जनाय किञ्च, दत्त दशार्णेन सुबुद्धिदानिन्^६ ??? ।
 अहं कृतज्ञो भूषमेवमीप्से, नित्य भवेत्ते वयस सुबुद्धि ॥२८॥
 श्रुतेन ञाली, तपसाच मूर्ति-विन्ध्येलखण्डस्य विमूर्तिरूप ।
 विद्वत्प्रियश्चारत्तर स्वभाव-स्ववृत्तीतिमित्य गुणिनो गदन्ति ॥२९॥
 यद्यस्ति किञ्चिन्ननु दैवयोगा-न्मावुर्बं मिष्ट सुमते^७ ।। फलेऽस्मिन् ।
 तत्रास्ति सत्य कृतिनस्तदैव, पूर्णो गुणो हे गुरुपञ्चाखिन्^८ ।।३०॥
 सद्गुरोस्तस्य माहात्म्य किमन्यद्वर्ण्यतेऽधिकम् ।
 तुच्छोऽपि शीकरो यस्मान्जायते मित्सुसन्निभ ॥३१॥

महरीनी]—

—(५०) गोविन्दराय, शास्त्रो काव्यतीर्थ

१ अकबर सैनिकान् २ देवपति खेडपतिगिति नाम्ना प्रसिद्ध । ३ क्षामी नगरस्य राज्ञी
 ४ शिक्षितजना ५ भृगावलीनिवासी कानपुरप्रवासी गणेशशंकर विद्यार्थी । ६ पन्नागण्ये हीरकचूनि
 गंजानामुत्पत्तिवनञ्च विद्यते । ७ अत्रत्य दत्तियानगरे ८ विद्यालया ९ हलन्ताना शब्दानामावलम्ब
 स्वीकाराद् यथा वाचा निष्ठा दिग्वा ।

श्रीवन्द्य



या चारुलेख महिता शशि रूप्य वर्णा,
 रम्या रमा जनमन जयति स्वभासा ।
 सा भावमामित रसा मति मञ्जुनाभा,
 प्रभाति भास्वरगुणामर वर्णि वाणी ॥

वहीत—

—(प्रा) राजकुमार, सिद्धान्तशास्त्री, साहित्याचार्य

दर्शन-धर्म ॥७

आस्तिनास्तिवाद

श्री डॉक्टर प्रो० ए० चक्रवर्ती

आस्तिनास्तिवादको जैन तत्त्वज्ञानकी आधारशिला कहा जा सकता है। तथापि यही वह जैन मान्यता है जिसे दुर्भाग्यवश अधिकांश जैन विद्वानोंने ठीक नहीं समझा है। जैनोतर विद्वानोंको यह सरलतासे स्वीकार करना कठिन होता है कि एक ही सत् वस्तुमें दो परस्पर विरोधी अवस्थाएँ एक साथ संभव हो सकती हैं। आपाततः यह असंभव है। प्रकृतिके किसी पदार्थके विषयमें “है, नहीं है” कैसे कहा जा सकता है। ऐसा कथन सत्य ही भ्रामक प्रतीत होता है अतएव जैनोतर विचारक बहुधा कहा करते हैं कि ‘आस्तिनास्तिवाद’ जैन तत्त्वज्ञानकी बड़ी भारी दुर्बलता है। श्री शंकराचार्य और रामानुजाचार्य ऐसे दिग्गजोंने भी इसे ठीक ग्रहण करनेका प्रयत्न नहीं किया और ‘पागलका प्रलाप’ कहकर इसकी अवहेलना कर दी। अतएव जैन बाह्यमन्त्रके विशासका कर्तव्य हो जाता है कि इस सिद्धान्तको स्वयं सावधानीसे स्पष्ट समझे और इसका ऐसा प्रतिपादन करे कि ‘आबाल गोपाल’ भी इसे समझ सके।

परिभाषा—

किसी भी वास्तविक पदार्थके विषयमें ‘अस्ति’ है तथा ‘नास्ति’ नहीं के व्यवहारको ही अस्ति-नास्तिवाद कहते हैं। जैनाचार्योंने यह कभी, कहीं नहीं लिखा है कि एक ही पदार्थका दो परस्पर विरोधी दृष्टियोंसे निर्मर्याद रूपसे कथन किया जा सकता है। जैन अस्तिनास्तिवादसे केवल इतना ही तात्पर्य है कि एक दृष्टिसे किसी पदार्थको ‘है’ कहा जाता है और दूसरी दृष्टिकी अपेक्षा उसे ही ‘नहीं’ कहा जाता है। इस प्रकार जैनाचार्योंने तत्त्वज्ञानके गहन सिद्धान्तोंकी व्याख्यामें भी व्यावहारिकतासे काम लिया है। एक चौकीकी लीजिये—यह साधारण लकड़ीसे बनी होकर भी ऐसी रंगी जा सकती है कि गुलाबकी लकड़ीसे बनी प्रतीत हो। आपाततः जो ग्राहक उसे खरीदना चाहेगा वह ठीक मूल्य समझनेके लिए यह जानना ही चाहेगा कि वास्तवमें वह किस लकड़ीसे बनी है। यदि वह बाह्य रूपपर विश्वास करेगा तो अधिक मूल्य देगा। अतएव वह इस विषयके किसी विशेषज्ञसे पूछेगा कि क्या वह चौकी गुलाबकी लकड़ी की है। विशेषज्ञका उत्तर निश्चयसे ‘नहीं’ ही होगा। बाह्यरूप गुलाबका होनेपर भी चौकी गुलाबकी तो है नहीं, रंग तो पुतायीके कारण है जो कि लकड़ीका वास्तविक रूप छिपानेके लिए किया गया है। फलतः विशेषज्ञ इस बातको पुष्ट करेगा कि चौकी गुलाबकी नहीं है। लकड़ीकी वास्तविकताको प्रकट करनेके

लिए यदि विशेषज्ञ चौकीके किसी कोनेको खरोच देगा तो स्पष्ट हो जायगा कि चौकी किसी साधारण लकड़ीकी है। तब ग्राहकको विशेषज्ञसे अपने प्रश्नका ठीक उत्तर मिल जायगा कि चौकी आमकी साधारण लकड़ीसे बनी है। इस प्रकार एक ही चौकीके विषयमें दो कथन—एक निषेधात्मक (गुलाबकी लकड़ीकी नहीं है) और दूसरा विध्यात्मक (आमकी लकड़ीकी है)—सर्वथा न्याय्य और सत्य है। अर्थात् जब हम बानना चाहे 'क्या यह चौकी वास्तवमें गुलाबकी है?' तो 'नहीं' उत्तर सत्य है, तथा वास्तव में किस लकड़ीकी बनी है? इसका उत्तर चाहें तब 'आमकी है' सत्य है। अतः कह सकते हैं कि निषेधात्मक दृष्टिका उदय तब ही होता है जब वस्तुमें परकी अपेक्षासे कथन होता है। वास्तवमें लकड़ी तो आमकी है किन्तु जिसकी अपेक्षा नहीं' कहा गया है वह गुलाबकी लकड़ी चौकीसे पर (अन्य) है। इसी स्थितिको जैनाचार्योंने निश्चित शब्दावलि द्वारा व्यक्त किया है।

स्व और पर—

दो विरोधी दृष्टियोंमें 'स्वद्रव्य' यानी अपनेपनकी अपेक्षा विधिदृष्टि न्याय्य है तथा 'पर द्रव्य' यानी दूसरेपनको लेकर निषेधदृष्टि भी सत्य है। इसके अनेक उदाहरण दिये जा सकते हैं—हमारे पास शुद्ध सोने का गहना है। प्रश्न होता है 'गहना किस वस्तुका है? ठीक उत्तर होगा 'सोने का'। यदि यही गहना अशुद्ध सोनेका होता तो उत्तर होता 'नहीं, यह सोने का नहीं है'। यद्वा पर भी स्वद्रव्य-शुद्ध सोनेकी अपेक्षा विधिदृष्टि है, पर द्रव्य-नकली सोनेकी अपेक्षा निषेधदृष्टि है। इसी प्रकार जब आप बानना चाहते हैं कि आपकी गाय गौशालामें है या नहीं। नौकरसे पूछा, गाय कहा है? यदि गाय गौशालामें हुई तो, उसका उत्तर विधिरूप होगा। यदि ऐसा न हुआ तो निषेधरूप होगा वह उत्तर दे गा गौशालामें गाय नहीं है। यदि गाला उसे चराने ले गया होगा तो गौशालाकी अपेक्षा निषेधात्मक दृष्टि ही सत्य होगी। किन्तु यदि विश्वास हो कि क्या गाय हार (मैदान) में है? तो उत्तर विधिरूप ही होगा; क्योंकि गाय हारमें चर रही है और गौशालामें नहीं है। इस प्रकार किसी भी वस्तुके दृष्टान्त दिये जा सकते हैं। हम किसी पुस्तकको खोजते हैं, वह पुस्तकोंकी पेटीमें नहीं है तब हमें यही कहना होगा "पुस्तक पेटीमें नहीं है।" और यदि पेटीमें हो तो "हां, है" यही उत्तर होगा।

क्षेत्र—

ऐतिहासिक घटनाओंकी सत्य प्रामाणिकता अपने स्थानकी अपेक्षा होती है। जैसे शतक्रतु (Socrates) एपेनियन दार्शनिक था। यह विध्यात्मिक दृष्टि सत्य है क्योंकि इतिहास प्रसिद्ध दार्शनिक शतक्रतु एपेनियन रहता था। किन्तु यदि कोई अन्वेषक कहे 'शतक्रतु रोमन दार्शनिक था' तो यह वाक्य असत्य होगा क्योंकि शतक्रतुका रोमसे कभी कोई सम्बन्ध नहीं रहा है। इसके लिए ही निश्चित शास्त्रीय शब्द 'क्षेत्र' है। किसी, सत् वस्तुके विषयमें कोई विशेष दृष्टि 'स्वक्षेत्र' (अपने स्थान) की अपेक्षा सत्य है और

परत्वेन (दूसरे स्थान या आधार) की अपेक्षा निषेध दृष्टि कार्यकारी है। जैसे उपरिलिखित दृष्टान्तमें एथेन शतक्रतुका स्वत्वेन है और रोम परत्वेन है।

काल—

इसी प्रकार एक ही सत् वस्तुको लेकर कालकी अपेक्षा दो परस्पर विरोधी दृष्टियां हो सकती हैं। कोई भी ऐतिहासिक घटना अपने समयकी अपेक्षा सत्य होगी। यदि कोई कहे खारवेल १९ वीं शतीमें कलिंगका राजा था तो यह कथन इतिहास विरुद्ध होगा, कारण, खारवेल १९ वीं शतीमें नहीं हुआ है। इसी प्रकार यदि कोई कहे शतक्रतु दार्शनिक ४ वीं शतीमें ग्रीसमें हुआ था तो यह असत्य कथन होगा। वह ईसाकी ४ वीं शतीमें नहीं हुआ यह निषेधात्मक कथन उतना ही प्रामाणिक होगा जितना कि वह ईसा पूर्व ४ वीं शतीमें हुआ था यह विध्यात्मक कथन सत्य है। इस प्रकारके दृष्टि भेदके कारणको शास्त्रमें निश्चित शब्द 'काल' द्वारा स्पष्ट किया है। कोई भी ऐतिहासिक तथ्य 'स्वकाल' की अपेक्षा विध्यात्मक दृष्टिका विषय होता है और 'परकाल' की अपेक्षा निषेध पक्षमें पड़ जाता है।

भाव—

यही अवस्था किसी भी सत् वस्तुके आकार (भाव) की है, अपने आकार विशेषके कारण उसे है या नहीं' कहा जा सकता है। जलके कथनके समय आप उसे द्रव या घन रूपसे ही कह सकते हैं। हिम जलका घन रूप है। यदि कोई हिमके रूपमें जलको कहना चाहता है तो उसे यही कहना होगा कि 'स्वभाव' की अपेक्षा जल घन है। किन्तु यदि उसे तपाया जाय तो उसका आकार (भाव) बदलकर तरल हो जायगा। तब कहना पड़े गा कि हिम न द्रव है और न भाप है। स्वभावकी अपेक्षा पदार्थका कथन विधि रूपसे होता है और परभावकी अपेक्षा उसका ही वर्णन निषेधमय होता है। कहा ही जाता है कि हिम न द्रव है, न वाष्प है और न कुहरा है क्योंकि बत्ताका उद्देश्य जलके घनरूपसे ही है।

व्याख्या—

ये चारों दृष्टियां अस्तित्वास्तिवादके मूल आधार हैं। स्वद्रव्य, स्वत्वेन, स्वकाल तथा स्वभावकी अपेक्षा किसी भी पदार्थका विधि रूपसे कथन किया जाता है। तथा वही वस्तु परद्रव्य, परत्वेन, परकाल और परभाव की अपेक्षा पूर्ण प्रामाणिकता पूर्वक निषेध रूपसे कही जाती है। जब स्थिति को इस प्रकार समझा जाता है तो स्पष्ट हो जाता है कि; क्यों एक ही पदार्थके विषयमें विधिदृष्टि सत्य होती है तथा उसी प्रकार निषेध दृष्टि भी कार्यकारी होती है। इसमें न भ्रान्तिकी सम्भावना है और न तत्त्वज्ञान सम्बन्धी कोई रहस्यमय गुल्फी ही सुलझानेका प्रश्न उठता है। हम सहज ही कह सकते हैं कि यह ज्ञानप्रणाली इतनी सर्व-आचरित होकर भी न जाने क्यों बड़े बड़े विचारकोंकी मली आंति समझमें नहीं आयी और इसमें उन्हें अनिश्चय तथा भ्रान्ति दिखे। यह सत्य है कि यह सिद्धान्त वास्तविक पदार्थों के ज्ञानमें ही साधक है

यथा, गायके सींग होते हैं । किन्तु जब वह वस्त्रिया होती है तब तो सींग नहीं होते, अतः वस्त्रियाके सींगोंका कथन नहीं होना चाहिये । अतएव एक ही पशुके विषयमे कहा जाता है कि एक समय इसके सींग नहीं थे और बादमे इसके सींग हो गये । इसकी जीवनगाथाके क्रमसे सींगोका निषेध तथा विधि की गयी है । वस्त्रिया अवस्थामे सींग नहीं थे, जब बढकर गाय हो गयी तो सींग हैं । अतः आप कह सकते हैं—‘सींग हैं’ ‘सींग नहीं’ हैं’ अथवा एक ही गायके सींगों की सत्ताकी विधि तथा निषेध उसकी वृद्धिकी अपेक्षा करते हैं । अतः हम बोड़े तथा शृगालके सींगोंकी भी विधि तथा निषेध करेंगे । किंतु ऐसा नहीं किया जा सकता, यद्यपि ऐसी आपत्ति जैन विचारकोंके सामने उठायी जाती है—यतः आप एकही पशुके सींगोंकी विधि तथा निषेध करते हैं तो क्या एक ही घोडा या शृगालके सींगोंकी भी विधि-निषेध कर सकेंगे ? किन्तु प्रतिपक्षीकी यह शका निराधार है । बोड़े या शृगालके सींगों की सत्ता ही असिद्ध है अतः उनका विचार सत् वस्तुके समान नहीं किया जा सकता । अस्तित्वास्तिवाद ससारके पदार्थोंकी वास्तविक स्थितिकी अपेक्षा ही प्रयुक्त होता है, कल्पना जगत् इसके परे है । अस्त पदार्थोंमें इसका प्रयोग नहीं हो सकता । सैण्टैर^१ अथवा यूनीकोन^२ ऐसे पौराणिक जन्तुओंका विचार भी इसके द्वारा नहीं किया जा सकता । अतएव उक्त प्रकारकी आपत्ति अप्रसंगिक तथा व्यर्थ है ।

सापेक्षता—

एक ही सत् वस्तुका कथन परस्पर विरोधी नित्य-अनित्यवाद, भेद-अभेदवादके सिद्धान्तोंके अनुसार करना अस्तित्वास्तिवादके ही समान है । आपाततः परस्पर विरोधी होनेपर भी नित्य-नित्यादि दृष्टियोंका प्रयोग एकही वस्तुमें पक्षभेद को लेकर होता है । स्वद्रव्यकी अपेक्षा कोई भी वस्तु नित्य कही जा सकती है, उसी वस्तुकी भावी पर्यायपर दृष्टि डाले तो उसे ही अनित्य कह सकते हैं । सोनेका एक गहना (कटक) गलाकर बूसरा गहना (कैयूर) बन जाता है अर्थात् इस स्थितिमे निश्चित ही कटकको अनित्य कहना होगा क्योंकि सुनारस्वामीकी इच्छानुसार कभी भी इसे गला सकता है और इसकी सत्ताको मिटासकता है । किन्तु सुनारकी कुशलता और स्वामी की इच्छा सोनेका सर्वथा लोप नहीं कर सकते । सोनेका विनाश नहीं हो सकता वह स्थायी है, अतः यहा सोने को नित्य कहना ही पड़ेगा । अतः व्यापक द्रव्य की अपेक्षा किसी भी वस्तुको नित्य कहते हैं तथा पर्याय विशेष की अपेक्षासे अनित्य ही कहना पड़ता है । अतएव उक्त प्रकारसे एक ही पदार्थमें नित्य-अनित्य दृष्टिवा प्रामाणिक तथा कार्यकारी होती हैं ।

द्रव्य-पर्याय—

यह दृष्टि और भी विशद हो सकती है यदि हम वृक्ष या पशु ऐसे किसी अग-अगि पदार्थ को देखें । वृक्षाका जीवन बीजसे प्रारम्भ होता है और वह ज्यों-ज्यों बढता जाता है त्यों त्यों उसमे परिवर्तन होते जाते

१. पौराणिक जन्तु जो कर्मर के नीचे घोडा और ऊपर आदमी होता है ।

२. पौराणिक भक्त देव जिसके चिरपर एक सींग होता है ।

है। बीजसे अंकुर, अंकुरसे छोटा पौधा, पौधेसे बढकर वृक्ष होता है। प्रत्येक अवस्थामें वृद्धि और विकास है तथा इसके साथ-साथ प्रत्येक अंगके कार्यमें परिवर्तन भी है। यहा एकही अंग वृद्धिमें सतत परिवर्तन है किन्तु अंग अपरिवर्तित और अवस्थित ही रहता है। कोई भी जामुनका वृक्ष अपनी सब पर्यायोंको पूर्ण करता हुआ परिपूर्ण जामुन वृक्ष हो सकता है किन्तु अपनी वृद्धिके समयमें ऐसा परिवर्तन नहीं ही कर सकता कि अकस्मात् जामुनसे आमका वृक्ष हो जाय। देखा जाता है कि आमके बीजसे आम और जामुनके बीजसे जामुनका ही वृक्ष होता है। फलतः वह सकते हैं कि प्रत्येक वस्तु अपनी वृद्धिके क्रमसे पर्याय बदलकर भी अपने विशेष व्यापक रूपको स्थायी रखती है, जो कि अस्थायी नहीं होती है। यदि जामुनकी वृद्धि रुक जाय, नये अंकुर न निकलें, पुरानी पत्तियां न गिरें तथापि उसके जीवनमें उस अवस्था को स्थायी रखनेका प्रयत्न होता रहेगा। किन्तु स्थायित्व प्राप्तिका यह प्रयत्न भी मृत्युमें परिणत हो जाता है। क्योंकि यदि कोई भी सजीव अंगी जब किसी विशेष अवस्थाको सुदृढ करना चाहता है तो यह प्रयत्न मृत्युका आमन्त्रण ही होता है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि सजीव अंगीमें प्रतिपल परिवर्तन (पर्याय) होते हैं, प्रत्येक पर्याय पूर्व तथा आगामी पर्याय से भिन्न होती है तथापि अंगीकी एकता स्थायी रहती है। वृद्धिकी प्रक्रिया द्वारा मूल प्रकृति नहीं बदली जा सकती है। फलतः एक ही वृक्षके जीवनमें अमेद (एकता) और मेद (विषमता) देखते हैं। वास्तव में यही वस्तु स्वभाव है जिसे जैनाचार्यों ने उचित रूपसे समझा था।

पर्यालोचन—

प्रत्येक वस्तुमें व्यापक तथा स्थायी रूपसे मेद या परिवर्तन होता है तथा सब पर्यायोंमें एक अमेद सूत्र भी रहता है। पदार्थोंके स्वभावका ही यह वैचित्र्य है कि हम उन्हें अस्तित्वास्ति, मेद-अमेद, नित्य-अनित्य, आदि ऐसी परस्पर विरोधी दृष्टियोंसे देखते हैं। यह मौलिक तत्त्व दृष्टि ही जैन-चिन्ताकी आधार शिला है तथा यही जैन दर्शनको भारतीय तथा योक्ष्णीय दर्शनोंसे विशिष्ट बनाती है। किसी भारतीय दर्शनने इसे अंगीकार नहीं किया है। प्रत्येक भारतीय दर्शन वस्तुके एक पक्षको लिये है तथा अन्य पक्षों की उपेक्षा करके उसीका समर्थन करता है। वेदान्त ब्रह्मके नित्य रूपका ही प्रतिपादन करता है, उसे परिवर्तनहीन नित्य कहता है। इसका प्रतिद्वन्दी बौद्ध क्षणिकवाद है जो सब वस्तु पदार्थोंको अनित्य ही कहता है तथा पदार्थोंमें व्याप्त एकताकी उपेक्षा करता है। बौद्धके लिए प्रत्येक पदार्थ क्षणिक या अनित्य है, उसके अनुसार वस्तु एक क्षणमें उत्पन्न होती है तथा दूसरेमें नष्ट। उनकी दृष्टिसे बाह्य संसार या अन्तरंग चेतनामें ऐसी कोई अवस्था नहीं है जो स्थायी या नित्य हो। एक पक्षको प्रधान करके अन्य पक्षोंको लोपकी इस विचारधाराको जैनाचार्यों ने 'एकान्तवाद' माना है तथा अपनी ऽक्रियाको अनेकान्त-वाद (सब पक्षोंसे विचार) कहा है वस्तुतः अस्तित्वास्तिवाद वस्तु पदार्थोंका स्वभाव है क्योंकि प्रत्येक पदार्थ अनेक गुण तथा पर्यायोंका समूह है अतः उसे जाननेके लिए उसके विविध पक्षों (अनेक-अन्तों) को

जानना अनिवार्य है। इस वास्तविक सिद्धान्तकी उपेक्षा करके यदि सत् वस्तुका विवेचन किया जायगा तो वही हाल होगा जो उस हाथीका हुआ था जिसे अनेक अन्धोंने जाना था। तथा हाथीको खम्भा, सपा, बिटा, आदि कहकर सर्वथा विकृत कर दिया था।

निष्कर्ष—

यदि पदार्थके जटिल स्वभावकी ठीक तरहसे जानना है तो उसे अनेकान्त दृष्टिसे ही देखना चाहिये। इस प्रकार कहा जा सकता है कि तत्त्वज्ञानके लिए जैनदृष्टि अन्य दर्शनोंकी अपेक्षा अधिक युक्तिसंगत तथा व्यापक है। अन्य दर्शनोंने एक निश्चित सांचा बना दिया है जिसमें ढालकर वे सत् पदार्थोंके ज्ञानको निचोड़ लेना चाहते हैं। जिसकी तुलना प्रोक्रस्टियन^१ पलंगसे की जा सकती है जिस पर ढालकर वे सत्पदार्थरूपी पुरुषके अन्य पक्षरूपी अंगोंको काटनेमें नहीं सक्ताते हैं, क्योंकि ऐसा किये बिना वह एकान्तके सन्धिमें नहीं आता है। इस प्रकार पदार्थके अंगच्छेदको न विज्ञान कहा जा सकता है न दर्शन, यह तो अपने अन्वविश्वासका दुराग्रह ही कहा जा सकता है जिसका उद्गम पदार्थोंकी एकरूपतासे होता है। यह दृष्टि तत्त्वज्ञानके विपरीत है वह स्वयं सिद्ध है। मनुष्यको वस्तु स्थिति जानना है, वस्तुस्थितिको इच्छानुकूल नहीं बनाना है। इस दृष्टिसे विचार करने पर विश्वके दर्शनोंमें जर्मन दार्शनिक हीगलका इन्द्र सिद्धान्त ही जैन दृष्टिके निकट पहुंचता है। हीगलकी तत्त्वज्ञान दृष्टि जैनदृष्टिके समान ही है। उसका पक्ष, प्रतिपक्ष तथा समन्वयका सिद्धान्त अस्तित्वास्तित्वाद्से मिलता जुलता है क्योंकि वह भी विरोधियोंमें एकता या भेदका परिहार करता है। किन्तु अन्य बातोंमें हीगलका आदर्शवाद जैन तत्त्वज्ञानसे सर्वथा भिन्न है अतः इस एक सिद्धान्तकी समताके अतिरिक्त दूसरी किसी भी समानताका हम समर्थन नहीं कर सकते। इस दार्शनिक प्रक्रियाकी ही हम दार्शनिक ज्ञानका प्रकार कह सकते हैं जो कि वस्तु स्वभावके प्रकाशके लिए उपयुक्त तथा पर्याप्त है क्योंकि सर्वाङ्गसुन्दर वस्तु स्वभाव ही तो ज्ञानका साध्य या लक्ष्य है। इसीलिए जैनाचार्योंने प्रत्येक तत्त्वको जाननेमें व्यापक सिद्धांतका सफल प्रयोग किया है और तत्त्वज्ञान प्राप्तका किया है।

^१ क्रिचियन पुराणों में 'प्रोक्रस्टियन' शब्दा का वर्णन है जिसपर केन्द्रे ही खम्भा आदमी कट कर तथा छोटा आदमी खिच कर फलकके बराबर हो जाता था इसीके आधार पर बहजत् बयाने बदाने के अर्थमें इस शब्दका प्रयोग होने लगा है।

शब्दनय

श्री पं० कैलाशचन्द्र, सिद्धान्तशास्त्री

प्रास्ताविक—

इतर दर्शनोंसे जैनदर्शनोंमें जो अनेक विशिष्ट बातें हैं, उन्हींमें से नय भी एक है। यह नय प्रमाणका ही भेद है। स्वार्थ और परार्थके भेदसे प्रमाण दो प्रकारका माना गया है। 'मतिज्ञान, अवधिज्ञान, मनःपर्यायज्ञान और केवलज्ञान स्वार्थ प्रमाण हैं क्योंकि इनके द्वारा ज्ञाता स्वयं ही जान सकता है। किन्तु श्रुतज्ञान स्वार्थ भी होता है और परार्थ भी होता है। जो ज्ञानात्मक श्रुत है वह स्वार्थ प्रमाण है और जो वचनात्मक श्रुत है वह परार्थ प्रमाण है। ज्ञानात्मक श्रुतसे ज्ञाता स्वयं जानता है और वचनात्मक श्रुतसे दूसरोंको ज्ञान कराता है। उसी श्रुत प्रमाणके भेद नय है।

नयका लक्षण—

द्रव्य पर्यायात्मक वस्तुके जानने वाले ज्ञानको प्रमाण कहते हैं। श्री केवल द्रव्य दृष्टि या केवल पर्यायदृष्टिसे वस्तुके जानने वाले ज्ञानको नय कहते हैं। इसीसे नयके दो भूत भेद हैं—द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक। द्रव्यार्थिक नयके तीन भेद हैं—नैगम, समग्र और व्यवहार। तथा पर्यायार्थिक नयके चार भेद हैं—शृङ्खल, शब्द, समभिरुद्ध और एवम्भूत। इन बात नयोंमें से शुरूके तीन नयोंको अर्थनय और शेष चार नयोंको शब्दनय भी कहते हैं क्योंकि वे क्रमशः अर्थ और शब्दकी प्रधानतासे वस्तुको ग्रहण करते हैं।

एक बार मेरे एक विद्वान् मित्रने नयोंके उक्त बात भेदोंमेंसे पाचवें भेद शब्दनयके लक्षण की ओर मेरा ध्यान आकर्षित किया। उनका पत्र पढ़कर मुझे इस दिशामें खोज करने की उत्सुकता हुई। अनेक ग्रन्थोंके देखनेसे मुझे मालूम हुआ कि शब्दनयके लक्षणको लेकर कुछ टीकाकारोंमें मतभेद है। विद्वानोंसे पूछा गया तो वे भी इस विषयमें एकमत न थे। अतः पूर्वाचार्योंके वचनोंका आलोचन करके कुछ निष्कर्ष निकालना ही उचित प्रतीत हुआ।

प्रश्न और समाधान—

मित्रका प्रश्न था कि शब्दनय व्याकरण सिद्ध प्रयोगोंका अनुसरण करता है या नहीं? अनेक

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

दिग्भर तथा श्वेताम्बर ग्रन्थोंके आलोचनके बाद मैं इस निर्णय पर पहुँचा हूँ कि, शब्दनय व्याकरण सिद्ध प्रयोगोका अनुसरण तो करता है किन्तु एकान्तवादी वैयाकरणोंका अनुसरण नहीं करता ।

शब्दार्थ मीमांसा—

इस निर्णयकी मीमांसा करनेके लिए शब्दशास्त्रके सम्बन्धमें कुछ कहना आवश्यक है । संसारमें दो वस्तुएँ मुख्य हैं—अर्थ और शब्द । इन दोनोंको क्रमशः वाच्य और वाचक कहते हैं । हम जितने अर्थोंको देखते हैं उनके वाचक शब्दोंको भी सुनते ही हैं । अर्थ तो हो किन्तु उसका वाचक शब्द न हो, यह आज तक न तो देखा गया और न सुना गया । आजकल जितने आविष्कार होते हैं उनका नाम पहलेसे ही निर्धारित कर लिया जाता है । साराश यह, कि संसारमें कोई चीज बिना नामकी नहीं है, इसीसे दार्शनिक क्षेत्रमें प्रत्येक दर्शनके मूलतत्त्व अर्थ न कहे जाकर पदार्थ कहे जाते हैं । मध्ययुगके दार्शनिक टीकाकारोंमें यह एक नियम सा हो गया था कि ग्रन्थके प्रारम्भमें शब्दार्थ सम्बन्धकी मीमांसा करना आवश्यक है । शब्द और अर्थके इस पारस्परिक सहभावन 'अद्वैत' का रूप धारण कर लिया तो शब्दाद्वैतके नामसे ख्यात हुआ । पाणिनि व्याकरणके रचयिता आचार्य पाणिनिके नाम पर इसे पाणिनि-दर्शन भी कहा जाता है । जैसे अद्वैतवादी वेदान्ती दृश्यमान संसारके भेदको 'मायावाद' कहकर उठा देते हैं उसी प्रकार शब्दाद्वैतवादी वैयाकरणोंका मत है कि घट, पट, आदि शब्द एक अद्वैत तत्त्वका ही प्रतिपादन करते हैं । दृश्यमान घट, पट, आदि अर्थ तो उपाधियाँ हैं, असत्य हैं । जैसा कि कहा है—

‘सत्यं वस्तु तदाकारैरसत्यैरवधार्यते ।

असत्योपाधिभिः शब्दैः सत्यमेवाभिधीयते ॥’

(सर्वदर्शन संग्रह—पाणिनि दर्शन)

पाणिनीका मत—

यद्यपि सब शब्द एक अद्वैततत्त्वका ही प्रतिपादन करते हैं फिर भी व्यवहारके लिये शब्दों का लौकिक वाच्य मानना ही पड़ता है, अतः पाणिनि^१ व्यक्ति और जातिको पदका अर्थ-पदार्थ मानने हैं ।

पाणिनिके मतके अनुसार एक शब्द एक ही व्यक्तिका कथन करता है, अतः यदि हमें बहुतसे व्यक्तियोंका बोध कराना हो तो बहुतसे शब्दोंका प्रयोग करके “सकृपायामेकशेष एक विभक्तौ” (१-२-६४) सूत्रके अनुसार एक शेष किया जाता है । जैसे यदि बहुतसे वृद्धोंका निर्देश करना हो तो वृद्ध, वृद्ध में से एक ही शेष रह जाता है और उसमें बहुवचनका बोधक प्रत्यय लगाकर ‘वृद्धाः’ रूप बनता

१ कि पुनराकृति पदार्थः ज्योतिर्वद् द्रव्यम् ? उभयमित्वाद् । कस्य भावते ? सम्यक्वा हि आचार्येण सूत्राणि पठितानि आकृति पदार्थं मत्वा ‘आत्माख्यायामेकस्मिन् बहुवचनसंन्यस्तत्वात्’ इत्युच्यते द्रव्य पदार्थं मत्वा ‘सकृपायाम्’ इति एक शेष आरभ्यते । पातञ्जल महाभाष्य पृ० ५२—५३ ।

है किन्तु यदि जातिका निर्देश करना हो तो एक वचनमे भी काम चल सकता है। यह एकान्तवादी वैयाकरणोंका मत है। अब अनेकान्तवादी वैयाकरणोंके मतका भी दिग्दर्शन कीजिये।

जैन वैयाकरणोंका मत—

जैनेन्द्र व्याकरणके रचयिता आचार्य पूज्यपाद अपने व्याकरणका प्रारम्भ 'सिद्धिरनेकान्तात्' सूत्रसे करते हैं। हैम-शब्दानुशासनके रचयिता श्वेताम्बरआचार्य हेमचन्द्रने भी 'सिद्धिः स्याद्वादात्' सूत्रको प्रथम स्थान देकर पूज्यपादका अनुसरण किया है जो सर्वथा स्तुत्य है। इन आचार्योंका मत है^१ कि अनेकान्तके बिना शब्दकी सिद्धि नहीं हो सकती, एक ही शब्दका कभी विशेषण होना, कभी विशेष्य होना, कभी पुलिगमें व्यपदेश होना, कभी स्त्रीलिङ्गमें कहा जाना, कभी करणमें प्रयोग करना, कभी कर्तामें प्रयोग होना, आदि परिवर्तन एकान्तवादमें नहीं हो सकते। इसीलिए शब्दनयका वर्णन करते हुए अक्षरलंक देवने लिखा है—“कि एकान्तवादमें षट्कारकी नहीं बन सकती”। जैसे प्रमाण अनन्त धर्मात्मक वस्तुका बोधक है अतः उसका विषय सामान्य विशेषात्मक वस्तु कही जाती है, इसी तरह शब्द भी अनन्त धर्मात्मक वस्तुका वाचक है अतः उसका वाच्य न केवल व्यक्ति है और न केवल जाति किन्तु जाति व्यक्त्यात्मक या सामान्य विशेषात्मक वस्तु शब्दका वाच्य है^२। यह अनेकान्तवादकी दृष्टि है। अतः पाणिनिने व्यक्ति और जातिको स्वतंत्र रूपसे पदका अर्थ मानकर जो 'एक शेष' का नियम प्रचलित किया, पूज्यपाद उसकी कोई आवश्यकता नहीं समझते। वे लिखते हैं—शब्द स्वभावसे ही एक दो या बहुत व्यक्तियोंका कथन करता है अतः एक शेषकी कोई आवश्यकता नहीं है^३।

पाणिनि और पूज्यपादके इस मतमेदसे यह न समझ लेना चाहिये कि दोनोंके सिद्ध प्रयोगोंमें भी कुछ अन्तर पड़ता है। शब्द सिद्धिमें मतभेद होते हुए भी दोनोंके सिद्ध प्रयोगोंमे कोई अन्तर नहीं है। शब्दका जैसा रूप एकान्तवादी वैयाकरण सिद्ध करते हैं वैसा ही अनेकान्तवादी सिद्ध करते हैं केवल दृष्टिका अन्तर है। इस दृष्टि वैषम्यको दूर करनेके लिए ही शब्दनयकी दृष्टि हुई है।

इतर वैयाकरण वाच्य-वाचक सम्बन्धको मानकर भी दोनोंको स्वतंत्र मानते हैं। वाचकके

१—“एकस्यैव हस्त दीर्घादि विषयोऽनेकवक्त्र सङ्गिषात् सामानाधिकरण्य विनेषण विनेष्यभावात्पश्यच्च स्याद्वादा-
मन्तरेण नोपपद्यते”। सिद्ध हैम०।

२—“अनेकान्ते षट्कारकी व्यतिष्ठते”। न्याय कुसुद पृ० २११।

३—“जातिव्यवस्थात्मक वस्तु सर्वोऽस्तु ज्ञानगोचर। प्रसिद्ध बहिरन्तज्ज्व अन्वयवहृतीशुणाय ॥ ५ ॥”
तत्त्वार्थद्वैतक वा० पृ० ११०।

४—स्वामाविकत्वादभिधानस्यैव शेषानारम्भ, १। १। १५। जैनेन्द्र सूत्र।

रूपमें परिवर्तन हो जाने पर भी वाच्यके रूपमें कोई परिवर्तन नहीं मानते । किन्तु जैन शब्दिकोंका मत है—“वाचकमे लिंग, सख्या, आदिका जो परिवर्तन होता है वह स्वतन्त्र नहीं है किन्तु अनन्त धर्मात्मक बाह्य वस्तुके ही आधीन है । अर्थात् जिन धर्मोंसे विशिष्ट वाचकका प्रयोग किया जाता है वे सब धर्म वाच्यमे रहते हैं । जैसे यदि गंगाके एक ही किनारेको संस्कृतके ‘तटः’ ‘तटी’ और ‘तटम्’ इन तीन शब्दोंसे कहा जाय—इन तीनों शब्दोंका मूल एक तट शब्द ही है इनमें जो परिवर्तन हम देखते हैं वह लिंगभेदसे हो गया है—यतः ये तीनों शब्द क्रमशः पुलिग, स्त्रीलिग और नपुंसकलिगमे निर्देश किये गये हैं अतः इनके वाच्यमे तीनों धर्म वर्तमान हैं । क्योंकि वस्तु अनन्त धर्मात्मक है अतः उसमें तीनों धर्म रह सकते हैं । (यदि कोई व्यक्ति स्त्रीलिग, पुलिग और नपुंसकलिग इन तीनों धर्मोंको परस्परमें विरुद्ध मानकर एकही वस्तुमें तीनोंका सन्नाह माननेसे हिचकता है तो उसे अनेकान्तकी प्रक्रियाका अध्ययन करना चाहिये) इसी तरह एक दो या बहुत व्यक्तियोंके वाचक दारा, आदि शब्दोंमें नित्य बहुवचनका प्रयोग होना और बहुत सी वस्तुओंके वाचक वन, सेना, आदि शब्दोंके साथ एक वचनका प्रयोग करना असंगत नहीं कहा जा सकता । क्योंकि वस्तुके अनन्त धर्मोंमें से किसी एक धर्मकी अपेक्षा से शब्द व्यवहार किया जा सकता है ।”

जैन और जैनैतर वैचारिकोंके इस सक्षिप्त मतभेद प्रदर्शनसे उक्त निर्णयकी रूपरेखाका आभास चित्रित हो जाता है । अतः अब आचार्योंके लक्षणों पर विचार करना उचित होगा ।

शब्दनयके लक्षणों पर विचार—

ऐतिहासिक परम्पराके अनुसार शब्दनयके स्वरूपका प्रथम उल्लेख सर्वार्थसिद्धि टीकाके पाया जाता है । उसके बाद दूसरा उल्लेख अकलकदेवके तत्त्वार्थ राजवार्तिकमें है जो प्रायः सर्वार्थसिद्धिके उल्लेखसे अक्षरशः मिलता है । इसे हम ‘पूज्यपादकी परम्परा’ के नामसे पुकार सकते हैं । पूज्यपादने शब्दनयका जो लक्षण लिखा था वह स्पष्ट होते हुए भी अस्पष्ट था—स्त्रीचातानी करके उसके शब्दोंका विपरीत अर्थ भी किया जा सकता था, जैसा कि आगे चलकर हुआ भी और जिसका प्रत्यक्ष उदाहरण मेरे सामने उपस्थित है । अतः इस लक्षणको दार्शनिक क्षेत्रमें कोई स्थान न मिल सका । प्रातः स्मरणीय अकलकदेवने इस कमीका अनुभव किया । यद्यपि उन्होंने अपने राजवार्तिकमें सर्वार्थसिद्धिका ही अनुसरण किया, किन्तु अपने स्वतन्त्र प्रकरणोंमें उसकी शब्दयोजनाको मिलकुल बदल दिया । आर्य पद्धतिके अनुकूल

१—“लिङ्ग सख्यादियोगोऽपि अनन्तधर्मात्मक बाह्यवस्तुव्यभिक्त एव । न चैकस्य ‘तट तटी तटम्’ इति स्त्रीपुनपुंसकाख्य स्वभावत्रय विरुद्ध, निरुद्धधर्माव्यासस्य भेदप्रतिपादकत्वेन निषिद्धत्वात् अनन्तधर्माव्यासितस्य च वस्तुन प्रतिपादिवत्त्वात् । अतएव दारादिधर्मेषु बहुत्वसख्या वनसेनादिव च एकत्वसख्याऽविरुद्धा यथाविवक्षितमनन्तधर्माव्यासिते वस्तुनि कल्पन्विश्वमस्य केनचिच्छब्देन प्रतिपादनाविरोधात् ।” मन्मति० टीका पृ० २६ प ।

इस परिवर्तनका विद्वत्-समाजने आदर किया—अकलंकदेवके बादमे होने वाले प्रायः समस्त दिगम्बर तथा श्वेताम्बर दार्शनिकोंने अपने ग्रन्थोंमें उसे स्थान दिया । अतः अकलंक देवकी दृष्टिसे ही हम इस विषय पर विचार करना उपयुक्त समझते हैं । अकलंकदेव अपने 'लघीयस्त्रय' प्रकरणमें लिखते हैं—

कालकारक लिंगानां मेदाच्छब्दोऽर्थं मेदकृत् ।

अभिरुहस्तु पर्यायै रित्त्वं भूतः क्रियाश्रयः ॥

स्वोप० विवृति—कालमेदात् तावद् 'अभूत्' 'भवति' 'भविष्यति' इति । कारकमेदात्, 'करोति' 'क्रियते' इत्यादि । लिंगमेदात् 'देवदत्तः' 'देवदत्ता' इति । पर्यायमेदात् इन्द्रः, शक्रः, पुरन्दर इति । तथा एतौ कथितौ । क्रियाश्रय एवभूतः ।

अर्थ—'काल, कारक और लिंगके मेदसे शब्दनय वस्तुको मेदरूप स्वीकार करता है । 'हुआ' होता है, होगा' यह कालमेद है । 'करता है किया जाता है' यह कारक मेद है । 'देवदत्त, देवदत्ता' यह लिंगमेद है, समभिरुहस्तु शब्दके मेदसे अर्थको मेदरूप मानता है और एवभूतनय क्रियाके अभित है ।

जैन दृष्टिसे वस्तु अनन्त धर्मात्मक—अनन्तधर्मोंका अखण्ड पिण्ड—है । त्याग्राद् भुतके द्वारा उन धर्मोंका कथन किया जाता है । अतः जैसे ज्ञानका विषय होनेसे वस्तु ज्ञेय है उसी तरह शब्दका वाच्य होनेसे अभिषेय भी है । हम बिन बिन शब्दोंसे वस्तुको पुकारते हैं वस्तुमें उन उन शब्दोंके द्वारा कहे जानेकी शक्तियाँ विद्यमान हैं । यदि ऐसा न होता तो वे वस्तुएँ उन शब्दोंके द्वारा न कही जातीं और न उन शब्दोंको सुनकर विचक्षित वस्तुओंका बोध ही होता । जैसे 'पानी भिन्न भिन्न भाषाओंमें भिन्न भिन्न नामोंसे पुकारा जाता है या एक ही भाषाके अनेक शब्दोंसे कहा जाता है । अतः उसमें उन शब्दोंके द्वारा कहे जानेकी शक्तियाँ विद्यमान हैं । यह समभिरुह नयकी दृष्टि है । इस नयका मन्तव्य है कि 'पानी शब्द पानी के धर्मकी अपेक्षासे व्यवहृत होता है जब शब्द उस ही धर्मकी अपेक्षासे व्यवहृत नहीं होता है । संस्कृतमें पानीको 'अमृत' भी कहते हैं और 'विष' भी । प्यासेको जिलाता है अतः अमृत है और किसी, किसी रोगमें विषका काम कर जाता है अतः विष है । इसलिए अमृत और विष यह दो शब्द पानीके एक ही धर्मको लेकर व्यवहृत नहीं होते ।

भिन्न भिन्न शब्दोंके विषयमें जो बात ऊपर कही गयी है वही बात एक शब्दके परिवर्तित रूपोंके विषयमें भी कही जा सकती है । कालमेदसे एक ही वस्तु तीन नामोंसे पुकारी जाती है । जब तक कोई वस्तु नहीं उत्पन्न हुई तब तक उसे 'होगी' कहते हैं । उत्पन्न होने पर 'होती है' कहते हैं । कुछ समय बीतने पर 'हुई' कही जाती है । यह तीनों शब्द 'होना' वाच्यके रूप हैं और वस्तुके तीन धर्मोंकी ओर संकेत करते हैं । इसी तरह कारक और लिंगके सम्बन्धमें भी समझना चाहिये । भिन्न भिन्न कारकोंकी विवक्षासे एक ही वृक्ष 'वृक्षको' 'वृक्षसे' 'वृक्षके लिए' 'वृक्षमें' आदि अनेक रूपोंसे कहा जाता है । अतः ये शब्द वस्तुके

भिन्न धर्मोंकी ओर संकेत करते हैं। एक वच्चा पुरुष होनेके कारण देवदत्त कहा जाता है वह यदि लड़कियों का सा वेश कर ले तो कुटुम्बी जन उसे 'देवदत्त' न कहकर 'देवदत्ता' कह उठते हैं। अतः लिंग भेदसे भी अर्थभेदका सम्बन्ध है। यह सब शब्दनयकी दृष्टि है। यहां इतना विशेष जानना चाहिये, यदि एक ही अर्थके वाचक भिन्न भिन्न शब्दों में भी लिंगभेद या वचनभेद हो तो यह नय उनके वाच्यको भिन्न भिन्न दृष्टिकोणोंसे ही स्वीकार करेगा।

शब्दनयके उक्त लक्षणके समर्थनमें अब हम कुछ ग्रन्थकारोंका मत देते हैं अनन्तवीर्य लिखते हैं—'कारक' आदिके भेदसे अर्थको भेदरूप समझने वाला शब्दनय है"।

विद्यानन्दि खुलासा करते हुए लिखते हैं—'जो वैयाकरण व्यवहारनयके अनुरोधसे काल, कारक, व्यक्ति, सख्या, साधन, उपग्रह, आदिका भेद होने पर भी पदार्थमें भेद नहीं मानते हैं परीक्षा करने पर उनका मत ठीक नहीं जंचता, यह शब्दनयका अभिप्राय है, क्योंकि काल, आदिका भेद होने पर भी अर्थमें भेद न माननेसे अनेक दोष पैदा होते हैं"।

आचार्य श्री देवनन्दि^३ प्रभाचन्द्र^४ वादिराज^५ अभयदेव^६ और अनन्तवीर्य द्वितीय^७ भी उक्त मतका अनुसरण करते हैं।

१—'भेद—विशेष, अष्टस्वार्थ—व्यजन पर्याय तत्त्वभेद-नानात्व, नव प्रतिपञ्चमिप्राय वाच्य कथनीय किमूतैर्मंदैरिति अह—'कारक इत्यादि'। लिखित सिद्धि विनिश्चय टीका।

२—'कालादिभेदतोऽर्थस्य भेद' य प्रतिपद्येत। सोऽत्र शब्दनय शब्दप्रधानत्वाद्वाह्यत्वं ॥ ६८ ॥
विश्ववृक्षत्वात् अनिता सुनुरित्वेकमाहृता। पदार्थ कालभेदेऽपि व्यवहारानुरोधतः ॥ ६९ ॥
करोति क्रियते पुण्यस्तारकाऽऽप्येऽम इत्यपि। कारक व्यक्ति सख्याना भेदोऽपि च परे जना ॥ ७० ॥
एहि मन्ये रथेनेत्यादिक साधनमिषपि। एतिष्ठेनावतिष्ठेतेत्याद्युपग्रहभेदने ॥ ७१ ॥
तन्न श्रेय परीक्षायांमिति शब्द प्रकाशयेत्। कालादिभेदनेऽप्यर्थभेदनेऽपि प्रसंगत ॥ ७२ ॥

—इत्येकवार्तिक ५० १७२।

३—जो वृक्ष या मण्डप एतत्वे मिष्णालिआर्णं। सोऽसद्धानो मणिजो गेजो पदाब्जान् जहा ॥ ११ ॥
नयचक्र ५० ७७।

४—काल कारक लिंग सख्या साधनोपग्रह भेदादभिन्नमर्थं आपतीति शब्दनय ततोऽपस्त वैयाकरणाना मतम्। ते हि कालभेदेऽप्येक पदार्थमाहृता, इत्यादि, १-प्रमेयकमल ५० २०६ पूर्वा।

५—कालादि भेदादर्थभेदकारी शब्द। कालभेदाद्य-अमृत, अवति, अविष्यति कारकभेदाद्य-वृक्ष पश्य, वृक्षाय जल देहि। न्यायविनिश्चयटीका लि० ५० ५१७ उत्तर०।

६—तत्र काल कारक लिंगभेदादर्थभेदकृद् शब्दनय। लघ्वीयलघ्वृत्ति ५० २२।

७—काल कारक लिंगाना भेदाच्छब्दस्य कथञ्चिदर्थभेदकथन शब्दनय। प्रमेयरन० ५० ३०७।

श्वेताम्बर आचार्य भी शब्दनयके उक्त स्वरूपके विषयमें एकमत हैं। वादिदेव^१ कहते हैं—
‘‘काल आदिके मेदसे जो पदार्थ मेदको स्वीकार करता है वह शब्दनय है। जैसे—‘सुमेरु था, है और
रहेगा’। जो काल, आदिके मेदसे सर्वथा अर्थमेद को ही स्वीकार करता है वह शब्दाभास है’’।

मल्लिषेय^२ लिखते हैं—शब्दनय एक अर्थके वाचक अनेक शब्दोंका एक ही अर्थ मानता है।
जैसे इन्द्र, शक्र और पुरन्दर शब्द एक ‘देवराज’ अर्थ का ही कथन करते हैं। यहां इतना विशेष जानना
चाहिये कि जिस प्रकार यह नव पर्याय शब्दोंका एक ही अर्थ मानता है उसी प्रकार लिंगादिके मेदसे
वस्तुके मेदको भी स्वीकार करता है। भिन्न भिन्न धर्मोंके द्वारा कही जाने वाली वस्तुमें धर्ममेद न हो, यह
नहीं हो सकता’’।

सिद्धर्षिगणेश और उपाध्याय यशोविजयजी^३ का भी यही मत है।

सर्वार्थसिद्धिका लक्षण—

शब्दनयके विषयमें अकलंकदेवकी परम्पराका अनुशीलन करनेके बाद अब हम पूज्यपादकी
परम्पराका विश्लेषण करेंगे। इस परम्परामें हमें तीन ही विद्वान् इष्टिगोचर होते हैं—एक स्वयं पूज्यपाद
दूसरे राजवार्तिकके रचयिता भट्टकलंक और तीसरे तत्त्वार्थसरके कर्ता अमृतचन्द्रसूरि, श्वेताम्बर विद्वानोंमें
सन्मतिकी टीकाके रचयिता भी अभयदेवसूरि पर भी पूज्यपादकी परम्पराकी कुछ छाप लगी ही जान
पड़ती है।

सर्वार्थसिद्धिमें लिखा है—‘‘लिंग’ संख्या, साधन, आदिके व्यभिचारको जो दूर करता है
उसे शब्दनय कहते हैं’। राजवार्तिक‘‘में मामूलीसे हेर फेरके साथ वही लक्ष्य किया गया है। इस लक्ष्य
में ‘व्यभिचार निवृत्तिपरः’ पद स्पष्ट होते हुए भी अस्पष्ट है। लक्ष्यकार और उसके अनुयायियोंने
व्यभिचारकी परिभाषा तो स्पष्ट कर दी किन्तु निवृत्तिपरः की अस्पष्टता ही छोड़ दिया। एकवचनके

१-काष्ठादिमेदेन ध्वनैर्यमेद प्रतिषेधमान गण्ड ॥ ३३ ॥ तथावभूय, भवति, भविष्यति सुमेरुरित्यादि ॥ ३४ ॥

तद्मेदेन तस्य तमेव समर्थयमानस्तथाभास ॥ ३५ ॥ प्रमाणनवनवत्ताजोक्त परि० ७ ।

२-शब्दस्तु रुढितो वाचन्तो ध्वनयः कस्मिन्निचिदर्थे प्रवर्तन्ते यथा इन्द्र शक्र पुरन्दरादयः सुरपती तेषां सर्वेषा-
मप्येकमर्थमभिप्रेति किल प्रतीतिवशाद् । यथा चायं पर्यायगण्ड्यात्मैकमर्थमभिप्रेति तथा वटः, तटी, तट्य इति
विभुद्वल्लिङ्ग लक्षण धर्माभिसम्बन्धाद् वस्तुनो मेदः चाभिभवति । नहि विभुद्वल्लिङ्ग सेंटमनुभवतो वस्तुनो विभुधर्मा
योगो युक्तः ।—स्वाध्यायदमन्वरी पृ० ३१३ ।

३ कालादि मेदेन ध्वनैर्यमेद प्रतिषेधमान, गण्ड ॥ ३३ ॥ यत्तत्त्वार्थ—संकेताद्व्याकरणात् प्रकृतिप्रत्ययसमुदायेन सिद्ध
काल कारक लिंग संख्या पुष्पोपसर्गमेदेनार्थ पर्यायमात्रं प्रतीयते स शब्दनय । कालमेव उदाहरणम्—यथा वसूय,
भवति भविष्यति सुमेरुरिति अत्रकालत्रयव्यभिचारेण सुमेरोरपि वेदागच्छन्नेव प्रतिपाद्यते ।—नयप्रदीप पृ० १०३

४ सर्वार्थ० पृ० ८०

५ लिंग संख्या साधनाद्व्यभिचार निवृत्तिपरः शब्दनय । सर्वार्थ० पृ० ७९

स्थानमें बहुवचन और पुलिगके स्थानमें स्त्रीलिङ्ग शब्दका प्रयोग करना आदि व्यभिचार कहा जाता है। शब्दनय उस व्यभिचारकी निवृत्ति करता है। कैसे करता है? इस प्रश्नको लेकर विद्वानोंमें दो मत हो गये हैं। एकमत कहता है कि शब्दनय व्याकरण द्वारा किये जाने वाले परिवर्तनको उचित समझता है “एवं प्रकार व्यवहारनय न्याय्य ? मन्यते”। दूसरा मत इसके विपरीत है।

प्रथम मत—

हम प्रथम मतसे किसी अशमें सहमत हैं किन्तु सर्वार्थसिद्धि तथा राजवार्तिकके जिन वाक्योंके आधार पर उक्त मतकी सृष्टि हुई है उनकी समीक्षा करना आवश्यक ज्ञान पड़ता है। कल्हापा भरमाप्पा निटवेके जैनैन्द्र प्रेससे प्रकाशित सर्वार्थसिद्धिमें उक्त पाठ मुद्रित है। तथा शब्दनयके एक दो स्थलों पर कुछ टिप्पणी भी दी गयी है। पहिली टिप्पणी ‘निवृत्तिपरः’ पद पर है। उसका आशय है कि, लिङ्ग आदिका व्यभिचार दोष नहीं माना जाता, यह शब्दनयका अभिप्राय है।

सम्भवतः ‘न्याय्य’ पदको शुद्ध मान कर ही उक्त टिप्पणी दी गयी है। किन्तु, यह पद अशुद्ध है इसके स्थान पर ‘अन्याय्य’ होना चाहिये। सर्वार्थसिद्धि के प्रथम संस्करण से वा. जगरूपसहाय जी वाली प्रति में तथा काशी विद्यालयके भवन की लिखित प्रतिमें ‘अन्याय्य’ पाठ ही दिया हुआ है। पं. जयचन्द जी कृत वचनिकामें भी ‘अन्याय्य’ ही है। यदि ‘न्याय्य’ पद को शुद्ध मानकर उक्त वाक्य का अर्थ किया जाय तो इस प्रकार होगा— ‘इस प्रकार के व्यवहारनय को शब्दनय उचित मानता है’। अर्थात् व्याकरण द्वारा शब्दों में जो परिवर्तन किया जाता है और जिसे आचार्य ‘व्यभिचार’ के नाम से पुकारते हैं वह व्यवहारनय का विषय है। उस व्यवहारनय को शब्दनय उचित माने यह एक आश्चर्य की बात है क्योंकि नयों का विषय उत्तरोत्तर सूक्ष्म होता जाता है। व्यवहारनय से ऋजुसूत्र का विषय सूक्ष्म है और ऋजुसूत्र से शब्दनय का विषय सूक्ष्म है। यदि शब्दनय व्यवहारनय के विषय का ही समर्थक हो जाय तो नयों के क्रम में तो गड़बड़ी उपस्थित होगी ही, उनकी संख्या में फेरफार करना पड़ेगा।

आचार्य विद्यानन्दिने अपने श्लोकवार्तिकमें व्यवहारनय पद का अच्छा स्पष्टीकरण किया है। वे कहते हैं “जो वैयाकरण व्यवहारनयके अनुलोपसे कालमेद, कारकमेद, वचनमेद, लिङ्गमेद, आदिके होने पर भी अर्थमेद को स्वीकार नहीं करते, परीक्षा करने पर उनका मत ठीक नहीं जान पड़ता यह शब्दनय का अभिप्राय है”।

इससे यह बात स्पष्ट हो जाती है कि वैयाकरणों का उक्त व्यवहार शब्दनय की दृष्टिमें ‘अन्याय्य’ ही है ‘न्याय्य’ नहीं है। अतः मुद्रित सर्वार्थसिद्धि का पाठ अशुद्ध है। तथा यदि ‘न्याय्य’ पाठ को ही

१ शक्ति अर्थमाहवति प्रख्यापयति इति शब्द स च लिङ्ग सख्या साधनादि व्यभिचारनिवृत्तिपरः।

२ लिङ्गादीना व्यभिचारो दोषो नास्ति इत्यभिप्रायपरः। राज० वा० पृ० ६०।

३ श्लोकवार्तिक पृ० २०२।

शुद्ध माना जाय तो आगे का वाक्य—‘अन्यास्य अन्यायेन सम्बन्धाभावात्’ विलकुल असंगत हो जाता है। अगर ‘न्याय्य’ पाठके अनुसार एकवचनान्त और बहुवचनान्त शब्दों का एक ही अर्थ माना जाय तो अन्य अर्थ का अन्य अर्थके साथ सम्बन्ध हो ही गया। क्योंकि ‘जसम्’ शब्द और ‘आपः’ शब्द दोनों का एक ही अर्थ मान लिया गया। अतः ‘अभावात्’ शब्द व्यर्थ ही पड़ जाता है। किन्तु जब उक्त व्यभिचारों को शब्दनय ‘अन्याय्य’ कहता है तब इस हेतुपरक वाक्य की संगति ठीक बैठ जाती है।—‘इस प्रकार का व्यवहार अनुचित है क्योंकि अन्य अर्थका अन्य अर्थके साथ सम्बन्ध नहीं हो सकता।’ राजवार्तिकके शब्द स्पष्ट होते हुए भी कोई उनका अनर्थ करके ‘न्याय्य’ पद का समर्थन करते हैं। वे शब्द इस प्रकार हैं—“लिंगादीना व्यभिचारो न न्याय्यः इति तन्निवृत्तिपरोऽयं नयः।” “एवमादौ व्यभिचारा अयुक्ताः, अन्यायस्यान्यायेन सम्बन्धाभावात्।” सर्वार्थसिद्धि की तरह यहाँ पर भी ‘तन्निवृत्तिपरोः’ शब्दको लेकर मतभेद हो गया है। किन्तु इतना स्पष्ट है कि यह नय व्यभिचारको उचित नहीं मानता। जो महा-नुभाव ‘व्यभिचारो न न्याय्यः’ या ‘व्यभिचारा अयुक्ता’ का यह अर्थ करते हैं कि; शब्दनय लिंगादिकके परिवर्तनको व्यभिचार नहीं मानता तो उनसे हमारा नम्र प्रश्न है कि फिर लिंगादिकका परिवर्तन किसकी दृष्टिमें व्यभिचार समझा जाता है जिसे दूर करनेके लिए शब्दनयकी सृष्टि करनी पड़ी? व्याकरण शास्त्रकी दृष्टिमें तो यह व्यभिचार है ही नहीं क्योंकि व्याकरणने ही इस प्रकारके परिवर्तन और प्रयोगकी सृष्टि की है। लौकिक दृष्टिसे भी दोष नहीं है। क्योंकि लोक तो स्थूल व्यवहारसे ही प्रसन्न रहता है। इसी बातको दृष्टिमें रखकर उक्त दोनों ग्रन्थोंमें व्यवहारनयावलम्बीने तर्क किया है कि, यदि आप इन्हें व्यभिचार समझकर अयुक्त ठहराते हैं तो लोक और शास्त्र (व्याकरण) दोनोंका विरोध उपस्थित होगा इस तर्कका समाधान दोनों आचार्योंने एक वा ही किया है। सर्वार्थसिद्धिकार कहते हैं—‘विरोध’ होता है तो हो यहाँ तत्त्वकी मीमांसा की जाती है। तत्त्वमीमांसाके समय लौकिक विरोधोंकी पर्वाह नहीं की जाती कहावत प्रसिद्ध है कि औषधिकी व्यवस्था रोगीकी वचिके अनुसार नहीं की जाती, रोगीको यदि दवा कड़वी लगती है तो लगने दो। राजवार्तिककार कहते हैं—‘यहाँ तत्त्वकी मीमांसा की जा रही है दोस्तोंको दावत नहीं दी जा रही’। सम्मति तर्कके टीकाकार अमरदेवसूरिने भी प्रकारान्तरसे इस आपत्तिका निराकरण किया है। वे कहते हैं—‘व्यवहारके लोपका मय तो सभी नयोंमें वर्तमान है’।

विज्ञ पाठकोंको मालूम होगा कि ऋजुसूत्र नयका विवेचन करते हुए भी व्यवहार लोपका भय दिखाया गया है और उसका उत्तर यह दिया गया है कि लोक व्यवहार सर्व नयोंके आधीन है। अमरदेवके

१ “लोकसमयविरोध इति चेत् विरुद्धव्याप्त्य तत्त्वसिद्ध मीमांसकते, न मैवम्यासुतेच्छानुवर्ति।” सर्वार्थ० पृ० ८०।

२ “लोकसमयविरोध इति चेत् विरुद्धव्याप्त्य, तत्त्व मीमांसकते (न) सुहृत्स्वपचारः”। राजवा० पृ० ८८। सुद्वित राजवार्तिकमें (न) नहीं है किन्तु होगा चाहिये।

३ “न चैव लोक्या न व्यवहार विरोध इति वक्तव्यम्, सर्वत्रैव नयमते तद्विलोपस्य समानत्वात्।” पृ० ३१६।

उत्तरसे भी यही प्रतिपत्ति निकलती है। अतः यदि शब्दनय एकान्तके समर्थक व्याकरण शास्त्र और लौकिक व्यवहारका समर्थक होता तो इस भयकी आशंका न रहती। इसलिए यही निष्कर्ष निकलता है कि मुद्रित सर्वार्थसिद्धिमें 'न्याय्य' के स्थानपर 'अन्याय्य' पाठ होना चाहिये।

मुद्रित सर्वार्थसिद्धिमें 'न्याय्य' पदपर एक टिप्पणी दी हुई है। न्याय्य पदका समर्थक मानकर ही उस टिप्पणको वहा मुद्रित किया गया है ऐसा मैं समझता हूँ। टिप्पणीका आशय इस प्रकार है—“जल पतति” के स्थानपर ‘आपः पतति यह व्यवहार होता है। यहा अप् शब्दके आगे बहुवचनका वाचक प्रत्ययका लगाना वास्तवमें व्यर्थ ही है’.....“फिर भी शब्दानुशासन शास्त्र (व्याकरण शास्त्र) के प्रभावसे ऐसा करना पड़ता ही है’। इस आशयको यदि दो भागोंमें विभाजित कर दिया जाय तो हम देखेंगे कि पहिली दृष्टि शब्दनयकी है वह एकवचनके स्थानमें बहुवचनका प्रयोग नहीं स्वीकार करता किन्तु दूसरे हिस्सेको पढ़नेसे हमें मालूम होता है व्याकरणके नियमके अनुसार ऐसा प्रयोग करना पड़ता है; अर्थात् इस प्रकारका व्यवहार शब्दानुशासन शास्त्रकी दृष्टिमें न्याय्य है शब्दनयकी दृष्टिमें नहीं। शब्दानुशासन शास्त्र शब्दनयका विषय नहीं है व्यवहार नयका विषय है। अतः यह टिप्पण भी न्याय्य पदका समर्थन नहीं करता।

इस विस्तृत विवेचनसे हम इसी निर्णयपर पहुँचते हैं कि व्याकरण सम्मत व्यवहार या वैयाकरणोंका मत शब्दनयकी दृष्टिमें दूषित है और इसलिए वह उचित नहीं माना जा सकता।

दोनों परम्पराओं और शब्दानुशासन तथा शब्दनयका समन्वय—

शब्दनयके सम्बन्धमें जिन दो परम्पराओंका दिग्दर्शन ऊपर कराया गया है उनमें आचार्य पूज्यपाद शब्दनयका विषय न बताकर कार्य बतलाते हैं। जब कि अकलकदेव शब्दनयका विषय प्रदर्शित करते हैं। पूज्यपाद कहते हैं कि शब्दनय व्याकरण सम्बन्धी दोषोंको दूर करता है। कैसे करता है? इस प्रश्नका उत्तर अकलक देवके ‘लघीयस्त्रय’ में मिलता है। वैयाकरणोंके मतके अनुसार एकवचनके स्थानमें बहुवचनका, स्त्रीलिंग शब्दके बदलेमें पुलिंग शब्दका उत्तम पुरुषके स्थानमें मध्यमपुरुषका प्रयोग किया जाता है। ये महानुभाव शब्दोंमें परिवर्तन मानकर भी उनके वाच्यमें कोई परिवर्तन नहीं मानते हैं। जैसे कूटस्थ नित्यवादी कालमेद होनेपर भी वस्तुमें कोई परिवर्तन नहीं मानता। इसीलिए वैयाकरणोंका यह परिवर्तन व्यभिचार कहा जाता है। यदि वाचकके साथ साथ वाच्यमें भी परिवर्तन मान लिया जाय तो व्यभिचारका प्रसंग ही उठ जाय। अतः यदि वैयाकरण शब्द मेदके साथ साथ अर्थमेदको भी स्वीकार कर लें तो शब्दनय शब्दानुशासन शास्त्रका समर्थक बन सकता है। ऐसी दशामें पूज्यपादका यह कहना कि, शब्दनय व्यभिचारोंको दूर करता है और अकलकदेवका व्यभिचारोंको दूर करनेके लिए काल, कारक, आदिके मेदसे अर्थमेदका स्वीकार करना, दोनों कथन परस्परमें घनिष्ठ सम्बन्ध रखते हैं। अतः पूज्यपादने जिस शब्दनयके कार्यका उल्लेख करके उसके विषयको अस्पष्ट ही छोड़ दिया था उसके विषयका स्पष्टी-

करण करके अकलकदेवने अपनी अपूर्व प्रतिभाका परिचय दिया। इसके लिये जैनदर्शन उनका संवदा ऋणी रहेगा।

आलापपद्धतिकारका समन्वय—

दो परम्पराओंका समन्वय करनेके बाद एक तीसरे आचार्यका मत अवशिष्ट रह जाता है जिसकी शब्दयोजना उक्त दोनों मतोंसे विलक्षण है, आलापपद्धतिके कर्ता लिखते हैं—‘शब्दात् व्याकरणात् प्रकृतिप्रत्ययद्वारेण सिद्धः शब्दनयः’। यह शब्दनयकी लक्षण परक व्युत्पत्ति है। इसका आशय है कि, जो व्याकरणसे सिद्ध हो उसे शब्दनय कहते हैं। अर्थात् शब्दनय व्याकरण सिद्ध प्रयोगोंको अपनाता है। शब्दनय और व्याकरणके पारस्परिक सम्बन्धका स्पष्टीकरण हम ऊपर कर चुके हैं अतः हमारे आशयमें इस मतका भी अन्तर्भाव हो जाता है।

आधुनिक हिन्दी ग्रन्थोंमें शब्दनय—

जैन दर्शनके मान्य ग्रन्थोंके आधारपर शब्दनयका स्पष्टीकरण करनेके बाद आधुनिक हिन्दी ग्रन्थोंमें वर्णित शब्दनयके स्वरूपके सम्बन्धमें दो शब्द कहना अनुचित न होगा। एक ख्यातनामा टीकाकार लिखते हैं—व्याकरणादि मतसे शब्दोंमें जो परिवर्तन हो जाता है उसका यदि उस परिवर्तनकी आकृतिके अनुसार अर्थ किया जावे तो अशुद्ध वा मालूम होगा। अतएव व्याकरणकी रीतिसे उस परिवर्तनको केवल शब्दाकृतिका परिवर्तक एवं अर्थका अपरिवर्तक मानने वाला शब्दनय है। मालूम होता है टीकाकार महोदय एकान्तवादी वैयाकरणोंकी तरह शब्दनयका सम्बन्ध केवल शब्दों तक ही सीमित करना चाहते हैं। शायद उन्होंने अर्थनय और शब्दनयको सर्वथा स्वतंत्र मान लिया है। शब्दनयका यह आशय नहीं है कि उसकी सीमा शब्द तक ही परिमित रहे किन्तु शब्दकी प्रधानतासे अर्थका निर्णय करनेके कारण ही उत्तरके तीनों नय शब्दनय कहे जाते हैं? यदि शब्दनयको केवल शब्दाकृतिका ही परिवर्तक मान लिया जाय तो ऋजुसूत्र समभिरूढ तथा एवंभूत नयसे उसकी सगति कैसे वैधानी वा सकती है। पता नहीं कि इस शब्दके आधारसे इस लक्षणकी कल्पना की गयी है।

स्याद्वाद और सप्तभंगी

श्री पं० चैनसुखदास न्यायतीर्थ

स्याद्वाद की महत्ता

दुनियामें बहुतसे वाद हैं स्याद्वाद भी उनमें से एक है, पर वह अपनी अद्भुत विशेषता लिये हुए है। दूसरे वाद, विवादोंको उत्पन्न कर सषर्पकी वृद्धिके कारण बन जाते हैं तब स्याद्वाद जगतके सारे विवादोंको मिटाकर संघर्षको विनष्ट करनेमें ही अपना गौरव प्रगट करता है। स्याद्वादके अतिरिक्त सब वादोंमें आग्रह है। इसलिए उनमेंसे विग्रह फूट पड़ते हैं किन्तु स्याद्वाद तो निराग्रह-वाद है, इसमें कहीं भी आग्रहका नाम नहीं है। यही कारण है कि इसमें किसी भी प्रकारके विग्रहका अवकाश नहीं है।

स्याद्वाद का लक्षण ?

स्याद्वाद शब्दमें 'स्यात्' का अर्थ अपेक्षा है अपेक्षा यानी दृष्टिकोण। 'वाद' का अर्थ है सिद्धान्त—इसका अर्थ यह हुआ कि जो अपेक्षाका सिद्धान्त है उसे स्याद्वाद कहते हैं। किसी वस्तु, किसी धर्म, अथवा गुण, घटना एवं स्थितिका किसी दृष्टिकोणसे कहना, विवेचन करना वा समझना स्याद्वाद कहलाता है। पदार्थमें बहुतसे आपेक्षिक धर्म रहते हैं, उन आपेक्षिक धर्मों अथवा गुणोंका चर्चा शान अपेक्षाको सामने रखे बिना नहीं हो सकता। दर्शन शास्त्रमें प्रयुक्त नित्य-अनित्य, भिन्न-अभिन्न, सत्-असत्, एक-अनेक, आदि, सभी आपेक्षिक धर्म हैं। लोक व्यवहारमें भी छोटा-बड़ा, स्थूल सूक्ष्म, ऊंचा-नीचा, दूर-नजदीक, मूर्ख-विद्वान्, आदि सभी आपेक्षिक हैं। इन सभीके साथ कोई न कोई अपेक्षा लगी रहती है। एक ही समयमें पदार्थ नित्य और अनित्य दोनों हैं। किन्तु जिस अपेक्षासे नित्य है उसी अपेक्षासे अनित्य नहीं है। और जिस अपेक्षासे अनित्य है उसी अपेक्षासे नित्य नहीं है। कोई भी पदार्थ अपने वस्तुत्वकी अपेक्षासे नित्य और बदलती रहनेवाली अपनी अवस्थाओंकी अपेक्षा अनित्य है, इसलिए उनलोगोंका कहना किसी भी तरह उचित नहीं जो केवल अनित्य अथवा केवल नित्य ही मानते हैं। इसी तरह सत् और असत्, आदि भी हैं। छोटे-बड़े आदिमें भी यही बात है। आम फल कटहलके फलकी अपेक्षा छोटा किन्तु बेर की अपेक्षा बड़ा होता है। इसलिए आम एक ही समयमें छोटा बड़ा दोनों है। इसमें कोई विरोध नहीं है किन्तु अपेक्षाका भेद है। ऐसी अवस्थामें केवल उसके छोटे होने अथवा बड़े

होनेके विवाहमें अपनी शक्ति क्षीण करनेवाला मनुष्य कभी समझदार नहीं कहलाय गा । यहा यह बात हमेशा याद रखने की है कि यह अपेक्षावाद केवल आपेक्षिक धर्मोंमें ही लगेगा । वस्तुके अनुजीवी गुणोंमें इसका प्रयोग करना उचित नहीं है । आत्मा चेतन है, पुद्गल रूप-रस-गंध स्पर्श वाला है, आदि पदार्थोंके आत्मभूत लक्षणात्मक धर्मोंमें त्याद्रादका प्रयोग नहीं हो सकता, क्योंकि ये आपेक्षिक नहीं है । यदि इन्हें भी किसी तरह आपेक्षिक बनाया जा सके तो फिर इनमें भी त्याद्राद प्रक्रिया लागू होगी ।

सप्तभंगीका स्वरूप—

इन (त्याद्राद) प्रनियामें सात भंगोंका अवतार होता है इसलिए इसे सप्तभंगी न्याय भी कहते हैं । किसी वस्तु अथवा उसके गुण धर्म आदिके विनि (होना) प्रतिषेध (न होना) की कल्पना करना सप्तभंगी कहलाती है । वे सात भग ये हैं—अस्ति, नास्ति, अस्तिनास्ति, अवस्तव्य, अस्ति-अवस्तव्य, नास्ति अवस्तव्य, अस्तिनास्ति-अवस्तव्य । अर्थात् है, नहीं है, हैऔरनहीं है, कहा नहीं जा सकता है, है तो भी कहा नहीं जा सकता, नहीं है तो भी कहा नहीं जा सकता तथा है और नहीं है तो भी कहा नहीं जा सकता ।

क्रमभेद—

कोई कोई आचार्य इन भंगोंके क्रमभेदका भी उल्लेख करते हैं । वे अवस्तव्यको तीसरा और अस्ति नास्तिको चौथा भग कहते हैं । इसमें दिगम्बर और श्वेताम्बर दोनों सम्प्रदायके आचार्य सम्मिलित हैं किन्तु इस क्रम भेदसे तत्त्व विवेचनामें कोई अन्तर नहीं आता । अवस्तव्यको तीसरा भंग माननेका यह कारण है कि इन सात भंगोंमें अस्ति, नास्ति और अवस्तव्य ये तीन भंग प्रधान हैं । इन्हींसे द्विसंयोगी और त्रिसंयोगी भंग बनते हैं अतः अवस्तव्यको तीसरा भंग भी मान लिया जाय तो कोई हानि नहीं है ।

नित्य, आदि प्रत्येक विषयोंमें इसी प्रकार सात सात भंग होंगे । इन सात भंगोंमें मुख्य भंग दो हैं—अस्ति और नास्ति । दोनोंको एक साथ कहनेकी इच्छासे, अवस्तव्य भग बनता है, क्योंकि दोनोंको एक साथ कहनेकी शक्ति शब्दमें नहीं है । इस तरह तीन प्रधान भंग हो जाते हैं । १—असंयोगी (अस्ति नास्ति, अवस्तव्य) २—द्विसंयोगी (अस्तिनास्ति, अस्ति-अवस्तव्य, नास्ति अवस्तव्य) और ३—त्रिसंयोगी (अस्ति नास्ति-अवस्तव्य) इनसे ही सात भग बन जाते हैं ।

प्रयोग—

पदार्थ स्वद्रव्य क्षेत्रकालकी अपेक्षा अस्ति रूप, और परद्रव्य क्षेत्रकालकी अपेक्षा नास्ति रूप है । द्रव्यका मतलब है गुणोंका समूह अपने गुण समूह की अपेक्षा होना ही द्रव्यकी अपेक्षा आस्तित्व कहलाता है । जैसे घड़ा, घड़े रूपसे अस्ति है और कपड़े रूपसे नास्ति, अर्थात् घड़ा, घड़ा ही है, कपड़ा नहीं है । अतः कहना चाहिये हर एक वस्तु स्वद्रव्यकी अपेक्षासे है, पर द्रव्यकी अपेक्षासे नहीं है ।

द्रव्यके अंशोंको क्षेत्र कहते हैं। घड़ेके अंश अवयव ही घड़ेका क्षेत्र हैं। घड़ेका क्षेत्र वह नहीं है जहा घड़ा रखा है, वह तो उसका व्यावहारिक क्षेत्र है। इस अवयव रूप क्षेत्रकी अपेक्षा होना ही घड़ेका स्वक्षेत्रकी अपेक्षा होना है।

पदार्थके परिणामनकी काल कहते हैं। हर एक पदार्थ का परिणामन पृथक् पृथक् है। घड़ेका अपने परिणामनकी अपेक्षा होना ही स्वकालकी अपेक्षा होना कहलाता है। क्योंकि यही उसका स्वकाल है। घटा, घडी, मिनिट, सैकण्ड, आदि वस्तुका स्वकाल नहीं है। वह तो व्यावहारिक काल है।

वस्तुके गुणको भाव कहते हैं। हर एक वस्तुका स्वभाव अलग अलग होता है। घटा अपने ही स्वभावकी अपेक्षा है, वह अन्य पदार्थोंके स्वभाव की अपेक्षा कैसे हो सकता है। इसप्रकार स्वद्रव्य क्षेत्र-काल-भावकी अपेक्षा पदार्थ है और परद्रव्य क्षेत्र-कालकी अपेक्षा नहीं है। इस स्व-पर चतुष्टयके और भी अनेक अर्थ हैं।

जब हमारी दृष्टि पदार्थके स्वरूपकी ओर होती है तब अस्ति भग बनता है। और जब उसके पररूप की अपेक्षा हमें होती है तब दूसरा नास्ति भंग बनता है। किन्तु जब हमारी दृष्टि दोनों ओर होती है तब तीसरा अस्ति-नास्ति भंग उत्पन्न होता है और यही दृष्टि एक साथ दोनों ओर से हो तो अवक्तव्य नामका चौथा भग हो जाता है क्योंकि एक समयमें दो धर्मोंको कहनेवाला कोई शब्द नहीं है। किन्तु यह तो मानना ही होगा कि अवक्तव्य होने पर भी वस्तु स्वरूपकी अपेक्षा तो है ही और पर रूपकी अपेक्षा वह नास्ति भी है। इसी तरह वह अवक्तव्य वस्तु क्रमशः स्वपर चतुष्टयकी अपेक्षा अस्ति नास्ति होगी ही। इसलिए कथंचित् अस्ति अवक्तव्य वस्तु क्रमशः स्वपर चतुष्टयकी अपेक्षा अस्ति नास्ति होगी ही। इसलिए कथंचित् अस्ति अवक्तव्य कथंचित् नास्ति अवक्तव्य और कथंचित् अस्ति-नास्ति अवक्तव्य नामक पाचवा, छठा और सातवा भग बनेगा।

स्पष्टीकरण—

यदि मूलके दो भग अस्ति नास्तिमें से केवल कोई एक भंग ही रखा जाय और दूसरा न माना जाय तो क्या हानि है? इसी से काम चल जाय तो दूसरे भंगोंकी संख्या भी न बढेगी।

नास्ति भग नहीं माननेसे जो वस्तु एक जगह है वह अन्य सब जगह भी रहेगी। इस तरह तो एक घड़ा भी व्यापक हो जायगा, इसी प्रकार यदि केवल नास्ति भग ही माना जाय तो सब जगह वस्तु नास्ति रूप हो जानेसे सभी वस्तुओंका अभाव हो जायगा इसलिए दोनों भगोंको माननेकी आवश्यकता है। इन भगोंका विषय अलग अलग है, एकका कार्य दूसरेसे नहीं हो सकता। देवदत्त मेरे कमरेमें नहीं है इसका यह अर्थ कभी नहीं होता कि असुख जगह है। इसलिए जिज्ञानुके इस सन्देह को दूर करनेके लिए ही वह कहा है अस्ति भगकी जरूरत है। इसी तरह अस्ति भगका प्रयोग होने पर

भी नास्ति भगनी आवश्यकता बनी हो रहती है। मेरी थालीमें रोटी है यह कह देने पर भी तुम्हारी थालीमें रोटी नहीं है इसकी आवश्यकता रहती ही है क्योंकि यह दोनों चीजे भिन्न भिन्न हैं। इस प्रकार अस्ति, नास्ति दोनों भंगोंको मानना तर्कसे सिद्ध है।

अस्ति-नास्ति नामक तीसरा भंग भी इनसे भिन्न स्वीकार करना पड़ेगा। क्योंकि केवल अस्ति अथवा केवल नास्ति द्वारा इसका काम नहीं हो सकता। मिश्रित वस्तुको भिन्न मानना प्रतीति एवं तर्क सिद्ध है। गहड़ और भी समान अनुपातमें लेनेसे बिप बन जाता है। पीला और नीला रंग मिलानेसे हरा रंग हो जाता है अतः तीसरा भंग पहले दोसे भिन्न है।

चाँया भंग अवस्तव्य है। पदार्थके अनेक धर्म एक साथ नहीं कहे जा सकते, इसलिए एक साथ स्वपर चतुष्टयके कहे जानेकी अपेक्षा वस्तु अवस्तव्य है। वस्तु इसलिए भी अवस्तव्य है कि उसमें जितने धर्म हैं उतने उसके वाचक शब्द नहीं है। धर्म अनन्त हैं और शब्द सख्यात। एक बात यह भी है कि पदार्थ स्वभावसे भी अवस्तव्य है। वह अनुभवमें आ सकता है, शब्दोंसे नहीं कहा जा सकता।

मिश्रीका मीठापन कोई जानना चाहे तो शब्दसे कैसे जानेगा ? वह तो चखकर ही जाना जा सकता है। इस प्रकार कई अपेक्षाओंसे पदार्थ अवस्तव्य है। किन्तु वह अवस्तव्य होने पर भी किसी दृष्टिसे वस्तव्य भी हो सकता है। इसलिए अवस्तव्यके साथ अस्ति, नास्ति और अस्ति-नास्ति लगानेसे अस्ति अवान्वन, नास्ति अवस्तव्य, और अस्तिनास्ति अवस्तव्य इस प्रकार पाचवा छठा और सातवा भंग हो जाता है।

प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी—

यह सप्तभंगी दो तरह से होती है। प्रमाण सप्तभंगी और नय सप्तभंगी। वस्तु को पूरे रूप से जानने वाला प्रमाण और अंश रूप से जानने वाला नय है। इसलिए वाक्य के भी दो भेद हैं—प्रमाण वाक्य और नय वाक्य। कौन प्रमाण वाक्य और कौन नयवाक्य है ? इसका पता शब्दोंसे नहीं भावोंसे लगता है। जब किसी शब्दके द्वारा हम पूरे पदार्थ को कहना चाहते हैं तब वह सकलादेश अथवा प्रमाण वाक्य कहा जाता है और जब शब्द के द्वारा किसी एक धर्म को कहा जाता है तब विकलादेश अथवा नय वाक्य माना जाता है।

वैसे तो कोई भी शब्द वस्तु के एक ही धर्म को कहता है फिर भी यह बात है कि उस शब्द द्वारा सारी वस्तु भी कही जा सकती है और एक धर्म भी। जीव शब्द द्वारा जीवन गुण एवं अन्य अनन्त धर्मोंके अखण्ड पिण्ड रूप आत्माको कहना सकलादेश है और जब जीव शब्दके द्वारा केवल जीवन धर्मका ही बोध हो तो विकलादेश होता है। अथवा जैसे विषका अर्थ जल भी है। जब इस शब्द द्वारा जल नामका पदार्थ कहा जाय तब सकलादेश और जब केवल इसकी मारण शक्तिका इसके द्वारा

बोध हो तो विकलादेश होता है। इस वस्तुव्यक्ता यह अर्थ हुआ कि पदार्थ प्रमाण दृष्टिसे अनेकान्तात्मक और नय दृष्टिसे एकान्तात्मक है। किन्तु सर्वथा अनेकान्तात्मक और सर्वथा एकान्तात्मक नहीं है। इस आशयको प्रकट करनेके लिए हमें उपर्युक्त प्रत्येक वाक्यके साथ 'स्यात्' कथंचित् अथवा किसी अपेक्षासे, आदिमें से किसी एक का प्रयोग करना चाहिए। यदि हम किसी कारण प्रयोग न भी करें तो भी हमारा अभिप्राय तो ऐसा रहना ही चाहिए। नहीं तो यह सब व्यवस्था और इनमें उत्पन्न होने वाला ज्ञान मिथ्या हो जायगा।

स्याद्वाद छल अथवा संशयवाद नहीं—

स्याद्वादकी इस अनेकान्तात्मक प्रक्रियाको कभी कभी लोग छल अथवा संशयवाद कह डालते हैं। किन्तु यह भूल भरी बात है। क्योंकि संशयमें परस्पर विरोधी अनेक वस्तुओंका शंकाशील भान होता है, पर स्याद्वाद तो परस्पर विरुद्ध सापेक्ष पदार्थोंका निश्चित ज्ञान उत्पन्न करता है और छलकी तो यहा सभाषना ही नहीं है। छलमें किसीके कहे हुए शब्दोंका उसके अभिप्रायके विरुद्ध अर्थ निकालकर उसका खण्डन किया जाता है पर स्याद्वादमें यह बात नहीं है। वहा तो प्रत्येकके अभिप्रायको यथार्थ दृष्टिकोण द्वारा ठीक अर्थमें समझनेका प्रयत्न किया जाता है। इसी तरह विरोध वैयधिकरण्य, आदि आठ दोष भी स्याद्वाद में नहीं आते जो सारे विरोधों को नष्ट करने वाला है उसमें इन दोषों का क्या काम ?

स्याद्वाद और लोक व्यवहार—

स्याद्वादका उपयोग तभी है जब व्यावहारिक जीवनमें उतारा जाय। मनुष्य के आचार-विचार और ऐहिक अनुष्ठानोंमें स्याद्वादका उपयोग होनेकी आवश्यकता है। स्याद्वाद केवल इसीलिए हमारे सामने नहीं आया कि वह शास्त्रोक्त नित्यानित्यादि विवादोंका समन्वय कर दे। उसका मुख्य काम तो मानवके व्यावहारिक जीवनमें आबानेवाली मूढताओंकी दूर करना है। मनुष्य परम्पराओं व रुढ़ियों से चिपके रहना चाहते हैं। यह उनकी संस्कारगत निर्बलता है। ऐसी निर्बलताओंको स्याद्वादके द्वारा ही दूर किया जासकता है। स्याद्वादको पाकर भी यदि मनुष्य द्रव्य, ज्ञेय, काल और भावके द्वारा होनेवाले परिवर्तनोंकी स्वीकार न कर सके, उसमें विचारोंकी सहिष्णुता न हो तो उसके लिए स्याद्वाद बिल्कुल निरूपयोगी है। दुःख है कि मानवजातिके दुर्भाग्यसे इस महामहिमवादकी भी लोगोंने आग्रह-सरी दृष्टिसे ही देखा और इसकी असली कीमत आँकनेका प्रयत्न नहीं किया। हजारों वर्षों से ग्रन्थोंमें आग्रहे इसको जगत अब भी आचारका रूप दे दे तो उसकी सब आपदाएं दूर हो जाय। भारतमें जर्मोंकी लड़ाइयां तब तक बंद नहीं होंगी जब तक स्याद्वादके ज्योतिर्मय नेत्रका उपयोग नहीं किया जायगा।

उपसंहार—

स्याद्वाद सर्वाङ्गीण दृष्टि कोण है। उसमें सभी वादोंकी स्वीकृति है, पर उस स्वीकृतिमें आग्रह नहीं है। आग्रह तो वहीं है जहासे ये विवाद आये हैं। दुकड़ोंमें विभक्त सत्पको स्याद्वाद

ही सङ्कलित कर सकता है। जो वाद भिन्न रहकर पाखण्ड बनते हैं वे ही स्याद्वाद द्वारा समन्वित होकर पदार्थकी संपूर्ण अभिव्यक्ति करने लगते हैं।

स्याद्वाद सहानुभूति मय है, इसलिए उसमें समन्वयकी क्षमता है। उसकी मौलिकता यही है कि वह पक्षौसी वादोक्तो उदारताके साथ स्वीकार करता है पर वह उनको ज्योंका त्यों नहीं लेता। उनके साथ रहनेवाले आग्रहके आंशको छाटकर ही वह उन्हें अपना अङ्ग बनाता है। मनुष्यको कोई भी स्वीकृति—जिसमें किसी तरहका आग्रह या हट न हो—स्याद्वादके मन्दिरमें गौरवपूर्ण स्थान पा सकती है। तीन सौ सरेसठ प्रकारके पाखण्ड सभी मिथ्या हैं जबतक उनमें अपना ही टुराग्रह है। नहीं तो वे सभी सम्यग्ज्ञानके प्रमेय हैं।

स्याद्वाद परमागमका जीवन है। वह परमागममें न रहे तो सारा परमागम पाखण्ड होजाय। उसे इस परमागमका बीज भी कह सकते हैं। क्योंकि इसीसे सारे परमागमकी शाखाएँ ओत प्रोत हैं। स्याद्वाद इसीलिए है कि जगतके सारे विरोधको दूर कर दें। यह विरोधको वरदाश्त नहीं करता इसीसे हम कह सकते हैं कि जैन धर्म की अहिंसा स्याद्वादके रंग रगमें भरी पड़ी है। जो वाद बिना दृष्टिकोणके हैं, स्याद्वाद उन्हें दृष्टि देता है कि तुम इस दृष्टिकोणको लेकर अपने वादको सुरक्षित रखो, पर जो यह कहनेके आदी हैं कि केवल हमारा ही कहना बयार्थ है, स्याद्वाद उनके विरुद्ध खड़ा होता है, और उनका निरसन क्रिये बिना उसे जैन नहीं पढती, इसलिए कि वे ठीक राह पर आ जावें और अपने आग्रह द्वारा जगतमें सङ्घर्ष उत्पन्न करनेके कारण न बने।



जैन दर्शनका उपयोगिता वाद—

एवं सांख्य तथा वेदान्त दर्शन ।

श्री पं० वंशीधर व्याकरणाचार्य, आवि

जैनसंस्कृतिका विवेचन विषयवार चार अनुयोगोंमें विभक्त कर दिया गया है—प्रथमानुयोग, करणानुयोग, द्रव्यानुयोग और चरणानुयोग । इनमें से प्रथमानुयोगमें जैनसंस्कृतिके माहात्म्यका वर्णन किया गया है अर्थात् 'जैनसंस्कृतिको अपना कर प्राणी कहासे कहा पहुंच जाता है' इत्यादि बातोंका दिग्दर्शक प्रथमानुयोग है । प्रथमानुयोगको यदि अथर्ववाद नाम दिया जाय, तो अनुचित न होगा । शेष करणानुयोग, द्रव्यानुयोग और चरणानुयोगको क्रमसे उपयोगितावाद, अस्तित्ववाद (वस्तुस्थितिवाद) और कर्तव्यवाद कहना ठीक होगा, क्योंकि करणानुयोगमें प्राणियोंके लिए प्रयोजनसूत उनके ससार मोक्षका ही सिर्फ विवेचन है, द्रव्यानुयोगमें विश्वकी वास्तविक स्थिति बतलायी गयी है और चरणानुयोगमें प्राणियोंका कर्त्तव्य मार्ग बतलाया गया है । सामान्यतया करणानुयोग और द्रव्यानुयोगका विषय दार्शनिक है इसलिए इन दोनोंको जैनदर्शन नामसे पुकारा जा सकता है ।

विशिष्ट तत्त्व-पदार्थ व्यवस्था—

विश्वके रंगमंच पर कई दर्शन आये और गये तथा कई इस समय भी मौजूद हैं । भारतवर्ष तो सत्कृतियों और उनके पोषक दर्शनोंके प्रादुर्भावमें अग्रणी रहा है । सभी दर्शनोंमें अपने अपने दृष्टिकोणके अनुसार पदार्थोंकी व्यवस्थाको अपनाया गया है लेकिन किसी दर्शनकी पदार्थ व्यवस्था उपयोगितावाद मूलक है, किसी दर्शनकी अस्तित्ववाद मूलक और किसी दर्शनकी उभयवाद मूलक है । जैनदर्शनमें उपयोगितावाद और अस्तित्ववादके आधार पर स्वतंत्र, स्वतंत्र दो पदार्थ व्यवस्थाओंको स्थान प्राप्त है उपयोगिता वादके आधार पर जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संवर, निर्बरा और मोक्षये सात तत्त्व पदार्थ व्यवस्थामें अन्तर्भूत किये गये हैं और अस्तित्ववादके आधार पर जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म, आकाश और काल ये छः द्रव्य पदार्थ व्यवस्थासे अन्तर्भूत किये गये हैं । यदि हम सांख्य, वेदान्त, न्याय और वैशेषिक दर्शनोंकी पदार्थ व्यवस्था पर दृष्टि डालते हैं तो मालूम पड़ता है कि सांख्य और वेदान्त दर्शनोंकी पदार्थ व्यवस्थाका आधार उपयोगितावाद ही माना जा सकता है तथा न्याय और

वैशेषिक दर्शनोकी पदार्थ व्यवस्थाका आधार अस्तित्ववादको ही समझना चाहिये अर्थात् सांख्य और वेदान्त दर्शनो की तत्त्व व्यवस्था प्राणियोंके संसार और मोक्ष तक ही सीमित है और न्याय और वैशेषिक दर्शन अपनी पदार्थ-व्यवस्था द्वारा विश्वकी वस्तुस्थितिका विवेचन करनेवाले ही हैं। जिन विद्वानोंका यह मत है कि सांख्य और वेदान्त दर्शनोकी पदार्थ व्यवस्था न्याय और वैशेषिक दर्शनोकी तरह अस्तित्ववाद मूलक ही है उन विद्वानोंके इस मतसे मैं सहमत नहीं हूँ क्योंकि सांख्य और वेदान्त दर्शनोका गंभीर अध्ययन हमें इस बातकी स्पष्ट सूचना देता है कि पदार्थ व्यवस्थामें इन दोनों दर्शनोके आविष्कर्ताओंका लक्ष्य उपयोगितावाद पर ही रहा है। इस लेखमें इसी बातको स्पष्ट करते हुए मैं जैन-दर्शनके उपयोगितावादपर अवलम्बित संसार तत्त्वके साथ सांख्य और वेदान्त दर्शनोकी तत्त्व व्यवस्थाका समन्वय करनेका ही प्रयत्न करूँगा।

सांख्यका उपयोगितावाद—

श्रीमद्भगवद्गीताका तेरहवा अध्याय सांख्य और वेदान्त दर्शनोकी पदार्थ व्यवस्था उपयोगितावाद मूलक है, इसपर गहरा प्रकाश डालता है और इस अध्यायके निम्नलिखित श्लोक तो इस प्रकरणके लिए अधिक महत्त्वके हैं—

“इदं शरीरं कौन्तेय ! क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥”

इस श्लोकमें श्रीकृष्ण अर्जुनसे कह रहे हैं कि हे अर्जुन ! प्राणियोंके इस दृश्यमान शरीरका ही नाम क्षेत्र है और इसको जो समझ लेता है वह क्षेत्रज्ञ है।

“तत्क्षेत्रं यच्च यादृक् च यद्विकारी यतश्च यत् ।

स च यो यत् प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥”

इस श्लोकमें श्रीकृष्णने अर्जुनको क्षेत्र रूप वस्तु, उसका स्वरूप और उसके कार्य तथा कारणका विभाग, इसी तरह क्षेत्रज्ञ और उसका प्रभाव इन सब बातोंको वक्षेपमे बतलानेकी प्रतिज्ञा की है।

“महामूतान्यहंकारो बुद्धिरन्यक्रमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं, संघातश्चेतना धृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥”

इन दोनों श्लोकोंमें यह बतलाया गया है कि पञ्चभूत, अहंकार, बुद्धि, अव्यक्त (प्रकृति), एकादश इन्द्रियाँ, इन्द्रियोंके पाँच विषय तथा इच्छा, द्वेष, सुख, दुःख, संघात, चेतना और धृति इन सबको क्षेत्रके अन्तर्गत समझना चाहिये। यहाँ पर यह बात ध्यान देने योग्य है कि पहिले श्लोकमें जब शरीरको ही क्षेत्र मान लिया गया है और पाँचवे तथा छठे श्लोकोंमें क्षेत्रका ही विस्तार किया गया

है तो इन श्लोकोंका परस्पर सामञ्जस्य विठलानेके लिए यही मानना उपयुक्त है कि उपर्युक्त विस्तार कार्य और कारणके रूपमें शरीरके ही अन्तर्गत किया गया है। इसका फलितार्थ यह है कि सांख्यदर्शनकी प्रकृति और पुरुष उभय तत्त्वमूलक सृष्टिका अर्थ भिन्न-भिन्न पुरुषके साथ संयुक्त प्रकृतिसे निष्पन्न उन पुरुषोंके अपने अपने शरीरकी सृष्टि ही ग्रहण करना चाहिये।

यह फलितार्थ हमें सरलताके साथ इस निष्कर्ष पर पहुँचा देता है कि सांख्य दर्शनकी पदार्थ व्यवस्था उपयोगितावाद मूलक ही है।

सांख्य सृष्टिक्रम—

सांख्य दर्शनकी मान्यतामें पुरुष नामका चेतनात्मक आत्मपदार्थ और प्रकृति नामका चेतना शून्य अज्ञ पदार्थ इस तरह दो अनादि मूल तत्त्व हैं, इनमेंसे पुरुष अनेक हैं और प्रकृति एक है। प्रत्येक पुरुषके साथ इस एक प्रकृतिका अनादि संबन्ध है, इस तरह यह एक प्रकृति नाना पुरुषोंके साथ संयुक्त होकर उन पुरुषोंमें पाये जाने वाले बुद्धि, अहंकार, आदि नाना रूप धारण कर लिया करती है अर्थात् प्रकृति जब तब पुरुषके साथ संयुक्त रहा करती है तब तक वह बुद्धि अहंकार आदि नानारूप है और जब इसका पुरुषके साथ हुए संबन्धका अभाव हो जाता है, तब वह अपने स्वाभाविक एक रूपमें पहुँच जाती है। प्रकृतिका पुरुषके संबन्धसे बुद्धि, अहंकार आदि नाना रूप हो जानेका नाम ही सांख्य दर्शनमें सृष्टि या संसार मान लिया गया है।

सांख्य दर्शनमें प्रकृतिका पुरुषके साथ संबन्ध होकर बुद्धि, अहंकार, आदि नाना रूप होनेकी परम्परा निम्न प्रकार बतलायी गयी है—“प्रकृति पुरुषके साथ संयुक्त होकर बुद्धि रूप परिणत हो जाया करती है यह बुद्धि अहंकार रूप परिणत हो जाया करती है और यह अहंकार भी पाँच ज्ञानेन्द्रिया, पाँच कर्मेन्द्रिया, मन तथा पाँच तन्मात्राएँ इस प्रकार सोलह तत्त्व रूप परिणत हो जाया करता है। इन सोलह तत्त्वोंमें से पाँच तन्मात्राएँ अन्तिम पाँच महाभूतका रूप धारण कर लिया करती हैं। इसका मतलब यह है कि प्राणियोंमें हमको जो पृथक् पृथक् बुद्धिका अनुभव होता है वह सांख्य दर्शनकी मान्यताके अनुसार उस उस पुरुषके साथ संयुक्त प्रकृतिका ही परिणाम है। प्राणियोंकी अपनी अपनी बुद्धि उनके अपने अपने अहंकारकी जननी है और उनका अपना अपना अहंकार भी उनकी अपनी अपनी ग्यारह ग्यारह प्रकारकी इन्द्रियोंको पैदा किया करता है, अहंकारसे ही शब्द तन्मात्रा, स्पर्श तन्मात्रा, रूप तन्मात्रा, रस तन्मात्रा और गन्ध तन्मात्रा ये पाँच तन्मात्राएँ पैदा हुआ करती हैं और इन पाँच तन्मात्राओंमेंसे एक एक तन्मात्रासे एक एक भूतकी सृष्टि होकर पाँच स्थूल भूत निष्पन्न होते रहते हैं। यद्यपि सांख्य दर्शनकी मान्यताके अनुसार शब्द तन्मात्रासे आकाश तत्त्वकी, शब्द और स्पर्श तन्मात्राओंसे वायु तत्त्वकी, शब्द, स्पर्श और रूप तन्मात्राओंसे अग्नि तत्त्वकी, शब्द स्पर्श रूप और रस तन्मात्राओंसे जल तत्त्वकी और शब्द स्पर्श रूप रस और गन्ध तन्मात्राओंसे पृथ्वी तत्त्वकी सृष्टि हुआ करती है, परन्तु हमने ऊपर जो एक एक

तन्मात्रासे एक एक भूतकी सृष्टिका उल्लेख किया है वह उस उस भूतकी सृष्टिमें उस-उस तन्मात्राकी प्रमुखताको ध्यानमें रख करके ही किया है और इस तरह जैन दर्शनकी इस विषयकी मान्यताके साथ इस मान्यताका समन्वय करनेमें सरलता हो जाती है।

दो समस्याएँ—

सांख्य दर्शनकी इस मान्यताका जैनदर्शनकी मान्यताके साथ समन्वय करनेके पहिले यहाँ पर इतना स्पष्ट कर देना आवश्यक प्रतीत होता है कि सांख्य दर्शनमें मान्य सृष्टिके इस क्रममें उसके मूल आविष्कर्ताका अभिप्राय पांच स्थूल भूतोंसे पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्त्वोंको ग्रहण करनेका यदि है तो इस विषयमें यह बात विचारणीय होजाती है कि जब पुरुष नाना हैं और प्रत्येक पुरुषके साथ उत्प्लिखित एक प्रकृतिका अनादि संयोग है तो भिन्न भिन्न पुरुषके साथ संयुक्त प्रकृतिके विपरिणाम स्वरूप बुद्धि तत्त्वमें भी अनुभवगम्य नानात्व मानना अनिवार्य है और इस तरह अनिवार्य रूपसे नानात्वको प्राप्त बुद्धि तत्त्वके विपरिणाम स्वरूप अहंकार तत्त्वमें भी नानात्व, नाना अहंकार तत्त्वोंके विपरिणाम स्वरूप पांच ज्ञानेन्द्रियों पांच कर्मेन्द्रियों मन तथा पांच तन्मात्राएँ इन सोलह प्रकारके तत्त्वोंमें भी पृथक् पृथक् रूपसे नानात्व और उक्त प्रकारसे नानात्वको प्राप्त इन सोलह प्रकारके तत्त्वोंमें अन्तर्भूत नाना पांच तन्मात्राओंके विपरिणाम स्वरूप पांचो महाभूतोंमें पृथक् पृथक् नानात्व स्वीकार करना अनिवार्य होजाता है। इनमेंसे भिन्न भिन्न पुरुषके साथ संयुक्त प्रकृतिसे भिन्न भिन्न प्राणीकी भिन्न भिन्न बुद्धिका, भिन्न भिन्न प्राणीकी भिन्न भिन्न बुद्धिसे उन प्राणियोंके अपने अपने अहंकारका और उन प्राणियोंके अपने अपने अहंकारसे उनको अपनी अपनी ग्यारह ग्यारह प्रकारकी इन्द्रियों (पांच ज्ञानेन्द्रियों, पांच कर्मेन्द्रियों और मन) का सृजन यदि सांख्यके लिए अभीष्ट भी मान लिया जाय तो भी प्रत्येक प्राणीमें पृथक् पृथक् विद्यमान प्रत्येक अहंकार तत्त्वसे पृथक् पृथक् पांच पांच तन्मात्राओंका सृजन प्रसक्त होबाने के कारण एक एक प्रकारकी नाना तन्मात्राओंसे एक एक प्रकारके नाना भूतोंका सृजन प्रसक्त हो जायगा। अर्थात् नाना शब्द-तन्मात्राओंसे नाना आकाश तत्त्वोंका, नाना स्पर्श तन्मात्राओंसे नाना वायु तत्त्वोंका, नाना रूप तन्मात्राओंसे नाना अग्नि तत्त्वोंका, नाना रस तन्मात्राओंसे नाना जल तत्त्वोंका और नाना गन्ध तन्मात्राओंसे नाना पृथ्वी तत्त्वोंका सृजन मानना अनिवार्य होगा, जोकि सांख्य दर्शनके अभिप्रायके प्रतिकूल जान पड़ता है। इतना ही नहीं आकाश तत्त्वका नानात्व तो दूसरे दर्शनोंकी तरह सांख्य दर्शनको भी असोष्ट नहीं होगा। पांच स्थूल भूतोंसे पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्त्वोंका अभिप्राय ग्रहण करनेमें एक आपत्ति यह भी उपस्थित होती है कि जब प्रकृति पुरुषसे संयुक्त होकर ही पूर्वोक्त क्रमसे पांच स्थूल भूतोंका रूप धारण करती रहती है तो जिसप्रकार बुद्धि, अहंकार और ग्यारह प्रकारकी इन्द्रियोंकी सृष्टि प्राणियोंसे पृथक् रूपमें नहीं जाती है

उसीप्रकार पांच महाभूत और उनकी कारणभूत पांच तन्मात्राओंकी सृष्टि भी प्राणियोंसे पृथक् रूपमें होना संभव नहीं हो सकता है ।

ये आपत्तियां हमें इस निष्कर्षपर पहुंचा देती हैं कि सांख्यके पञ्चीष तत्त्वोंमें गर्भित पांच स्थूल भूतोंसे पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश इन पांच तत्त्वोंका अभिप्राय स्वीकार करना अव्यवस्थित और अयुक्त ही है इसलिए यदि श्रीमद्भगवद्गीताके आधारपर श्रीकृष्ण द्वारा स्वीकृत प्राणियोंके अपने अपने शरीरकी ही क्षेत्र और प्रकृति से लेकर पंचभूत पर्यन्तके तत्त्वोंको इस शरीररूप क्षेत्रका ही विस्तार स्वीकार कर लिया जाय तो जिस प्रकार इतर वैदिक दर्शनोंमें शरीरका पंचभूतात्मक मान लिया गया है उसी प्रकार सांख्य दर्शनके सृष्टि क्रममें भी पांच स्थूल भूतोंसे तदात्मक शरीरका ही उल्लेख समझना चाहिये और ऐसा मान लेने पर पूर्वोक्त दोनों आपत्तियोंकी भी समाधान नहीं रह जाती है ।

सांख्य और जैन तत्त्वोंका सामञ्जस्य—

जैनदर्शन और सांख्यदर्शन दोनोंमें से कौनसा दर्शन प्राचीन है और कौनसा अर्वाचीन है इसकी विवेचना न करते हुए हम इतना निश्चित तौरपर कहनेके लिए तैयार हैं कि इन दोनोंके मूलमें एक ही धाराकी छाप लगी हुई है । प्राणियोंका संसार कहासे बनता है ? इस विषयमें जैन और सांख्य दोनों दर्शनोंकी मान्यता समान है । इस विषयमें दोनों ही दर्शन दो अनादि मूल तत्त्व स्वीकार करके आगे बढ़े हैं । उन दोनों तत्त्वोंकी सांख्य दर्शनमें जहा पुरुष और प्रकृति कहा जाता है वहा जैनदर्शनमें पुरुषको जीव (आत्मा) और प्रकृतिको अजीव (कार्मण्य वर्गणा) कहा गया है और सांख्यदर्शनमें पुरुषको तथा जैनदर्शनमें जीव (आत्मा) को समान रूपसे चित् शक्ति विशिष्ट, इसीप्रकार सांख्य दर्शनमें प्रकृतिको तथा जैनदर्शनमें अजीव (कार्मण्य वर्गणा) को समान रूपसे जड (अचित्) स्वीकार किया गया है । दोनों दर्शनोंकी यह मान्यता है कि उक्त दोनों तत्त्वोंके संयोगसे संसारका सृजन होता है, परन्तु सांख्य दर्शनकी मान्यताके अनुसार संसारके सृजनका अर्थ बड़ा जगत्के समस्त पदार्थोंकी सृष्टि से लिया जाता है वहा जैन मान्यताके अनुसार संसारके सृजनका अर्थ सिर्फ प्राणीका संसार अर्थात् प्राणीके शरीरकी सृष्टि लिया गया है । यदि हम जैनदर्शनकी तरह सांख्य दर्शनकी दृष्टिसे भी पूर्वोक्त आपत्तियोंके भयसे संसारके सृजनका अर्थ प्राणीके शरीरकी सृष्टिको लक्ष्यमें रखते हुए आगे बढ़ें, तो कहा जासकता है कि इसके मूलमें जैन और सांख्य दोनों दर्शनोंकी अपेक्षासे सबसे पहिले बुद्धिको ही महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त होता है अर्थात् बुद्धि ही एक ऐसी वस्तु है जिसके सहारेसे प्राणी जगत्के चेतन और अचेतन पदार्थोंमें राग, द्वेष और मोह किया करता है सांख्य दर्शनके पञ्चीष तत्त्वोंके अन्तर्गत अहंकार तत्त्वसे राग, द्वेष और मोह इन तीनोंका ही बोध करना चाहिये । राग, द्वेष और मोह रूप यह अहंकार ही प्राणीको शरीर परंपराके बंधनमें जकड़ देता है ।

इतनी समानता रहते हुए भी बुद्धि और अहंकार इन दोनों तत्त्वोंकी उत्पत्तिके विषयमें सांख्य दर्शन और जैन दर्शनकी विल्कुल अलग अलग मान्यताएं हैं—सांख्य दर्शनकी मान्यता यह है कि प्रकृति ही पुरुषके साथ संयुक्त हो जाने पर बुद्धि रूप परिणत हो जाया करती है और यह बुद्धि अहंकार रूप हो जाती है। परन्तु जैन दर्शनकी मान्यता यह है कि प्रकृति अर्थात् कार्माण वर्गणाके संयोगसे पुरुष अर्थात् आत्माकी चित् शक्ति ही बुद्धिरूप परिणत हो जाया करती है और इस बुद्धिके सहारे जगत्के चेतन और अचेतन पदार्थोंके संसर्गसे वही चित् शक्ति राग, द्वेष और मोह स्वरूप अहंकारका रूप धारण कर लेती है। तात्पर्य यह है कि सांख्यदर्शनमें बुद्धि और अहंकार दोनों वहां प्रकृतिके विकार स्वीकार किये गये हैं वहां जैन दर्शनमें ये दोनों ही आत्माकी चित् शक्तिके विकार स्वीकार किये गये हैं। सांख्य दर्शनकी मान्यताके अनुसार यह अहंकार पांच ज्ञानेन्द्रियां, पांच कर्मेन्द्रियां, मन तथा पांच तन्मात्राएं इस प्रकार सौलह तत्त्वोंके रूपमें परिणत हो जाया करता है और जैन दर्शनकी मान्यताके अनुसार आत्मा इसी अहंकारके सहारे एक तो शरीर रचनाके योग्य सामग्री प्राप्त करता है दूसरे उसके (आत्माके) चित् स्वरूपमें भी कुछ निश्चित विशेषताएं पैदा हो जाया करती हैं। इसका मतलब यह है कि आत्मा जगत्के पदार्थोंमें अहंकार अर्थात् राग, द्वेष और मोह करता हुआ शरीर निर्माणके पहिले पुद्गल परमाणुओंके पुद्गलरूप शरीर निर्माणकी सामग्री प्राप्त करता है इस सामग्रीको जैन दर्शनमें 'नोकर्मवर्गणा' नाम दिया गया है। शरीर निर्माणकी कारणभूत नोकर्म वर्गणारूप यह सामग्री सांख्य दर्शनकी पांच तन्मात्राओंकी तरह पांच भागोंमें विभक्त हो जाती है क्योंकि जिस प्रकार वैदिक दर्शनमें शरीरको पांच भूतोंमें विभक्त कर दिया गया है उसी प्रकार जैन दर्शनमें भी शरीरके पांच हिस्से मान लिये गये हैं। शरीरका एक हिस्सा वह है जो प्राणीको स्पर्शका ज्ञान करानेमें सहायता करता है, दूसरा हिस्सा वह है जो उसे रसका ज्ञान करानेमें सहायता करता है, तीसरा हिस्सा वह है जो उसे गंधका ज्ञान करानेमें सहायता करता है, चौथा हिस्सा वह है जो उसे रूपका ज्ञान करानेमें सहायता करता है और पांचवां हिस्सा वह है जो उसे शब्दका ज्ञान करानेमें सहायता करता है। जैन दर्शनमें शरीरके इन पांचों हिस्सोंको क्रमसे स्पर्शन द्रव्येन्द्रिय, रसना द्रव्येन्द्रिय, घ्राण द्रव्येन्द्रिय, चक्षु द्रव्येन्द्रिय और कर्ण द्रव्येन्द्रिय इन नामोंसे पुकारा जाता है और शरीरके इन पांचों हिस्सोंकी सामग्री स्वरूप जो नोकर्म वर्गणा है उसको भी पांच भागोंमें निम्न प्रकारसे विभक्त किया जा सकता है। पहिली नोकर्म वर्गणा वह है जिससे प्राणीको स्पर्शका ज्ञान करनेमें सहायक स्पर्शन द्रव्येन्द्रियका निर्माण होता है इसको स्पर्शन-द्रव्येन्द्रिय नोकर्मवर्गणा अथवा स्पर्श नोकर्मवर्गणा नामसे पुकारा जा सकता है, दूसरी नोकर्मवर्गणा वह है जिससे प्राणीको रसका ज्ञान करनेमें सहायक रसना द्रव्येन्द्रियका निर्माण होता है इसको रसना द्रव्येन्द्रिय नोकर्मवर्गणा अथवा रसना नोकर्मवर्गणा नामसे पुकारा जा सकता है, तीसरी नोकर्म वर्गणा वह है जिससे प्राणीको गंधका ज्ञान करनेमें सहायक घ्राण द्रव्येन्द्रियका निर्माण होता है इसको घ्राण द्रव्येन्द्रिय नोकर्म वर्गणा अथवा गंध नोकर्मवर्गणा नामसे

पुकारा जा सकता है, चौथी नोकर्मवर्गणा वह है जिससे प्राणीको रूपका ज्ञान करनेमें सहायक चक्षुर्द्रव्येन्द्रियका निर्माण होता है इसको चक्षुर्द्रव्येन्द्रिय नोकर्मवर्गणा अथवा रूप नोकर्मवर्गणा नामसे पुकारा जा सकता है और पाचवीं नोकर्मवर्गणा वह है जिससे प्राणीको शब्दका ज्ञान करनेमें सहायक कर्णद्रव्येन्द्रियका निर्माण होता है इसको कर्णद्रव्येन्द्रिय नोकर्मवर्गणा अथवा शब्द नोकर्मवर्गणा नामसे पुकारा जा सकता है। इस तरह विचार करनेपर मालूम पड़ता है कि साख्यदर्शनकी पाच तन्मात्राओं और जैन दर्शनकी पाच नोकर्मवर्गणाओंमें सिर्फ नामका सा ही भेद है अर्थका भेद नहीं है, क्योंकि जिस प्रकार जैन दर्शनमें प्राणीके शरीरकी अवयवभूत पाच स्थूल द्रव्येन्द्रियोंके उपादान कारण स्वरूप सूक्ष्म पुद्गल परमाणु पुञ्जोंको नोकर्मवर्गणा नामसे पुकारा गया है उसी प्रकार साख्यदर्शनमें पूर्वोक्त प्रकारसे प्राणीके शरीरके अवयवभूत पाच स्थूल भूतोंके उपादान कारण स्वरूप सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही तन्मात्रा नामसे पुकारा जाता है। तात्पर्य यह है कि उस उस स्थूल भूतके उपादान कारण स्वरूप सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही साख्य दर्शनमें उस उस तन्मात्रा शब्दसे व्यवहृत किया जाता है और पाचों स्थूल भूत पूर्वोक्त प्रकारसे प्राणीके स्थूल शरीरके अवयव ही विदित होते हैं। इसलिए शरीरके अवयवभूत आकाश तत्त्व अर्थात् प्राणीको शब्द ग्रहणमें सहायक स्थूल कर्मेन्द्रियके उपादान कारणभूत सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही शब्द तन्मात्रा, शरीरके अवयवभूत वायुतत्त्व अर्थात् प्राणीको स्पर्श ग्रहणमें सहायक स्थूल स्पर्शेन्द्रियके उपादान कारणभूत सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही स्पर्श तन्मात्रा, शरीरके अवयवभूत जलतत्त्व अर्थात् प्राणीको रस ग्रहणमें सहायक स्थूल रसेन्द्रियके उपादान कारणभूत सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही रस तन्मात्रा, शरीरके अवयवभूत अमृततत्त्व अर्थात् प्राणीको रूप ग्रहणमें सहायक स्थूल चक्षुरिन्द्रियके उपादान कारणभूत सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही रूप तन्मात्रा और शरीरके अवयवभूत पृथ्वीतत्त्व अर्थात् प्राणीको गंध ग्रहणमें सहायक स्थूल ग्राणेन्द्रियके उपादान कारणभूत सूक्ष्म परमाणु पुञ्जोंको ही गन्ध तन्मात्रा मान लेना चाहिये। तन्मात्रा शब्दके साथ जो शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गंध शब्द जुड़े हुए हैं वे उक्त अर्थका ही संकेत करनेवाले हैं।

इस प्रकार पुरुष, प्रकृति, बुद्धि, अहंकार, पाच तन्मात्रा, और पाच स्थूल भूत इन चौदह तत्त्वोंका जैनदर्शनकी मान्यताके साथ सामञ्जस्य बतलानेके बाद साख्य दर्शनके ग्यारह तत्त्व (पाच ज्ञानेन्द्रिया, पाच कर्मेन्द्रिया और मन) और शेष रहजाते हैं। जिनके विषयमें जैनदर्शनके मतव्यक्तो ज्ञाननेकी आवश्यकता है।

जैनदर्शनमें आत्माकी चित् शक्तिको बुद्धि तथा अहंकारके अलावा और भी दस हिस्सोंमें विभक्त कर दिया गया है और इन दस हिस्सोंका पाच लब्धीन्द्रियों और पाच उपयोगेन्द्रियों के रूपमें वर्गीकरण करके स्पर्श लब्धीन्द्रिय और स्पर्शनोपयोगेन्द्रिय, रसनालब्धीन्द्रिय और रसनोपयोगेन्द्रिय, प्राणलब्धीन्द्रिय और प्राणोपयोगेन्द्रिय, चक्षुर्लब्धीन्द्रिय और चक्षुर्लक्षणोपयोगेन्द्रिय, तथा कर्णलब्धीन्द्रिय और कर्णोपयोगेन्द्रिय इसप्रकार उनका नामकरण करदिया गया है। साख्य दर्शनमें ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियोंमें जिन

दस इन्द्रियोंको गिनाया गया है उन दस इन्द्रियोंको ही यद्यपि जैनदर्शनमें उक्त लब्धीन्द्रियोंमें नहीं लिखा गया है परन्तु सांख्य दर्शनके ज्ञानेन्द्रिय पदका जैनदर्शनके लब्धीन्द्रिय पदके साथ और सांख्य दर्शन के कर्मेन्द्रिय पदका जैनदर्शनके उपयोगेन्द्रिय पदके साथ साम्य अवश्य है, क्योंकि लब्धीन्द्रिय पदमें पठित लब्धिशब्दका ज्ञान और उपयोगेन्द्रिय पदमें पठित उपयोग शब्दका व्यापार अर्थात् क्रिया अथवा कर्म अर्थ करनेपर भी जैनदर्शनका अभिप्राय अक्षुण्ण बना रहता है। और यदि सांख्य दर्शनके पांच भूतोंसे प्राणीके शरीरकी अवयवभूत पांच स्थूल इन्द्रियोंका अभिप्राय ग्रहण कर लिया जाता है तो फिर जैनदर्शन की तरह सांख्य दर्शनमें भी पांच ज्ञानेन्द्रियोंसे पांच लब्धीन्द्रियों तथा पांच कर्मेन्द्रियोंसे पांच उपयोगेन्द्रियोंका अभिप्राय ग्रहण करना ही युक्तिसंगत प्रतीत होता है। बुद्धि और अहंकारका आधार स्थूल जैनदर्शनमें मनको माना गया है और इसे भी प्राणीके शरीरका अन्तरंग हिस्सा कहा जा सकता है तथा इस मान्यताका सांख्य दर्शनके साथ भी कोई विशेष विरोध नहीं है।

एक बात जो यहाँ स्पष्ट करनेके लिए रह जाती है वह यह है कि सांख्य दर्शनकी पांच ज्ञानेन्द्रियों के स्थानपर जैनदर्शनकी पांच लब्धीन्द्रियोंकी, पांच कर्मेन्द्रियोंके स्थानपर पांच उपयोगेन्द्रियोंकी और पांच भूतोंके स्थान पर शरीरके अवयवभूत पांच इव्येन्द्रियोंकी जो मान्यताएं बतलायी गयी हैं उनकी कार्यकता क्या है ?

इसके लिए इतना लिखना ही पर्याप्त है कि स्पर्श, रस, गन्ध, रूप और शब्दका ज्ञान करनेकी आत्मशक्ति का नाम लब्धीन्द्रिय है इसके विषयमेदकी अपेक्षा स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और कर्ण ये पांच मेद हो जाते हैं। उक्त आत्मशक्तिका पदार्थज्ञानरूप व्यापार अर्थात् पदार्थज्ञान रूप परिणितिका नाम उपयोगेन्द्रिय है। इसके भी उक्त प्रकारसे विषय मेदकी अपेक्षा पांच मेद हो जाते हैं। इसके साथ साथ उक्त आत्मशक्तिकी पदार्थज्ञानपरिणतिमें सहायक निमित्त शरीरके स्पर्शन, रसना, घ्राण, चक्षु और कर्ण ये पांच अवयव हैं इन्हें ही जैनदर्शनमें इव्येन्द्रिय नाम दिया गया है।

इसप्रकार अब हम सांख्य दर्शनकी पचीस तत्त्ववाली मान्यताके बारेमें जैनदर्शनके दृष्टिकोणके आधारपर समन्वयात्मक पद्धतिसे विचार करते हैं तो सांख्य और जैन दोनोंके बीच बड़ा भारी साम्य पाते हैं। इसके साथ ही यह बात भी विल्कुल साफ हो जाती है कि सांख्य दर्शनकी यह मान्यता जैन-दर्शनकी तरह उपयोगिता-वाद मूलक है, अस्तित्व-वाद मूलक नहीं।

वेदान्त दर्शनसे समन्वय—

पुरुष और प्रकृतिको आदि देकर बुद्धि, आदि तत्त्वोंकी सृष्टि परंपरा सांख्य-दर्शनकी तरह वेदान्त दर्शनकी भी असीद्ध है। सिर्फ इन दोनों दर्शनोंकी मान्यता में परस्पर यदि कुछ मेद है तो वह यह है कि वेदान्त दर्शन पुरुष और प्रकृतिके मूलमें एक, नित्य और व्यापक सत्, चित् और आनन्दमय पर-

ब्रह्म नामक तत्त्वको भी स्वीकार करता है। इस कथनका यह अर्थ है कि सांख्य दर्शनकी तरह वेदान्त दर्शन की तत्त्व विचारणा भी प्राणियोंके पञ्च महाभूतात्मक स्थूल शरीरके निर्माण तक ही सीमित है अर्थात् वेदान्त दर्शनकी तत्त्व विचारणामें भी सांख्य दर्शनकी तरह पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्त्वोंकी दृष्टिका समावेश नहीं किया गया है, क्योंकि सांख्य दर्शनकी तत्त्व मान्यतामें भी पञ्चभूतका अर्थ पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश ग्रहण करने से पूर्वोक्त बाधाएँ आ खड़ी होती हैं।

दृष्टिके मूलभूत वेदान्त दर्शनके परब्रह्म नामक तत्त्वके विषयमें जैनदर्शनकी आध्यात्मिक मूल मान्यताके साथ समन्वयात्मक पद्धतिसे विचार करनेपर इन दोनोंके साम्यका स्पष्ट बोध होता है—

पूर्वोक्त कथनसे इतना तो स्पष्ट होता है कि प्रकृति और पुरुषको आदि देकर जो ससारका सृजन होता है उसके विषयमें सांख्य, वेदान्त और जैन तीनों दर्शनोंका प्राणीके शरीरकी दृष्टिके रूपमें समान दृष्टिकोण मान लेना आवश्यक है। परंतु वेदान्त दर्शनमें प्रकृति और पुरुषके मूलमें जो परब्रह्म नामक तत्त्व माना गया है उसका भी जैनदर्शन विरोध नहीं करता है। इसका आशय यह है कि जैन-दर्शनके आध्यात्मिक दृष्टिकोणका प्रधान पात्र आत्मा ही माना गया है क्योंकि आत्मा प्रकृति अर्थात् कर्म वर्णाश्रयसे संबद्ध होकर पूर्वोक्त पांच प्रकारकी नोकर्म वर्णाश्रयों द्वारा निर्मित पञ्चभूतात्मक शरीरसे सन्नद्ध स्थापित करता हुआ जन्म-मरण परम्परा एवं सुख-दुःख परंपराके जालमें फसा हुआ है। इसकी यह अवस्था पराधीन और दयनीय मान ली गयी है इसलिए इससे छुटकारा पाकर आत्माका स्वतंत्र स्वाभाविक स्थायी स्थितिको प्राप्त कर लेना दर्शनके आध्यात्मिक दृष्टिकोणका उद्देश्य है। जैनदर्शनमें भी वेदान्त दर्शनके परब्रह्मकी तरह आत्माको सत्, चित् और आनन्दमय स्वीकार किया गया है। इसके अतिरिक्त ज्ञाता, दृष्टा और अनन्त शक्तिसंपन्न भी उसे जैनदर्शनमें माना गया है और यह नित्य (सर्वदा स्थायी) है अर्थात् भिन्न-भिन्न अवस्थाओंके बदलते हुए भी इसका मूलतः कभी नाश नहीं होता है। ऐश आत्मा ही अपनी वैभाषिक शक्तिके द्वारा प्रकृतिके साथ संबद्ध होकर संसारी बना हुआ है। यह संसारी आत्मा जब मुमुक्षु हो जाता है तो अपने शुद्ध स्वरूपको लक्ष्यमें रखता हुआ बहिर्गत पदार्थोंके संसारकी धीरे धीरे नष्ट करके शुद्ध वेदान्ती (जैनदर्शनकी दृष्टिमें आत्मस्थ) होता है और तब वह अपने वर्तमान शरीरके छूटनेपर मुक्त अर्थात् सत्-चित्-आनन्दमय अपने स्वरूपमें लीन होजाता है। वेदान्त दर्शनका परब्रह्म भी अपनी माया शक्तिके द्वारा प्रकृतिके साथ संबद्ध होकर संसारी बनता है और वह मुमुक्षु होकर जब बहिर्गत पदार्थोंसे पूर्णतः अपना सन्नद्ध विच्छेद करके आत्मस्थ होजाता है तब वर्तमान शरीरके छूट जानेपर सत्-चित्-आनन्दमय परब्रह्मके स्वरूपमें लीन होजाता है। इसप्रकार इस प्रक्रियामें तो जैनदर्शनका वेदान्त दर्शनके साथ वैमत्य नहीं हो सकता है। केवल वेदान्त दर्शनको मान्य परब्रह्मकी व्यापकता और एकमें ही नाना जीवोंकी उपादान

कारणताके सन्धमे जैनदर्शनका वैमत्य रह जाता है। लेकिन इससे वेदान्त दर्शनकी तत्त्व मान्यताकी उपयोगितावाद मूलकतामें कोई अन्तर नहीं आता है।

शंका—यदि सांख्य और वेदान्त दर्शनोंकी मान्य पदार्थ व्यवस्थामें पंच भूतका अर्थ पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश नहीं तो इसका मतलब यह है कि ये दोनों दर्शन उक्त पांचो तत्वोंके अस्तित्वको मानना नहीं चाहते हैं। लेकिन अदृश्य होनेके सबसे आकाश तत्वके अस्तित्वकी यदि न भी माना जाय तो भी पृथ्वी, जल, अग्नि और वायु इन चारो दृश्य तत्वोंके अस्तित्वको कैसे अस्वीकृत किया जा सकता है ?

समाधान—ऊपरके कथनका यह अर्थ नहीं है कि सांख्य और वेदान्त दर्शनोंकी पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्वोंकी सत्ता ही अस्वीकृत नहीं है। इसका अर्थ तो सिर्फ इतना है कि इन दोनों दर्शनोंके मूल-आविष्कर्ताओंने उक्त पांचो तत्वोंकी स्वीकार करके भी अपनी पदार्थ व्यवस्थामें उनको इसलिये स्थान नहीं दिया है कि पदार्थ व्यवस्थामें उक्त दोनों दर्शनोंकी दृष्टि उपयोगितावाद मूलक ही रही है इसलिये इन पांचों तत्वोंका आत्म कल्याणमें कुछ भी उपयोग न होनेके कारण इन दोनों दर्शनों की पदार्थ व्यवस्थामें इनको स्थान नहीं मिल सका है। लेकिन किसी भी वस्तुका विवेचन न करने मात्रसे उसका यह निष्कर्ष निकाल लेना अनुचित है कि अमुकको अमुक वायुकी सत्ता ही मान्य नहीं है। साथ ही श्रीमद्भगवद्गीताके तेरहवें अध्यायके निम्न लिखित श्लोकपर ध्यान देनेसे यह पता चलता है कि सांख्य और वेदान्त दर्शनोंमें अदृश्य आकाश तत्वका पुरुष और प्रकृति अथवा परब्रह्मसे स्वतंत्र अनादि अस्तित्व स्वीकार किया गया है—

“यथा सर्वगत सौक्ष्म्यादाकाश नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥”

इस श्लोकका अर्थ यह है कि जिस प्रकार सर्वगत होकर भी सूक्ष्मताकी वजहसे आकाश किसीके साथ उपलब्ध नहीं होता है उसी प्रकार (सांख्य मतानुसार) सब जगह अवस्थित आत्मा (पुरुष) और (वेदान्त मतानुसार) सब जगह रहने वाला आत्मा (परब्रह्म) भी देहके साथ उपलब्ध नहीं होता है।

यहां पर सांख्य मतानुसार पुरुष और वेदान्त मतानुसार परब्रह्म स्वरूप आत्माकी निलोपता को सिद्ध करनेके लिए सर्वगत और सूक्ष्म आकाश तत्वका उदाहरण पेश किया गया है। परंतु प्रकरण को देखते हुए उक्त स्वरूप आकाश तत्वका पुरुष और प्रकृति अथवा परब्रह्मसे अतिरिक्त अब तक अनादि अस्तित्व नहीं स्वीकार कर लिया जाता है तब तक उसे उक्त स्वरूप आत्माकी निलोपता सिद्ध करनेमें दृष्टान्त रूपसे कैसे उपस्थित किया जा सकता है ?

इस प्रकार जल साख्य और वेदान्त दर्शन आकाशको स्वतंत्र अनादि पदार्थ स्वीकार कर लेते हैं तो उन्हींकी मान्यताके अनुसार उसकी प्रकृति अथवा परब्रह्मसे उत्पत्ति कैसे मानी जा सकती है ? तथा जिस प्रकार उक्त दोनों की दृष्टिमें आकाश स्वतंत्र पदार्थ है ? उसी प्रकार उक्त आपत्तियोंकी वजहसे पृथ्वी, जल, अग्नि और वायुको भी प्रकृति और पुरुष अथवा पर ब्रह्मसे पृथक् स्वतंत्र पदार्थ मानना ही उचित है ।

उपसंहार—

उपर्युक्त विवेचनसे यह बात बिल्कुल स्पष्ट हो जाती है कि साख्य और वेदान्त दोनों दर्शनों की तत्त्व विचारणामें जिन पाच स्थूल भूतोंका उल्लेख किया गया है वे जैन दर्शनमें वर्णित प्राणीके शरीरकी अवयवभूत पाच स्थूल इन्द्रियोंके अतिरिक्त दूसरी कोई वस्तु नहीं हैं । इसी प्रकार पाच तन्मात्राएं उक्त इन्द्रियोंकी उपादान कारणभूत पाच नोकर्म वर्गणाओंके अतिरिक्त, पाच ज्ञानेन्द्रियों पाच लब्धीन्द्रियोंके अतिरिक्त और पाच कर्मेन्द्रिया पाच उपबोहेन्द्रियोंके अतिरिक्त दूसरी कोई वस्तु तर्क संगत नहीं रहती है । इनके अतिरिक्त जैन दर्शन तथा नैयायिक आदि दूसरे वैदिक दर्शनोंमें जिन स्वतंत्र पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और आकाश तत्त्वोंका विवेचन पाया जाता है उन पाचों तत्त्वों का साख्य तथा वेदान्त दोनों ही दर्शनोंमें निषेध नहीं किया गया है । अर्थात् दोनों ही दर्शनोंको उनकी तत्त्व व्यवस्थामें आये हुए तत्त्वोंके अतिरिक्त उन तत्त्वोंकी स्वतंत्र सत्ता अभीष्ट है । केवल उन तत्त्वोंको उन दोनों दर्शनोंने अपनी तत्त्व व्यवस्थामें इसलिए स्थान नहीं दिया है कि उन तत्त्वों का वस्तु स्थिति वादसे ही उपयुक्त सबब बैठता है साख्य और वेदान्त दर्शनोंके आधारभूत अध्यात्म वादसे उनका कोई सम्बन्ध नहीं । स्पष्ट है कि साख्य और वेदान्त दर्शनोंकी जैन दर्शनके उपयोगिता वाद (अध्यात्म वाद) के साथ काफी समानता है । इसी तरह यह बात भी ध्यान देने योग्य है कि नैयायिक और वैशेषिक दर्शनोंकी जैन दर्शनके अस्तित्ववाद (वस्तुस्थिति वाद) के साथ काफी समानता है ।

जैन प्रमाण चर्चामें— आचार्य कुन्दकुन्दकी देन

श्री प्रा० दत्तसुख मालवणिया

प्रास्ताविक—

आचार्य कुन्दकुन्दने अपने ग्रन्थोमें स्वतन्त्र भावसे प्रमाणकी चर्चा तो नहीं की है और न उमास्वातिकी तरह शब्दतः पांच ज्ञानोंको प्रमाण संज्ञा ही दी है। फिर भी ज्ञानोंका जो प्रासाङ्गिक वर्णन है वह दार्शनिकोंकी प्रमाण-चर्चासे प्रभावित है ही। अतएव ज्ञान चर्चाको ही प्रमाण चर्चा मान कर प्रस्तुतमें वर्णन किया जाता है। यह तो किसीसे छिपा हुआ नहीं है कि वाचक उमास्वातिकी ज्ञान-चर्चासे आचार्य कुन्दकुन्दकी ज्ञानचर्चामें दार्शनिक मौलिकताकी भावा अधिक है। यह बात आगेकी चर्चासे स्पष्ट हो सकेगी।

अद्वैतदृष्टि—

आचार्य कुन्दकुन्दका श्रेष्ठ ग्रन्थ समयसार है। उसमें उन्होंने तत्त्वोंका विवेचन निश्चय दृष्टिका अवलम्बन लेकर किया है। खास उद्देश्य तो है आत्माके निरुपाधिक शुद्धस्वरूपका प्रतिपादन, किंतु उसीके लिए अन्य तत्त्वोंका भी पारमार्थिक रूप बतानेका आचार्यने प्रयत्न किया है। आत्माके शुद्ध स्वरूपका वर्णन करते हुए आचार्यने कहा है कि व्यवहार-दृष्टिके आश्रयसे यद्यपि आत्मा और उसके ज्ञानादि गुणोंमें पारस्परिक भेदका प्रतिपादन किया जाता है। फिर भी निश्चय दृष्टिसे इतना ही कहना पर्याप्त है कि जो ज्ञाता है वही आत्मा है, या आत्मा ज्ञायक है, अन्य कुछ भी नहीं^१। इस प्रकारकी अमेद गामिनी दृष्टिने आत्माके सभी गुणोंका अमेद ज्ञान गुणमें कर दिया है और अन्यत्र स्पष्टतया समर्थन भी किया है कि सम्पूर्ण ज्ञान ही ऐकान्तिक सुख है^२। इतना ही नहीं किंतु द्रव्य और गुणमें अर्थात् ज्ञान और ज्ञानीमें भी कोई भेद नहीं है ऐसा प्रतिपादन किया है^३। उनका कहना है कि आत्मा कर्ता हो, ज्ञान करण हो यह बात भी नहीं किंतु “जो बाणदि सो बाणं ण ह्वदि बाणेषु बाणगो आदा^४।”

१ समयसार ६, ७।

२ प्रवचन० ५९, ६०।

३ समयसार १०, ११, ४३३। पचा० ४०, ४९।

४ प्रवचन० १, ३५।

उन्होंने आत्माको ही उपनिषद्की भाषामें सर्वस्व बताया है और उसीका अवलम्बन मुक्ति है ऐसा प्रतिपादन किया है^१ ।

आचार्य कुन्दकुन्दकी अमेद दृष्टिको इतनेसे भी संतोष नहीं हुआ । उनके सामने विज्ञानाद्वैत तथा आत्माद्वैतका भी आदर्श था । विज्ञानाद्वैत वादियोंका कहना है कि ज्ञानमें ज्ञानातिरिक्त ब्रह्म पदार्थोंका प्रतिभास नहीं होता, 'स्व'का ही प्रतिभास होता है । ब्रह्माद्वैतका भी यही अभिप्राय है कि ससारमे ब्रह्मातिरिक्त कुछ नहीं है । अतएव सभी प्रतिभासोमे ब्रह्म ही प्रतिभासित होता है ।

इन दोनों मतोंके समन्वयकी दृष्टिसे आचार्यने कह दिया कि निश्चयदृष्टिसे केवलज्ञानी आत्माको ही जानता है, ब्रह्म पदार्थोंको नहीं । ऐसा कह करके तो आचार्यने जैनदर्शन और अद्वैतवादका अन्तर बहुत कम कर दिया है और जैनदर्शनको अद्वैतवादके निकट रख दिया है । आचार्य कुन्दकुन्दकृत सर्वज्ञकी उक्त व्याख्या अपूर्व है और उन्हींके कुछ अनुयायियों तक सीमित रही है । दिगम्बर जैन दार्शनिक अश्लकादिने भी इसे छोड़ ही दिया है ।

ज्ञानकी स्वपर प्रकाशकता—

दार्शनिकोंमे यह एक विवादका विषय रहा है कि ज्ञानको स्वप्रकाशक, परप्रकाशक या स्वपर-प्रकाशक माना जाय । वाचकने इस चर्चाको ज्ञानके विवेचनमे छोड़ा ही नहीं है । सम्भवतः आचार्य कुन्दकुन्द ही प्रथम आचार्य हैं जिन्होंने बौद्ध-वेदान्त सम्मत ज्ञानकी स्वपर-प्रकाशकतापरसे इस चर्चाका सङ्ग-पात जैनदर्शनमें किया । आ० कुन्दकुन्दके बादके सभी आचार्योंने आचार्यके इस मन्तव्यको एक स्वरसे माना है ।

आचार्यकी इस चर्चाका सार नीचे दिया जाता है जिससे उनकी दलीलोंका क्रम ध्यानमे आ जायगा—(नियमसार १६०-१७०)

प्रश्न—यदि ज्ञानको परद्रव्यप्रकाशक, दर्शनको स्वद्रव्यका (बीजका) प्रकाशक और आत्माको स्वपरप्रकाशक माना जाय तब क्या दोष है ? (१६०)

उत्तर—यही दोष है कि ऐसा मानने पर ज्ञान और दर्शनका अत्यन्त वैलक्षण्य होनेसे दोनोंको अत्यन्त भिन्न मानना पड़ेगा । क्योंकि ज्ञान तो परद्रव्यको जानता है, दर्शन नहीं । (१६१)

दूसरी आपत्ति यह है कि स्व-परप्रकाशक होनेसे आत्मा तो परका भी प्रकाशक है अतएव वह दर्शनसे जो कि परप्रकाशक नहीं है, भिन्न ही सिद्ध होगा । (१६२)

अतएव मानना यह चाहिए कि ज्ञान व्यवहार नयसे परप्रकाशक है और दर्शन भी । आत्मा भी व्यवहारनयसे ही परप्रकाशक है और दर्शन भी (१६३)

१ सम्यसार १६-२१ । नियमसार ९५-१००

२ नियमसार १५७ ।

किंतु निश्चयनयकी अपेक्षासे ज्ञान स्वप्रकाशक है और दर्शन भी । तथा आत्मा स्वप्रकाशक है और दर्शन भी । (१६४)

प्रश्न—यदि निश्चयनयकी ही स्वीकार किया जाय और कहा जाय कि केवलज्ञानी आत्म स्वरूपको ही जानता है, लोकालोकको नहीं तब क्या दोष है ? (१६५)

उत्तर—जो मूर्त-अमूर्तको, जीव-अजीवको, स्व और सगुणको जानता है उसके ज्ञानकी अतीन्द्रिय प्रत्यक्ष कहा जाता है । और जो पूर्वोक्त सकल द्रव्योंको उनके नाना पर्यायोंके साथ नहीं जानता उसके ज्ञानको परोक्ष कहा जाता है । अतएव यदि एकान्त निश्चयनयका आग्रह रखा जाय तब केवलज्ञानीको प्रत्यक्ष नहीं किंतु परोक्ष ज्ञान होता है यह मानना पड़ेगा । (१६६-१६७)

प्रश्न—और यदि व्यवहारजनक ही आग्रह रखकर ऐसा कहा जाय कि केवलज्ञानी लोकालोकको तो जानता है किंतु स्वद्रव्य आत्माको नहीं जानता तब क्या दोष होगा ? (१६८)

उत्तर—ज्ञान ही तो जीवका स्वरूप है । अतएव परद्रव्यको जाननेवाला ज्ञान स्वद्रव्य आत्माको नहीं जाने यह कैसे संभव है ? और यदि ज्ञान स्वद्रव्य आत्माको नहीं जानता है ऐसा आग्रह हो तब यह मानना पड़ेगा कि ज्ञान जीव-स्वरूप नहीं किंतु उससे भिन्न है । वस्तुतः देखा जाय तो ज्ञान ही आत्मा है और आत्मा ही ज्ञान है अतएव व्यवहार और निश्चय दोनोंके समन्वयसे यही कहना उचित है कि ज्ञान स्वप्रकाशक है और दर्शन भी । (१६९-१७०)

सम्यग्ज्ञान—

वाचक उमास्वातिने सम्यग्ज्ञानका अर्थ किया है अश्वभिचारि, प्रशस्त और संगत । किंतु आचार्य कुन्दकुन्दने सम्यग्ज्ञानकी जो व्याख्या की है उसमें दार्शनिक प्रसिद्ध समारोपका व्यवच्छेद अभिप्रेत है । उन्होंने कहा है—

“ससय विमोह विचमम विवर्जित्य होदि सण्याय” ॥^१

अर्थात्—सशय, विमोह और विभ्रमसे वर्जित ज्ञान सम्यग्ज्ञान है ।

एक दूसरी बात भी ध्यान देने योग्य है, खासकर बौद्धादि दार्शनिकोंने सम्यग्ज्ञानके प्रसङ्गमें हेय और उपादेय शब्दका प्रयोग किया है । आचार्य कुन्दकुन्द भी हेयोपादेय तत्त्वोंके अधिगमको सम्यग्ज्ञान कहते हैं ।^२

स्वभाव और विभावज्ञान—

वाचकने सर्वपरम्पराके अनुसार मति, श्रुत, अवधि और मनःपर्यय ज्ञानोंको ज्ञायोग, शमिक

१ नियमसार ५१

२ “अधिगमसाधो जाय हेयोपादेयतत्त्वाण ।” नियमसार ५२ । मुचपाहुड ५ । नियमसार ३८ ।

वर्षीं अभिनन्दन-ग्रन्थ

और केवल ज्ञानको ज्ञायिक कहा है किंतु आचार्य कुंदकुदके दर्शनकी विशेषता यह है कि वे सर्वगम्य परिभाषाका उपयोग करते हैं। अतएव उन्होंने ज्ञायोपशमिक ज्ञानोके लिए विभावज्ञान और ज्ञायिक ज्ञानके लिए स्वभावज्ञान इन शब्दोंका प्रयोग किया है^१। उनकी व्याख्या है कि कर्मोपाधि वर्जित जो पर्याय हो वे स्वाभाविक पर्याय हैं और कर्मोपाधिक जो पर्याय हो वे वैभाविक पर्याय हैं^२। इस व्याख्याके अनुसार शुद्ध आत्माका ज्ञानोपयोग स्वभावज्ञान है और अशुद्ध आत्माका ज्ञानोपयोग विभावज्ञान है।

प्रत्यक्ष-परोक्ष—

आचार्य कुंदकुदने पूर्व परम्परासे आगत प्राचीन आगमिक व्यवस्थाके अनुसार ही ज्ञानोमे प्रत्यक्षत्व-परोक्षत्वकी व्यवस्था की है। पूर्वोक्त स्व-पर प्रकाशकी चर्चाके प्रसङ्गमें प्रत्यक्ष-परोक्ष ज्ञानकी जो व्याख्या दी गयी है वह प्रवचनसार (१-४० ४१, ५४-५८) में भी है। किंतु प्रवचनसारमें उक्त व्याख्याओंको युक्तिसे भी सिद्ध करनेका प्रयत्न किया है। इनका कहना है कि दूसरे दार्शनिक इन्द्रिय जन्य ज्ञानोको प्रत्यक्ष मानते हैं किंतु वह प्रत्यक्ष कैसे हो सकता है? क्यों कि इन्द्रिया तो अनात्म-रूप होनेसे परछव्य हैं। अतएव इन्द्रियोंके द्वारा उपलब्ध वस्तुका ज्ञान प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। इन्द्रिय जन्य ज्ञानके लिए परोक्ष शब्द ही उपयुक्त है। क्यों कि परसे होनेवाले ज्ञान ही को तो परोक्ष कहते हैं^३।

ज्ञप्तिका तात्पर्य—

ज्ञानद्वारा अर्थ ज्ञाननेका मतलब क्या है? क्या ज्ञान अर्थ रूप होजाता है अर्थात् ज्ञान और ज्ञेयका भेद मिट जाता है? या जैसा अर्थका आकार होता है वैसा आकार ज्ञानका हो जाता है? या ज्ञान अर्थमें प्रविष्ट हो जाता है? या अर्थ ज्ञानमें प्रविष्ट हो जाता है? या ज्ञान अर्थसे उत्पन्न होता है? इन प्रश्नोंका उत्तर आचार्यने अपने ढंगसे देनेका प्रयत्न किया है।

आचार्यका कहना है कि ज्ञानी ज्ञान स्वभाव है और अर्थ ज्ञेय स्वभाव। अतएव भिन्न 'स्व' वाले ये दोनों स्वतन्त्र हैं एककी वृत्ति दूसरेमें नहीं है^४। ऐसा कह करके वस्तुतः आचार्यने यह बताया है कि सत्तारमें मात्र विज्ञानाद्वैत नहीं, बल्कि अर्थ भी है। उन्होंने दृष्टान्त दिया है कि जैसे चक्षु अपनेमें रूपका प्रवेश न होने पर भी रूपको जानती है वैसे ही ज्ञान बाह्यार्थोंको विषय करता है^५। दोनोंमें विषय-विषयीभाव रूप सम्बन्धको छोड़कर और कोई सम्बन्ध नहीं। अर्थोंमें ज्ञान है इसका तात्पर्य बतलाते हुए आचार्यने इन्द्रनील मणिका दृष्टान्त दिया है और कहा है कि जैसे दूधके बर्तनमें रखी हुई इन्द्रनील मणि अपनी दीप्तिसे

१, नियमसार १०, ११, १२।

२, नियमसार १५।

३, प्रवचनसार ५७, ५८

४ प्रवचन १-२८।

५ प्रवचन १-२८, २९।

दूधके रूपका अभिभव करके उसमें रहती है वैसे ज्ञान भी अर्थोंमें है। तात्पर्य यह है दूधगत मणि स्वयं द्रव्यतः संपूर्ण दूधमें व्याप्त नहीं है, फिर भी उसकी दीप्तिके कारण समस्त दूध नीलवर्ण दिखायी देता है। इसीप्रकार ज्ञान संपूर्ण अर्थमें द्रव्यतः व्याप्त नहीं होता है तथापि विचित्र शक्तिके कारण अर्थको जान लेता है इसीलिए अर्थमें ज्ञान है ऐसा कहा जाता है^१। इसीप्रकार, यदि अर्थमें ज्ञान है तो ज्ञानमें भी अर्थ है यह भी मानना उचित है। क्योंकि यदि ज्ञानमें अर्थ नहीं तो ज्ञान किसका होगा^२ ? इसप्रकार ज्ञान और अर्थका परस्पर प्रवेश न होते हुए भी विषय-विषयी भावके कारण 'ज्ञानमें अर्थ' और 'अर्थमें ज्ञान' इस व्यवहारकी उपपत्ति आचार्यने बतलायी है।

ज्ञान दर्शन योगपद्य—

वाचक उमास्वामि द्वारा पुष्ट केवलीके ज्ञान और दर्शनका योगपद्य आ० कुन्दकुन्दने भी माना है। विशेषता यह है कि आचार्यने योगपद्यके समर्थनमें दृष्टान्त भी दिया है कि जैसे सूर्यके प्रकाश और ताप युगपद् होते हैं वैसे ही केवलीके ज्ञान और दर्शनका योगपद्य है।

“जुगवं वट्टइ शार्ण केवलणाणिहस दंसणं तह।

विणयत्त पयासतापं जह वट्टइ तह मुण्येयव्व३ ॥”

सर्वज्ञका ज्ञान—

आचार्य कुन्दकुन्दने अपनी अमेद दृष्टिके अनुरूप निश्चय दृष्टिसे सर्वज्ञकी नयी व्याख्याकी है। और मेददृष्टिका अवलंबन करनेवालोंके अनुकूल होकर व्यवहार दृष्टिसे सर्वज्ञकी वही व्याख्या की है जो आगमोंमें तथा वाचकके तत्त्वार्थमें भी है। उन्होंने कहा है—

“जाणदि पस्सदि सज्जं चवहारग्रणण केदली भगवं।

केवलणाणी जाणदि पस्सदि णियमेण अप्पाणं” ॥४॥

अर्थात् व्यवहारदृष्टिसे कहा जाता है कि केवली सभी द्रव्योंको जानते हैं किन्तु परमार्थतः वह आत्माको ही जानते हैं।

सर्वज्ञके व्यावहारिक ज्ञानकी वर्णना करते हुए उन्होंने इस बातको बलपूर्वक कहा है कि त्रैकालिक सभी द्रव्यों और पर्यायोंका ज्ञान सर्वज्ञको युगपद् होता है ऐसा ही मानना चाहिये।^५ क्योंकि यदि वह त्रैकालिक द्रव्यों और उनके पर्यायोंको युगपद् न जानकर क्रमशः जानेगा तब तो वह किसी एक द्रव्यको भी

१ प्रवचन० १ ३०।

२ वही ३१।

३ नियमसार १-५५।

४, नियमसार १५८।

५, प्रवचन० १ ४७।

उसके सभी पर्यायोंके साथ नहीं जान सकेगा^१। और जब एक ही द्रव्यको उसके अनन्त पर्यायोंके साथ नहीं जान सकेगा तो वह सर्वज्ञ कैसे होगा^२। दूसरी बात यह भी है कि यदि अर्थोंकी अपेक्षा करके ज्ञान क्रमशः उत्पन्न होता है, ऐसा माना जाय तब कोई ज्ञान नित्य द्वायिक और सर्व विषयक सिद्ध होगा नहीं^३। यही तो सर्वज्ञज्ञानका माहात्म्य है कि वह नित्य त्रैकालिक सभी विषयोंको युगपद् जानता है^४। किन्तु जो पर्याय अनुत्पन्न हैं और विनष्ट हैं ऐसे अद्भुत पर्यायोंको केवलज्ञानी किस प्रकार जानता है इस प्रश्नका उत्तर उन्होंने दिया है कि समस्त द्रव्योंके सद्भूत और असद्भूत सभी पर्याय विशेष रूपसे वर्तमान कालिक पर्यायों की तरह स्पष्ट प्रतिभासित होते हैं^५। यही तो उस ज्ञानकी दिव्यता है कि वह अज्ञात और नष्ट दोनों पर्यायोंको जान लेता है^६।

मतिज्ञान—

आचार्य कुन्दकुन्दने मतिज्ञानके भेदोंका निरूपण प्राचीन परंपराके अनुकूल अवग्रहादि रूपसे करके ही सन्तोष नहीं माना किन्तु अन्य प्रकारसे भी किया है। वाचकने एक जीवमे अधिकसे अधिक चार ज्ञानोंका योगपद्य मानकर भी कहा है कि उन चारोंका उपयोग तो क्रमशः ही होगा^७। अतएव यह तो निश्चित है कि वाचकने मतिज्ञानादिके लक्ष्मि और उपयोग ऐसे दो भेदोंकी स्वीकार किया ही है। किन्तु आचार्य कुन्दकुन्दने मतिज्ञानके उपलक्षि, भावना और उपयोग ये तीन भेद भी किये हैं^८। प्रस्तुतमें उपलक्षि, लक्षि-समानार्थक नहीं है। वाचकका मतिउपयोग ही उपलक्षि शब्दसे विवक्षित ज्ञान पड़ता है। इन्द्रिय जन्म ज्ञानोंके लिए दार्शनिकोंमें उपलक्षि शब्द प्रसिद्ध ही है। उसी शब्दका प्रयोग आचार्यने उसी अर्थमे यहापर किया है। इन्द्रिय जन्म ज्ञानके बाद मनुष्य उपलक्ष्य विषयमे सत्कार दृढ करनेके लिए जो मनन करता है वह भावना है। इस ज्ञानमे मनकी मुख्यता है। इसके बाद उपयोग है। यहा उपयोग शब्द का अर्थ सिर्फ ज्ञान व्यापार नहीं किन्तु भावित विषयमें आत्माकी तन्मयता ही उपयोग शब्दसे आचार्यको दृष्ट है। ऐसा ज्ञान पड़ता है।

श्रुतज्ञान

वाचक उमास्वामि ने “प्रमाणनयैरविगमः” इस सूत्रमे नयीको प्रमाणासे पृथक् रखा है।

१ प्रवचन १-४८।

२ प्रवचन १-४९।

३ „ १-५०

४ „ १-५१।

५ „ ४-१७, ३८।

६ „ १-३९।

७ तत्त्वार्थ-साग १-३१।

८ पचास्ति ४२।

वाचकने पाँच ज्ञानोंके साथ प्रमाणोंका अमेद तो बताया ही^१ है किन्तु नयोको किञ्च ज्ञानमें समाविष्ट करना, इसकी चर्चा नहीं की है। आचार्य कुन्दकुन्दने भुक्तके मेदोंकी चर्चा करते हुए नयोको भी भुक्तका एक मेद बताया है उन्होंने भुक्तके मेद इस प्रकार किये हैं लब्धि, भावना, उपयोग और नय^२।

आचार्यने सम्यग्दर्शनकी व्याख्या करते हुए कहा है कि आत्म-आगम और तत्त्वकी श्रद्धा सम्यग्दर्शन है^३ आत्मके लक्षणमें अन्य गुणोंके साथ क्षुधा, तृषादिका अभाव भी बताया है अर्थात् उन्होंने आत्मकी व्याख्या दिगंबर मान्यताके अनुसारकी है^४। आगमकी व्याख्यामें उन्होंने बचनको पूर्वापर दोष रहित कहा है^५। उससे उनका तात्पर्य दार्शनिकोंके पूर्वापर विरोध दोष रहितसे है।

निश्चय-व्यवहार नय—

आचार्य कुन्दकुन्दने नयोके नैगमादि मेदोंका विवरण नहीं किया है। किन्तु आगमिक व्यवहार और निश्चय नयका स्पष्टीकरण किया है और उन दोनों नयोंके आधारसे मोक्षमार्गका और तत्त्वोंका पृथक्करण किया है। निश्चय और व्यवहारकी व्याख्या आचार्यने आगमानुकूल ही की है किन्तु उन नयोंके आधारसे विचारणीय विषयोंकी अधिकता आचार्यके ग्रंथोंमें स्पष्ट है। उन विषयोंमें आत्मावि कुछ विषय तो ऐसे हैं जो आगममें भी हैं किन्तु आगमिक ग्रंथोंमें यह नहीं बताया गया कि यह बचन अमुक नयका है। आचार्यके विवेचनके प्रकाशमें यदि आगमोंके उन वाक्योंका बोध किया जाय तब यह स्पष्ट होजाता है कि आगममें वे वाक्य कौनसे नयके आशयसे प्रयुक्त हुए हैं। उक्त दो नयोकी व्याख्या करते हुए आचार्यने कहा है—

“व्यवहारोऽभूतयो भूतयो वेसिदो दु सुखणयो०”

अर्थात् व्यवहार नय अभूतार्थ है और शुद्ध अर्थात् निश्चयनय भूतार्थ है।

तात्पर्य इतना ही है कि वस्तुके पारमार्थिक तात्त्विक शुद्ध स्वरूपका ग्रहण निश्चय नयसे होता है और अशुद्ध अपारमार्थिक या लौकिक स्वरूपका ग्रहण व्यवहार नयसे होता है। वस्तुतः छद्मों में से जीव और पुद्गल इन दो द्रव्योंके विषयमें साधारण जीवोंको भ्रम होता है। जीव संसारवस्थामें प्रायः पुद्गलसे भिन्न उपलब्ध नहीं होता है। अतएव साधारण लोग जीवमें कई ऐसे धर्मोंका अन्वेषण कर देते हैं जो वस्तुतः उसके नहीं होते। इसी प्रकार पुद्गलके विषयमें भी विपर्यास कर देते हैं। इसी विपर्यासकी दृष्टिसे व्यवहारको अभूतार्थग्राही कहा गया है और निश्चयको भूतार्थग्राही। परन्तु आचार्य इस बातको

१ तत्त्वार्थ भाग १-१०, १।

२ गचास्ति- ४३।

३ नियमसार ५०।

४ “ ६।

५ “ ८, १०६

७. सम्यक्सार १३।

भी मानते ही हैं कि विपर्यास भी निर्गुल नहीं है। जीव अनादिकालसे मिथ्यात्व, अज्ञान और अविरति इन तीन परिणामोंसे परिणत होता है^१। इन्हों परिणामोंके कारण यह ससारका सारा विपर्यास है, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता। यदि हम ससारका अस्तित्व मानते हैं तो व्यवहार नयके विषयका भी अस्तित्व मानना पड़ेगा। वस्तुतः निश्चयनय भी तब तक एक स्वतन्त्र नय है जब तक उसका प्रतिपक्षी व्यवहार नय मौजूद है।

यदि व्यवहार नय नहीं तो निश्चय भी नहीं। यदि ससार नहीं तो मोक्ष भी नहीं। ससार और मोक्ष जैसे परस्पर सापेक्ष हैं उसी प्रकार व्यवहार और निश्चय भी परस्पर सापेक्ष हैं^२।

आचार्य कुन्दकुन्दने परम तत्त्वका वर्णन करते हुए इन दोनों नयोंकी सापेक्षताको ध्यानमें रखकर ही कह दिया है कि वस्तुतः तत्त्वका वर्णन न निश्चयसे हो सकता है न व्यवहारसे क्योंकि ये दोनों नय अमर्यादितको, अबाध्यको, मर्यादित और बाध्य बना कर वर्णन करते हैं। अतएव वस्तुका परमशुद्ध स्वरूप तो पक्षातिक्रान्त है। वह न व्यवहार प्राप्त है न निश्चय प्राप्त। जैसे जीवको व्यवहारके आश्रयसे बद्ध कहा जाता है और निश्चयके आश्रयसे अबद्ध कहा जाता है। साफ है कि जीवमें अबद्धका व्यवहार भी बद्धकी अपेक्षासे हुआ है अतएव आचार्यने कह दिया कि वस्तुतः जीव न बद्ध है और न अबद्ध किन्तु पक्षातिक्रान्त है। यही समयसार है, यही परमात्मा है^३ व्यवहार नयके निराकरणके लिए निश्चय नयका अवलम्बन है किन्तु निश्चय नयावलम्बन ही कर्तव्यको इतिथी नहीं है। उसके आश्रयसे आत्माके स्वरूपका बोध करके उसे छोड़ने पर ही तथ्यका साक्षात्कार संभव है।

आचार्यके प्रस्तुत मतके साथ नागार्जुनके निम्नमतकी तुलना करना चाहिए।

शून्यता सर्वदृष्टीनां प्रोक्ता निःसरयं जिनैः।

येषां तु शून्यता दृष्टिस्तान् साध्यान् ब्रह्मादिरे॥

माध्य ११८।

शून्यमिति न वक्तव्यमशून्यमिति वा भवेत्।

उभयं नोभयं चेति प्रज्ञप्त्यर्थं तु कथ्यते॥

माध्य १२-११।

प्रसंगसे नागार्जुन और आ. कुन्दकुन्दकी एक अन्य बातभी तुलनीय है जिसका निर्देश भी उप-युक्त है। आचार्य कुन्दकुन्दने कहा है—

१-सप्तसार ९६।

२ समयसार तात्पर्य पृ ६९

३ कम्म बद्धमबद्ध जीवे एव तु बाण नय पक्ख।

पक्खल्लोकिजो पुण भण्णदि वो सो समक्खारो॥

समयसार १५२.।

जहणचि सकमणज्जो अणज्जभासं विणाहुगा हेहुं ।
तह्व चवहारेण विणा परमत्थुवदेसणमसक्कं ॥

समयसार-८ ।

ये ही शब्द नागार्जुनके कथन से भी हैं—

नान्यथा भाषया स्लेच्छः शक्यो ग्राहयितुं यथा ।
न लौकिकसृतेः लोकः शक्यो ग्राहयितुं तथा ॥

माध्व पृ ३७० ।

आचार्यने अनेक विषयो की चर्चा उक्त दोनो नयोंके आश्रयसे की है, जिनमे से कुछ ये हैं—

दोषवि णयाण भणियं जाणह्व णघर तु समयपडिचद्धो ।
णहु णयपक्खं गिरह्वदि किचि चि णयपक्ख परिहीणो ॥

समय-१५३ ।

ज्ञानादिगुण और आत्माका सम्बन्ध^१, आत्मा और देहका सम्बन्ध^२, जीव और अण्यवसाय,
गुणस्थान आदिका सम्बन्ध^३, मोक्षमार्ग ज्ञानादि^४, आध्या^५, कर्तृत्व^६, आत्मा और कर्म, क्रिया, भोग^७,
बद्धत्व और अवबद्धत्व^८, मोक्षापयोगी लिंग^९, वंशविचार^{१०}, सर्वज्ञत्व^{११}, पुद्गल^{१२} ।

^१ समयसार ७, १२, १०० से ।

^२ " ३२ से ।

^३ " ६१ से ।

^४ पचा० १६० से, नियम० ५३ से दर्शनप्रा० २० ।

^५ समय० ६ १६ इत्यादि, नियम० ४९ ।

^६ " २४-९ आदि, " १८ ।

^७ " ३८६ से ।

^८ " १११ ।

^९ " ४३४

^{१०} प्रवचन० २-१७ ।

^{११} नियम० १५८ ।

^{१२} " २९

जैन-न्यायका विकास

श्री पं० दरबारीलाल न्यायाचार्य कोठिया, आदि

जैन न्यायकी भूमिका,

जैनन्यायके विकासपर विचार करनेके पहले उसके प्राक् इतिहास और उद्गमपर एक दृष्टि बाल लेना उचित एवं आवश्यक है ।

जैन-अनुश्रुतिके अनुसार जैन धर्ममें इस युग-सम्बन्धी चौबीस तीर्थङ्कर (अर्हत्-धर्म प्रवर्त्तक महापुरुष) हुए हैं । इनमें पहले तीर्थङ्कर श्री ऋषभदेव हैं, जिन्हें आदित्रया, आदिनाथ और वृषभ भी कहा जाता है और जिनका उल्लेख भागवत, आदि वैदिक पुराण-ग्रन्थोंमें भी हुआ है एवं जिन्हें जिनधर्म-प्रवर्त्तक बतलाया गया है । इनके बाद क्रमशः विभिन्न समयोंमें बीस तीर्थङ्कर और हुए^१ और जो महाभारत कालसे बहुत पूर्व हुए हैं । इनके पश्चात् महाभारतकालमें श्रीकृष्णके समकालीन बाईसवें तीर्थङ्कर अरिष्टनेमि हुए, जो उनके चाचा समुद्रविजयके राजपुत्र थे । इनके कोई एक हजार वर्ष पीछे तेईसवें तीर्थङ्कर पार्श्वनाथ हुए, जो काशीनरेश विश्वसेनके राजकुमार थे । इनके अढ़ाई सौ वर्ष बाद चौबीसवें तीर्थङ्कर वर्द्धमान-महावीर हुए, जो म० बुद्धके समकालीन हैं और जिन्हें आज लगभग अढ़ाई हजार वर्ष हो गये हैं । ये सभी तीर्थङ्कर एक दूसरेसे काफी अन्तराल पर हुए हैं ।

जैनधर्मकी अत्यन्त प्रामाणिक मान्यता है कि ये तीर्थङ्कर जो धर्मोपदेश देते हैं उसे उनके गणधर (योग्यतम प्रधान शिष्य) बारह अङ्गोंमें निबद्ध करते हैं, जिन्हें जैन शास्त्री भाषामें 'द्वादशाङ्ग श्रुत' कहा जाता है^२ । इस द्वादशाङ्ग श्रुतका जैन लोक आर्प, आगम सिद्धान्त, प्रवचन, आदि सद्भावों द्वारा भी उल्लेख करते हैं । इस तरह ऋषभदेवसे लेकर वर्द्धमान महावीर तकके सभी (चौबीसों) तीर्थ-

१ उनके नाम ये हैं—अजित, सम्भव, अमिनन्दन, सुमति, पद्मप्रभ, सुपार्ष्ण, चन्द्रप्रभ, पुष्पदन्त, शातल, श्रेयास, वासुपूज्य, विमल, अनन्त, धर्म, शान्ति, कुन्ध, अर, मल्लिक, मुनिसुव्रत और नमि ।

२ इन सबका विस्तृत स्वरूपादि विवेचन जगन्नाथदेव (वि ७ वीं शती) कृत मत्त्वार्थवार्तिक और 'षट्छाण्डगम' (वि १ जी शती) की विशाख टीका वीरसेनावार्य (वि ९ वीं शती) कृत 'धवल' की १ बिन्द (५० ९६—१२९) में देखिए ।

झरोका उपदेश 'द्वादशाङ्ग श्रुत' कहलाता है। यह 'द्वादशाङ्ग श्रुत' १ अङ्ग प्रविष्ट (द्वादशाङ्ग) और २ अङ्ग बाह्यके मेदसे दो प्रकारका है। इन दोनोंके भी उत्तर मेदोपमेद विविध हैं। अङ्गप्रविष्ट अर्थात् द्वादशाङ्गश्रुतके बारह मेद हैं। वे इस प्रकार हैं—१ आचार, २ सूत्रकृत, ३ स्थान, ४ समवाय, ५ व्याख्याप्रवृत्ति, ६ नाथधर्मकथा, ७ उपासकाध्ययन, ८ अन्तःकृद्दश, ९ अनुत्तरोपपादिक दश, १२ प्रश्न-व्याकरण, ११ विपाकसूत्र और १२ दृष्टिवाद। दृष्टिवादके भी पाँच मेद हैं—१ परिकर्म, २ सूत्र, ३ प्रथमानुयोग, ४ पूर्वगत और ५ चूलिका। इनमें परिकर्मके ५, पूर्वगतके १४ और चूलिकाके ५ उत्तरमेद भी हैं। परिकर्मके ५ मेद ये हैं—१ चन्द्रप्रवृत्ति, २ सूर्यप्रवृत्ति, ३ जम्बूद्वीपप्रवृत्ति, ४ द्वीपसागर प्रवृत्ति और ५ व्याख्या प्रवृत्ति (यह पाँचवे अङ्ग व्याख्या प्रवृत्तिसे अलग है)। पूर्वगतके १४ मेद निम्न प्रकार हैं—१ उत्पाद, २ आग्रावणीयपूर्व, ३ वीर्यानुमवादपूर्व, ४ अस्तिनास्तिप्रवाद, ५ ज्ञानवाद, ६ सत्यप्रवाद, ७ आत्मप्रवाद, ८ कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यातनामधेय, १० विद्यानुवाद, ११ कल्याणनामधेय, १२ प्राणावाय, १३ क्रियाविशाल, और १४ लोकविन्दुसार। चूलिकाके ५ मेद इस प्रकार हैं—१ बलगता, २ त्यलगता, ३ मावागता, ४ रूपगता और ५ आकाशगता।

श्रुतका दूसरा मेद जो अङ्ग बाह्य है उसके १४ मेद हैं। वे ये हैं—१ सामायिक, चतुर्विंशति तत्त्व, ३ वन्दना, ४ प्रतिक्रमण, ५ वैनिष, ६ कृतिकर्म, ७ दशवैकालिक, ८ उत्तराध्ययन, ९ कल्पव्यवहार, १० कल्याणकल्प, ११ महाकल्प, १२ पुण्डरीक, १३ महापुण्डरीक और १४ निविद्विष। यह अङ्गबाह्यश्रुत अङ्गप्रविष्ट श्रुतके आधारसे आचार्यों द्वारा रचा जानेसे 'अङ्गबाह्य' कहलाता है और अङ्गप्रविष्ट तीर्थङ्कर सर्वत्र वेदके साक्षात् उपदेशोंको सुनकर विशिष्टबुद्धि गणधरो द्वारा संकलित किया जाता है और इसलिए उसे अङ्ग प्रविष्ट कहा जाता। श्रुत बहुविध, शाखा, उपशाखा और प्रशाखाओंमें भी विभक्त है और बहुत विशाल तथा समृद्धी तरह गम्भीर एवं अपार है। इस द्वादशाङ्ग श्रुतके आधारसे ही उत्तरकालीन आचार्य विविध विषयक ग्रन्थरसि रचते हैं। इन बारह अङ्गोंमें जो बारहवा 'दृष्टिवाद' अङ्ग है उसमें विभिन्न बादिगोत्री मान्यताओंका निरूपण और समालोचन रहता है^१। यह 'दृष्टिवाद' श्रुत ही जैन मान्यतानुसार 'जैनन्याय' का उद्गम स्थान है। अतएव श्रुतप्रवाहकी अपेक्षा जैनन्यायका उद्गम भगवान् ऋषभदेवके द्वादशाङ्ग श्रुतगत दृष्टिवाद तक पहुँच जाता है।

यद्यपि भगवान् ऋषभदेवसे लेकर भगवान् पार्श्वनाथ तक का द्वादशाङ्ग श्रुत विच्छिन्न और लुप्त हो जाने से वर्तमानमें अनुपलब्ध एवं अग्राप्त है तथा वर्तमान महावीरका द्वादशाङ्ग श्रुत भी आज पूरा उपलब्ध नहीं है केवल उसका बारहवा दृष्टिवाद अङ्ग ही अश्व रूपमें पाया जाता है, शेष ग्यारह अङ्ग और बारहवे अङ्गका बहु भाग नष्ट और लुप्त हो चुके हैं। यद्यपि श्वेताम्बर परम्परा ग्यारह अङ्गोंकी उपलब्धि और बारहवें अङ्गका विच्छेद स्वीकार करती है। तथापि प्रामाणिक आचार्य-

१ " यथा दृष्टिगतानां प्रवृत्त्या षष्ठ्युत्तराणां प्रवृत्त्या निग्रहस्य दृष्टिवादे किंचित् "—संस्कृत लि. १५० १०८।

परम्परा, जैन-अनुश्रुतियों और जैन पुगणोंके विश्वमनीय आस्वातोंसे प्रकट है कि भगवान् महावीरके पहले सुदूर कालमें भी श्रुत प्रवाह प्रवाहित या और मुख्यतः वह मौखिक था—दृढ धान्य-शक्ति आधारपर उसे स्थिर रखा जाता था ! भगवान् महावीरका द्वादशशतक श्रुत भी बहुत काल तक लगभग उनके पांच सौ वर्ष बाद तक प्रायः मौखिक ही रहा और बहुत पीछे उन्ने आशिक रूपसे निबद्ध—ग्रन्थरचना रूपमें सकलित—किया गया है ।

घ्रात भी जो हमें दृष्टिवादका अंशरूप श्रुतावशेष प्राप्त है और जो लगभग दो हजार वर्ष पूर्वका रचित है उसमें भी जैनन्यायके उद्गमबीज मिलते हैं । आ० भूतबलि और पुण्ड्रकृत 'पट्खण्डागम' में 'सिया पञ्चत्ता, मिया अपञ्चत्ता', 'मसुस अज्जत्ता, उव्व पमायेण केवडिया ? असलेत्ता' तथा आचार्यमूर्धन्य कुन्दकुट स्वामीके प्रवचनसार, पचात्तिकाय, आदि आगम ग्रंथोंमें 'जम्हा', 'तम्हा', 'सिय इत्थि एत्थि उह्य' जैसे युक्ति प्रवण शब्दप्रयोग और प्रश्नोत्तर प्रचुरतासे उपलब्ध होते हैं । जिनसे स्पष्ट है कि जैनन्यायका उद्गम द्वादशशतक श्रुतगत 'दृष्टिवाद' अङ्ग है । श्वेताम्बर आगमोंमें भी 'से केणदृष्टेण भते, एवमुच्चइ', 'जीवाण भंते ? किं सामया अवासवा ? गोयमा ! जीवा सिय सासवा सिय असासवा । गोयमा ! दच्चट्टयाए सासवा भावट्टयाए असासवा' जैसे तर्क गर्भ प्रश्नोत्तर जगह जगह पाये जाते हैं । इसलिए हम कह सकते हैं कि जैनन्यायके उनमें भी बीज निहित है । श्री उपाध्याय यशोधिवर्य (ई० १७ वीं शती) ने तो स्पष्टतया कहा है कि "स्याद्वादार्थो दृष्टिवादार्थवोक्तः"—अर्थात् स्याद्वादार्थ—जैनन्याय, दृष्टिवादरूप अर्थात् (समुद्र) से उत्पन्न हुआ है । वल्लुनः 'स्याद्वाद-न्याय' ही जैन-न्याय है और इसीलिए प्रत्येक जैन तीर्थङ्करके उपदेशको 'स्याद्वाद-न्याय' युक्त कहा गया है । स्वामी समन्तभद्र (वि. स. २ वी, ३ वीं शती) जैसे युगप्रवर्तकाचार्योंने भी महावीर और उनके पूर्ववर्ती सभी तीर्थङ्कारोंको 'स्याद्वादिनो नाय तवैव युक्तम्'² 'स्याच्छब्दस्तावके न्याये',³ 'स्याद्वाद-न्याय विविधपाम'⁴ आदि पदप्रयोगों द्वारा स्याद्वाद-न्याय प्रतिपादक उद्घोषित किया है । अतः यह मानने योग्य है कि जैनन्यायका उद्भव 'दृष्टिवाद' से हुआ है ।

कुछ लोगोंका मत है कि जैनन्याय, ब्राह्मणन्याय और बौद्धन्यायके पीछे प्रतिष्ठित हुआ है इसलिए उसका उद्भव उन्हीं दोनों न्यायोंसे हुआ प्रतीत होता है । परन्तु उनका यह मत अभिन्न नहीं है, क्योंकि जब हमें भगवान् महावीरके उपलब्ध उपदेशोंमें विपुल मात्रामें जैनन्यायके बीज मिलते हैं और खासकर इस हालतमें, जब उनके उपदेशोंका संग्रहरूप एक दृष्टिवाद नामका स्वतंत्र ग्रन्थ ही ऐसा मौजूद

१ देखो, लघुसहस्री टीका पृ १ ।

२ स्वयम्भूतोव गण अन्मवज्जिन सोव उल्लोक १३ ।

३ अरचिन सोव उल्लो १०२ ।

४ आसमी० उल्लो १३ ।

है जिसमें विभिन्न दृष्टियों, मतों, सिद्धान्तोंका खण्डन-मण्डन किया जाता है और यह खण्डन-मण्डन, पक्ष-प्रतिपक्ष, युक्ति-प्रतियुक्ति तथा हेतु-तर्क-प्रमाणोंके बिना असम्भव है। तब यह सुतरा सिद्ध है कि जैन-न्यायका उद्गम स्थान जैन श्रुत ही है अन्य नहीं।

हमारे इस कथनकी पुष्टि एक अन्य प्रमाणसे भी होती है। जैन न्यायके समुद्धारक महान् जैन तार्किक भट्टाकलङ्कदेवके पहले, उनके उल्लेखानुसार प्रायः कुछ गुण-द्वेपी तार्किकोंने जैनन्यायको छुल, जाति, निग्रहस्थानादि कल्पनारूप अज्ञानतमके महात्म्यसे मलिन कर दिया था, इस मैलको उन्होंने किसी प्रकार धोकर उसे निर्मल बनाया था^१। इससे स्पष्ट है कि जैन न्यायका उद्भव अन्य (ब्राह्मण और बौद्ध) न्यायोसे नही हुआ, बल्कि उनके द्वारा जैनन्याय मलिन बना दिया गया था और जिस मलिनताको अकलङ्क जैसे महान् जैनन्याय समुद्धारको अथवा पुनः प्रतिष्ठापकोंने दूर किया है।

यद्यपि छान्दोग्योपनिषद् (अ० ७) में एक 'वाको वाक्य' शास्त्र-विद्याका उल्लेख है, जिसका अर्थ तर्कशास्त्र, उत्तर-प्रत्युत्तरशास्त्र, युक्ति-प्रतियुक्ति शास्त्र किया जाता है^२। और इसी तरह आम्बीक्षिकी नामकी एक विद्याका, जिसे न्याय विद्या अथवा न्यायशास्त्र कहा जाता है, ब्राह्मण साहित्यमें स्थान मिलता है^३ तथा तत्त्वशिक्षाके विश्वविद्यालयमें दर्शनशास्त्र एवं न्यायशास्त्रके अध्ययन-अध्यापनके संकेत मिलते बतलाये जाते हैं^४। तथापि हमारा कहना यह नहीं है कि जैनन्यायके समयमें अन्य न्याय नहीं रहे। हमारा कहना तो इतना ही है कि जैनन्यायका उनसे उद्भव नहीं हुआ—उसका उद्भव अपने 'दृष्टिवाद' श्रुतसे हुआ है। यहाँ हम यह भी उल्लेख कर देना चाहते हैं कि जैनैतर न्यायोंमें बहुत कुछ विशिष्टता एवं उत्तमता (अनेकान्तका समर्थन जैसी वस्तु) इसी दृष्टिवादसे आई प्रतीत होती है, क्योंकि वह महान् रत्नाकर है—उस विषयका सबसे बड़ा समुद्र अथवा आकर है। आचार्यसिद्धसेन,^५ अकलङ्क^६ और विद्यानन्द^७ भी यही कहते हैं। आचार्य प्रवर सिद्धसेन^८ एक जगह तो यह भी कहते हैं

१ "वाकाना द्वितकामिनामपिमहापापे पुरोषार्जिते, माहात्म्याद्यमस स्वयं कलिकलाप्राप्तो शुभहेमिनि।

न्यायोऽयं मलिनोऽस्ति कथमपि प्रक्षाल्य जेनोपदे, सम्यग्ज्ञानवर्त्मैर्वाभिरमलं तन्नाम्नकम्पापरे ॥

—न्यायविनि० ३७० २।

२ देखो, डाक्टर भगवानदासकृत-'दर्शनका प्रयोग' पृ० १।

३ क पुनरयं न्यायः १ प्रमाणैरर्थपरिभूषणं न्यायः । आम्बीक्षिकी—न्यायविद्या—न्यायशास्त्रम् ।—न्यायभाष्य (वात्स्यायनकृत) पृ० ४।

४ देखो, 'प्राचीन भारतके शिक्षाकेन्द्र' डॉ० ए० निरन्ध (श्रीकृष्णचन्द्र वाक्येयी लिखित) विक्रमसंस्कृतित्त्रय पृ० ७१८।

५ "अनिश्चितं न परतन्त्रयुक्तिषु सुरन्ति या काश्चन सत्सम्पदः। तत्रैव ता पूर्वाभार्यावोत्तिष्ठा जगत्प्रमाणं निज वाक्यविशेष ॥"
—दार्दिशका २-२०।

६ देखो, तत्त्वार्थवार्त्तिक पृ० २९५। ७ देखो, अष्टसहस्री पृ० २२८।

८ "उदधाविव सर्वसिधयः समुदीर्णास्त्वयि सर्वदृष्ट्यः । न च तान्नु भवानुदीर्यते प्रथमकाले मतिस्त्विदोदये ॥"

—दार्दिशका ४-१५।

कि “जिस प्रकार समुद्रमें समस्त नदिया अवतरित होती हैं उसी प्रकार तुम्हारे (स्याद्वादशासन) में समस्त एकान्त दृष्टिया अवतीर्ण हैं । परन्तु जिस प्रकार पृथक् पृथक् नदियोंमें समुद्र नहीं देखा जाता उसी तरह पृथक् पृथक् एकान्त दृष्टियोंमें तुम्हारा स्याद्वादशासन (अनेकान्तशासन) नहीं देखा जाता ।” फलितार्थ यह हुआ कि जैनन्याय (स्याद्वाद) का उद्गम इतर न्यायों (नित्यत्वादि एकान्त समर्थक दृष्टियों) से न होकर सुदूरवर्ती स्याद्वादात्मक दृष्टिवाद नामके बारहवें श्रुतार्ण (सूत्र)^१ से हुआ है । हा, यह जरूर है कि पिछले कुछ कालोंमें उक्त न्यायोंके क्रमिक विकासके साथ जैन न्यायका भी क्रमिक विकास हुआ है और उनकी विविध शास्त्र रचना जैन न्यायकी विविध शास्त्ररचनामें प्रेरक हुई है ।

जैनन्यायका विकास—

जैनन्यायके विकासको तीन कालोंमें बाटा जा सकता है और उन कालोंके नाम निम्न प्रकार रखे जा सकते हैं :—

१. समन्तभद्र-काल (ई० २०० से ई० ६५० तक) ।

२. अकलंक-काल (ई० ६५० से ई० १०५० तक) ।

३. प्रभाचन्द्र-काल (ई० १०५० से ई० १७०० तक) ।

१. समन्तभद्र-काल—जैनन्यायके विकासके प्रथमकालका नाम समन्तभद्रकाल है । स्वामी समन्तभद्र ने भारतीय दार्शनिक क्षेत्रके जैनदर्शनक्षेत्रमें युगप्रवर्तकका कार्य किया है । उनके पहले जैनदर्शनके प्राणभूत तत्त्व स्याद्वादकी प्रायः आगमरूप ही प्राप्त था और उसका आगमिक तत्वोंके निरूपणमें ही उपबोग होता था और सीधी सादी विवेचना कर दी जाती थी—विशेष युक्तिवाद देनेकी उस समय आवश्यकता न होती थी, परन्तु समन्तभद्रके समयमें उसकी अत्यन्त आवश्यकता महसूस हुई न्यों कि ऐतिहासिक विद्वान् जानते हैं कि विक्रमकी दूसरी, तीसरी शताब्दीका समय भारत वर्षके इतिहासमें अपूर्व दार्शनिक क्रान्तिक समय रहा है । इस समय विभिन्न दर्शनमें अनेक क्रान्तिकारक विद्वान् पैदा हुए हैं । यद्यपि भगवान् महावीर और महात्मा बुद्धके कालमें यज्ञप्रधान वैदिक परम्पराका बड़ा हुआ प्रभाव काफी कम हो गया था और अमण—जैन तथा बौद्ध परम्पराका प्रभाव सर्वत्र व्याप्त हो चुका था, लेकिन कुछ शताब्दियोंके बाद ही वैदिक परम्पराका प्रभाव पुनः प्रस्तुत हुआ और वैदिक विद्वानों द्वारा अमण परम्पराके सिद्धांतोंकी नुक्ता-चीनी और काट-छाट प्रारम्भ हो गयी । फलस्वरूप अमणपरम्परा-बौद्धपरम्परामें अश्वघोष, मातृचेत, नागार्जुन प्रभृति विद्वानोंका प्रादुर्भाव हुआ और उन्होंने भी वैदिक परम्पराके सिद्धान्तों एवं मान्यताओंका सबलताके साथ खण्डन और अपने सिद्धांतोंका मण्डन, प्रतिष्ठापन तथा परिष्कार करना

१ “सुत भट्टासीदि-कम्प-पदेदि ८८०००००० लवचओ लवकेवओ अकत्ता अमोत्ता गिण्णुओ सव्वगओ त्रगुमेत्ता गत्थि जीवा भीनो चेव अत्थि पुढवियादीण समुदण जीनो उप्पज्जह पिच्चयेणो गणेण विणा सचेयणो पिच्चो अणित्तो अणेतं वण्णेदि । तेरासिंय गियदिवाद विण्णान्वाद सहवाद प्हाणवाद दज्जवाद पुरिसवाद च वण्णेदि ।—अवका, सिद्ध १. ५०११० ।

शुरू कर दिया। उधर वैदिक परम्परामें बादको कणाद, गौतम (अक्षपाद), वादरायण, जैमिनि, आदि महा उद्योगी वैदिक विद्वानोंका आविर्भाव हुआ और उन्होंने भी अपने वैदिक सिद्धांतों एवं मान्यताओं का सरक्षण-प्रयत्न करते हुए अश्वघोषादि बौद्ध विद्वानोंके सण्डन मण्डनका समुचित जवाब दिया। इसी संघर्षमें ईश्वरकृष्ण, अंसंग, वसुबन्धु, विन्ध्यवासी, वात्स्यायन प्रभृति कितने ही विद्वान् दोनों परम्पराओं में और हुए। इस तरह उस समय सभी दर्शन अखाड़े बन चुके थे और एक दूसरे दर्शनके विद्वानोंको परास्त करनेके लिए तत्पर ही नहीं, बल्कि छुट चुके थे। इस सबका आभास हमें उस कालमें रचे गये अश्वघोष, मातृचेत, नागार्जुन, कणाद, गौतम, जैमिनि, वादरायण, प्रभृति विद्वानोंके उपलब्ध साहित्यसे स्पष्टतया होता है। जब ये विद्वान् अपने अपने दर्शनके एकान्त पक्षों और मान्यताओंके समर्थन तथा पर-पक्ष निराकरणमें लगे हुए थे तब इसी समय दक्षिण भारतके क्षितिजपर जैन परम्परामें समन्तभद्र का उदय हुआ। ये प्रतिभाकी मूर्ति और ज्ञानतेजसे सम्पन्न थे। उनका सूक्ष्म और अगाध पाण्डित्य तथा समन्वयकारिणी प्रतिभा ये सब बेजोड़ थे। इसीसे उन्होंने विद्वानोंमें सर्वोच्च स्थान प्राप्त कर लिया था। अतएव श्रियुत ए० ए० रामस्वामी आर्यभट्ट, एम० ए० जैसे विभूत विद्वानोंको भी निम्न उद्गार प्रकट करने पड़े हैं—

‘दक्षिण भारतमें समन्तभद्रका उदय, न विर्ष, दिगम्बर सम्प्रदायके इतिहासमें ही, बल्कि संस्कृत साहित्यके इतिहासमें भी एक खास युगको अंकित करता है’

समन्तभद्रके समयमें जिन एकान्तवादोंका अत्यधिक प्राबल्य था और जिनका समन्वय करनेके लिये उन्हें अभूतपूर्व खोजनी उठानी पड़ी वे प्रायः निम्न थे—

भावैकान्त, अभावैकान्त, द्वैतैकान्त, अद्वैतैकान्त, नित्यैकान्त, अनित्यैकान्त, मेदैकान्त, अमेदैकान्त, हेतुवाद, अहेतुवाद, अपेक्षावाद, अनपेक्षावाद, दैववाद, पुरुषार्थवाद, आदि।

भावैकान्तवादीका कहना था कि सब भावरूप ही है—अभावरूप कोई भी बस्तु नहीं है ‘सर्वं सर्वत्र विद्यते’—सब सब जगह है—न कोई प्रागभावरूप है, न प्रवृत्ताभावरूप है, न अन्योन्याभावरूप है, और न अत्यन्ताभावरूप है। इसके विपरीत अभाववादी कहता था कि सब जगह अभावरूप है—शून्यमय है, जो भावमय समस्ता है वह मिथ्या है। यह दार्शनिकोंका पहला संघर्ष था।

दूसरा संघर्ष था एक और अनेकता। एक (अद्वैत) वादी कहता था कि वस्तु एक है, अनेक नहीं, अनेकता दर्शन केवल माया विषृम्भित है। इसके विरुद्ध अनेकवादी सिद्ध करता था कि पदार्थ अनेक हैं—एक नहीं है। यदि एक हो तो एकके मरनेपर सबका मरना और एकके पैदा होनेपर सबके पैदा होनेका प्रसङ्ग आवेगा जोकि न दृष्ट है और न हृष्ट है।

१ अंसा कि आचार्य जिनसेन (ई० १ वी शती) ने आदि पुराणोंमें कहा है

“कवीना गमकाना च वादिना वाग्धिनामपि । यश्च समन्तभद्रोऽयं श्रुत्वा चूषमणीयते ॥”

२ देखो ‘स्टेडीज इन सांख्य दृष्टिबद्धन जैनिकम्’ ।

तीसरा द्वन्द्व था नित्य और अनित्यका । नित्यवादी कथन करता था कि वस्तु नित्य है । यदि वह अनित्य हो तो उसके नाश होजानेके बाद फिर यह दुनिया और स्थिर विविध वस्तुएं क्यों दिखती हैं ? अनित्यवादी कहता था कि वस्तु प्रतिसमय नष्ट होती है वह कभी स्थिर नहीं रहती । यदि नित्य हो तो लोगोंका जन्म, मरण, विनाश, अभाव, परिवर्तन आदि नहीं होना चाहिये ।

चौथा संघर्ष था सर्वथा भेद और सर्वथा अभेदको स्वीकार करनेका । सर्वथा भेदवादीका कहना था कि कार्य-कारण, गुण-गुणी और सामान्य-सामान्यवान् आदि सर्वथा पृथक् पृथक् हैं, अपृथक् नहीं । यदि अपृथक् हो तो एका दूरेमें अनुप्रवेश होजानेसे दूरेका भी अस्तित्व टिक नहीं सकता । इसके विपरीत सर्वथा अभेदवादी प्रतिपादन करता था कि कार्य-कारण आदि सर्वथा अपृथक् हैं, क्योंकि यदि वे पृथक् पृथक् हों तो जिसप्रकार पृथक् सिद्ध घट और पटमें कार्य-कारणभाव वा गुण गुणीभाव नहीं है उसी प्रकार कार्य-कारणरूपसे अभिमतों अथवा गुण गुणीरूपसे अभिमतोंमें कार्य-कारण भाव और गुण गुणीभाव कदापि नहीं बन सकता है ।

पांचवा संघर्ष था अपेक्षैकान्त और अनपेक्षैकान्तका । अपेक्षैकान्तवादी कहता था कि वस्तु-सिद्धि अपेक्षासे होती है । कौन नहीं जानता कि प्रमाणसे ही प्रमेय की सिद्धि होती है और इसलिए प्रमेय प्रमाणापेक्ष है ? यदि वह उसकी अपेक्षा न करे तो प्रमेय सिद्ध नहीं हो सकता । अनपेक्षावादीका तर्क था कि सब पदार्थ निरपेक्ष हैं कोई भी किसीकी अपेक्षा नहीं रखता । यदि रखे तो परस्परअव होनेसे एक भी सिद्ध नहीं हो सकेगा ।

छठा संघर्ष था हेतुवाद और अहेतुवादका । हेतुवादी कहता था कि हेतु-युक्तिसे सब सिद्ध होता है मत्स्यज्ञादिसे नहीं, क्योंकि प्रत्यक्षसे देख लेनेपर भी यदि वह हेतुको कसौटीपर नहीं उतरता तो वह कदापि अद्वेय नहीं है—“युक्त्या यन्न घटसुपैति तदहं दृष्ट्वापि न अद्वे” । अहेतु—आगम-वादीका कथन था कि आगमसे हरेक वस्तुका निर्णय होता है । यदि आगमसे वस्तुका निर्णय न माना जाय तो हमें ग्रहोपरागादिका कदापि ज्ञान नहीं होसकता है क्योंकि उसमें हेतुका प्रवेश नहीं है ।

सातवां संघर्ष था दैव और पुरुषार्थका । दैववादीका मत था कि सब कुछ भाग्यसे होता है । यदि तुम्हारे भाग्यमें न हो तो वह तुम्हें नहीं मिल सकती । पुरुषार्थवादी घोषित करता था कि पुरुषार्थसे ही सब कुछ होता है विना पुरुषार्थके भोजनका प्रास भी गुंइमें नहीं आ सकता ।

इसतरह कितने ही संघर्ष दार्शनिकोंमें उस समय चल रहे थे । ये दार्शनिक अपने अपने दृष्टिकोणको तो बड़ी ताकतसे उपस्थित करते थे और उसका भी तोह समर्थन भी करते थे, परन्तु दूसरेके दृष्टिकोणको समझने और उसका समन्वय करनेका प्रयत्न नहीं करते थे । जैनतार्किक सन्तभद्रने इन दार्शनिकोंके दृष्टिकोणोंको न केवल समझनेका ही प्रयास किया, अपितु उनके समन्वयका भी अभूतपूर्व प्रयत्न किया । उन्होंने स्याद्वाद न्याय और उसके फलित सप्तभङ्गीवादकी विशद योजना द्वारा उक्त

तो अस्तित्वरूप है और वस्त्रादि पर पदार्थोंकी अपेक्षासे नास्तित्व—अभावरूप है और इस तरह उसमें अपेक्षाभेदसे दोनों विधि निषेध धर्म मौजूद हैं। यही समस्त पदार्थोंकी स्थिति है। अतः भाववादी का कहना भी सच है और अभाववादीका कथन भी सच है। सिर्फ शर्त यह है कि दोनोंको अपने अपने एकान्तग्रहको छोड़ देना चाहिये और एक दूसरेकी दृष्टिका आदर करना चाहिये।

दूसरे संघर्षको दूर करते हुए वे प्रतिपादन करते हैं^१ कि वस्तु (सर्व पदार्थ समूह) सत्तामान्य (सत् रूप) से तो एक है और द्रव्य आदिके भेदसे अनेकरूप है। यदि उसे सर्वथा एक (अद्वैत) मानी जाय तो प्रत्यक्ष दृष्ट क्रिया-कारकभेद लुप्त होजायगा, क्योंकि एक ही स्वयं उत्पाद्य और उत्पादक दोनों नहीं बन सकता—उत्पाद्य और उत्पादक दोनों अलग अलग होते हैं। इसके सिवाय, सर्वथा अद्वैतके स्वीकारमें प्रतीत पुण्य-पापका द्वैत, सुख-दुःखका द्वैत, इहलोक-परलोकका द्वैत, विद्या-अविद्याका द्वैत और बन्ध-मोक्षका द्वैत नहीं बनसकते हैं। इसीतरह यदि वस्तु सर्वथा अनेक हो तो सन्तान (पर्यायों और गुणोंमें अनुत्प्लूत रहनेवाला एक द्रव्य), समुदाय, साधर्म्य और प्रेत्यभाव आदि कुछ नहीं बन सकेगा। अतएव दोनों एकान्तोंका समुच्चय ही वस्तु है और इसलिए दोनों एकान्तवादियोंको अपने एकान्त हठको त्यागकर दूसरेके अभिप्रायका मान करना चाहिये। तभी पूर्ण वस्तु सिद्ध होती है और विरोध अथवा अन्य कोई दोष उपस्थित नहीं होता।

तीसरे संघर्षका समाधान करते हुए वे कहते हैं^२ कि वस्तु क्यचित् नित्य भी है और क्यचित् अनित्य भी। द्रव्यकी अपेक्षासे तो वह नित्य है और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य है। वस्तु न केवल द्रव्य-रूप ही है क्योंकि परिणामभेद और बुद्धिभेदपाया जाता है। और न केवल पर्यायरूप ही है क्योंकि 'यह वही है जो पहले था' इस प्रकारका अमान्य प्रत्यभिज्ञान प्रत्यय होता है। यदि वस्तु सर्वथा नित्य हो तो उनमें विकार (परिवर्तन) नहीं बन सकता है। इसके साथही पुण्य-पापकर्म और उनका प्रेत्यभाव फल (जन्म-मरण सुख दुःख आदि) एवं बन्धमोक्ष आदि कुछ नहीं बनते हैं। इसीतरह यदि वस्तु सर्वथा अनित्य हो तो प्रत्यभिज्ञान प्रत्यय न हो सकेसे बद्धको ही मोक्ष आदि व्यवस्था तथा कारणसे ही कार्योत्पत्ति आदि सब गड़बड़ होजायगा। जिसने हिंसाका अभिप्राय किया वह हिंसा नहीं कर सकेगा और जिसने हिंसाका अभिप्राय नहीं किया वह हिंसा करेगा। तथा जिसने न हिंसाका अभिप्राय किया और न हिंसा की वह कर्मबन्धसे युक्त होगा और उस हिंसाके पापसे मुक्त कोई दूसरा होगा, क्योंकि वस्तु सर्वथा अनित्य—क्षणिक है। अतएव वस्तुको, जो द्रव्य-पर्यायरूप है, द्रव्यकी अपेक्षासे तो नित्य और पर्यायकी अपेक्षासे अनित्य दोनों रूप स्वीकार करना चाहिये। और तब हिंसाके अभिप्रायवाला ही हिंसा करता है और वही हिंसक, हिंसा फल भोक्ता एवं उससे मुक्त होता है, आदि व्यवस्था सुसगत होजाती है। अतः

१ देखो आ० मी का ३४, २४, २५, २८, २९, आदि। यहाँ भी सप्तमहीकी योजना प्रदर्शित की गयी है।

२ देखो, आ० मी का ५६, ३७, ४०, ४१, ५१ आदि।

इन नित्य-अनित्य-एकान्तवादी दार्शनिकोंको 'सर्वथा' एकान्तके आग्रहको छोड़कर दूसरेकी दृष्टिको भी समझना और अपनाना चाहिये ।

इस तरह समन्तभट्टने उपस्थित सभी संघर्षोंका शमन करके तार्किकोंके लिए एक नई दिशाका प्रदर्शन किया और उन्हें स्याद्वाद-न्यायसे वस्तुव्यवस्था होनेकी अपूर्व दृष्टि बतलायी । उनका स्पष्ट कहना था कि 'भाव-अभाव, एक-अनेक, नित्य-अनित्य आदि जो नय (दृष्टिमेद) हैं वे 'सर्वथा' माननेसे तो दुष्ट (विरोधादि दोषयुक्त) होते हैं और 'स्यात्'—कथंचित् (एक अपेक्षासे) माननेसे वे पुष्ट होते हैं—वस्तुस्वरूपका पोषण करते हैं । अतएव सर्वथा नियमके त्यागी और अन्य दृष्टिकोंके अपेक्षा करनेवाले 'स्यात्' शब्दके प्रयोग अथवा 'स्यात्' की मान्यताको जैनन्यायमें स्थान दिया गया है । और निरपेक्ष नयोंको मिथ्या तथा सापेक्ष नयोंको वस्तु (सम्यक्) बतलाया गया है ।' लेखका कलेवर बटवानेके भयसे हम अन्य संघर्षोंके समन्तभट्टोदित समन्वयान्तक समाधानोंको इच्छा न होते हुए भी छोड़ते हैं और गुण्य पाठकेसे उनके आतमीभावा, युक्त्यनुशासन और स्वयम्भूस्तोत्र नामक ग्रन्थोंसे उक्त समाधानोंको जाननेका नम्र अनुरोध करते हैं ।

यहा एक बात और उल्लेख योग्य है वह यह कि समन्तभट्टने प्रमाण-संज्ञण, नयलक्षण, सत-अङ्गीलक्षण, स्याद्वादलक्षण, हेतुलक्षण, प्रमाणफलव्यवस्था आदि जैनन्यायके कतिपय अङ्गों-प्रत्यङ्गोंका प्रदर्शन किया, जो प्रायः अब तक नहीं हुआ था अथवा अस्पष्ट था । अतएव समन्तभट्टको जैनन्याय-विकासके प्रथम युगका प्रवर्तक कहना अथवा इस प्रथम युगको समन्तभट्टकालके नामसे उल्लेखित करना सर्वथा उचित है^१ । समन्तभट्टके इस महान् कार्यमें श्रीदत्त, पूज्यपाद, सिद्धसेन, मल्लवादी, सुमति और पात्राक्षामी प्रभृति जैन विद्वानोंने अपनी महत्त्वपूर्ण रचनाओं द्वारा उल्लेखनीय गति दी है । सम्मतितर्क तो समन्तभट्टके सूत्रात्मक कथनोका विशद और अनुपम भाष्य है । समन्तभट्टने जिस बातको संक्षेपमें अथवा संकेतरूपमें कहा था उसको सिद्धसेनने उसी समन्तभट्टप्रदर्शित पद्धतिसे पल्लवित एवं सुविवृत करके अपनी अनीली प्रतिभाका प्रदर्शन किया है और समस्त एकान्तवादीका समन्वय करके अनेकान्तवादीकी प्रतिष्ठा की है । श्रीदत्तका जल्पनिर्णय, पूज्यपादका शारसंग्रह और सर्वार्थसिद्धि, सिद्धसेन,

१ संक्षेप-नित्यवस्तुत्वान्तरिग्रहणश्च ये नया । सर्वथेति प्रदुष्यन्ति शुचन्ति स्वादिनीहिने ॥

सर्वगानियमत्यागी यथादृष्टिप्रप्रेक्षक । स्थान्छन्दस्तावके न्याये नान्येषामाद्यविधिष्यत् ॥ स्वयं १०१, १०२ ॥

य एव नित्यप्रणिक्तादयो नया मिथोऽनपेक्षा स्वप्रमणानिन । त एव नत्त विमलत्वं ते मुने परस्परैश्च स्वपरोप-कारिण ॥ स्वयं ६१ ।

निरपेक्षा नया मिथ्या सापेक्षा वस्तु वेऽर्पकत्वात् । आ० श्री० १०८ । मिथोऽनपेक्षा पुरुषार्थहेतु नाना न चाग्नी पृथगन्ति तेभ्य । परस्परैश्च पुरुषार्थहेतुर्द्वय नानास्तद्वत्सि क्रियायाम् ॥ युक्त्यं ५१ ।

१ ए० अजितकुमारजी आभी आदि विद्वानोंने भी यह स्वीकार किया है, देखो उनका 'स्याद्वादको न्यायके दायमें दालनेवाले आय निम्नार्थ' शीर्षक निबन्ध, जैनदर्शन-स्याद्वादक (५० १९०) वर्ष २, अंक २-५ ।

का सन्मतिकर्ता, मल्लवादिना नयचक्र और पात्रस्वामीका त्रिलक्षण-कदर्थन प्रभृति जैनन्यायरचनाएँ इस कालकी महत्त्वपूर्ण कृतियाँ हैं। इनमें जल्पनिर्णय, सारसग्रह और त्रिलक्षणकदर्थन अनुपलब्ध हैं और शेष आज भी उपलब्ध हैं। मेरा ख्याल है कि इस कालमें और भी अनेक न्याय-ग्रन्थ रचे गये होंगे, क्योंकि जैनविद्वानोंने पठन-पाठन, उपदेश और ग्रन्थरचनाकी प्रवृत्ति सबसे ज्यादा और मुख्य रहती थी। प्रसिद्ध बौद्ध विद्वान शान्तरक्षित (ई० ५ वी ८ वीं) और उनके शिष्य कमलशीलने तत्त्वसंग्रह और उसकी विशाल टीका में जैनतार्किक सुमति, पात्रस्वामी आदिके ग्रन्थ-वाक्योंको उद्धृत करके उनका आलोचन किया है^१ परन्तु उनके वे ग्रन्थ^२ आज उपलब्ध नहीं हो रहे हैं। इस तरह इस समन्तभद्रकालमें जैनन्यायकी एक योग्य और उत्तम भूमिका तैयार हो गई थी।

२ अकलङ्क काल—इस भूमिकापर जैनन्यायका उत्तुंग और सर्वांग सुन्दर महान् प्रासाद जिस कुशल और तीक्ष्ण बुद्धि शिल्पीने खड़ा किया वह है अकलङ्क। समन्तभद्रकी तरह अकलङ्कके कालमें भी जबर्दस्त दार्शनिक क्रान्ति हो रही थी। एक तरफ शब्दाद्वैतवादी अर्तुहरि, प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल, न्यायनिष्ठात उद्योतकर प्रभृति वैदिक विद्वान् ये तो दूसरी तरफ धर्मकीर्ति और उनके तर्कपटु शिष्य एवं व्याख्याकार प्रज्ञाकर, धर्मोत्तर, कर्णकगोमि आदि बौद्ध तार्किक थे। शास्त्रार्थों और शास्त्रोंके निर्माणकी पराकाष्ठा थी। प्रत्येक दार्शनिककी हर चन्द कोशिश प्रायः यही होती थी कि किसी तरह अपने पक्षका साधन और परपक्षका निराकरण करके अपनी विजय और अपने सिद्धान्तकी प्रतिष्ठा की जाय, तथा प्रतिवादी विद्वानकी पराजय और उसके सिद्धान्तकी मखौल उड़ायी जाय। यहाँ तक कि विरोधी विद्वान्के लिए 'पशु', 'बह्वीक' जैसे अशिष्ट और अश्लील पदोंका प्रयोग करना साधारण सी बात हो गयी थी। वस्तुतः यह काल बड़ा तर्कके विकासका मध्याह्न है वहाँ इस कालमें न्यायका नया विरूप और उपहास हुआ है। अनुमानके उत्कृष्ट नियमों द्वारा छल, जाति, निग्रह त्यागोंको वस्तुनिर्णयमें उपयोगी बतलाकर सारोप समर्पित करना, केवल हेतुको ही शास्त्रार्थका अङ्ग मानना, क्षणिकवाद, नैरात्म्यवाद, विज्ञानवाद, शून्यवाद आदि ऐकान्तिकवादोंका समर्थन करना इस युगका कार्य रहा है। अकलङ्कने^३ देखा कि न्यायका पवित्र मार्ग बहुत कुछ मलिन हो चुका है और समन्तभद्रकी अगुआई स्थापनाद्वयन्यायकी भूमिका अनय विशारदोंने दूषित एवं विकृत कर दी है तो उन्होंने दो कार्य किये—एक तो न्यायमार्गको निर्मल बनाया और दूसरा कितना ही नया निर्माण किया। यही कारण है कि उन्होंने अपने^४ प्रकरणों (ग्रन्थों) में

१ देखो, तत्त्वसंग्रह पृ ३७९, ३८६ ३८३ आदि।

२ अथवा वेल्डोलके चन्द्रनिर्गि परतपर गज स १०५० में उद्धृष्ट शिलालेख न ५१।६७ में सुमतिदेवके 'सुमति सप्त' नामके एक महत्त्वपूर्ण तर्क-ग्रन्थका उल्लेख मात्र मिलता है।—ले०।

३ देखो, न्यायविनिश्चयकी पहली कारिका जो पहले, फुटनोटमें उद्धृत की जा चुकी है।

४ तत्त्वार्थवार्तिक, आपसी-भासा यात्रा (अष्टशती), सिद्धिविनिश्चय, प्रमाणसंग्रह और लघुवैयर्थ्य ये छह ग्रन्थ।

चार निबन्ध तो केवल न्याय शास्त्रपर ही लिखे हैं। इन चार निबन्धोमें न्याय विनिश्चय बड़ा है और सिद्धिविनिश्चय, प्रमाण संग्रह तथा लघोयल्लय उससे छोटे हैं। न्याय विनिश्चयमें ४८०, सिद्धिविनिश्चयमें (अज्ञात), प्रमाणसंग्रहमें ८७½ और लघोयल्लयमें ७८ मूलकारिकाएं हैं। इनकी स्वोपज्ञ वृत्तियोंका परिमाण उनसे अलग है। यद्वा हम अकलङ्कदेवके उक्त दोनों कार्योंका कुछ दिग्दर्शन करा देना आवश्यक समझते हैं।

अकलङ्कदेवका दूषणोद्धार—

(क) समन्तभट्टने आप्त मीमांसामें मुख्यतः आप्तकी सर्वज्ञता और उनके स्याद्वाद उपदेशकी सिद्धि की है^१ और सर्वज्ञता—केवल ज्ञान तथा स्याद्वादमें साक्षात् असाक्षात् सर्वतत्त्व प्रकाशनका भेद बतलाया है^२। कुमारिलने सर्वज्ञतापर और धर्मकीर्तिने स्याद्वाद (अनेकान्त सिद्धान्त) पर क्रमशः मीमांसा श्लोकवार्तिक और प्रमाणवार्तिक में आक्षेप किये हैं। कुमारिलने लिखा है—

‘एव यैः केवलज्ञानमिन्द्रियाद्यानपेक्षिणः।

सूक्ष्मातीतादिविषय जीवस्य परिकल्पितम् ॥

नतं तद्वागमात्सिद्ध्येन च तेनागमो विना ।’—मीमा. ४ ८७।

अर्थात् जो सूक्ष्मादि विषयक अतीन्द्रिय केवलज्ञान पुरुषके माना है वह जैन मान्यतानुसार आगमके विना सिद्ध नहीं होता और उसके विना आगम सिद्ध नहीं होता और इसलिए सर्वज्ञताके माननेमें अन्योन्याश्रय दोष आता है ।’

अकलङ्कदेव कुमारिलके इस दूषणका परिहार करते हुए बचाव देते हैं:—

एवं यत्केवलज्ञान मनुमानविजृम्भितम् ।

नतं तद्वागमात् सिद्ध्येत् न च तेन विनाऽऽगमः ॥

सत्यमर्थवलादेव पुरुषातिशयो मतः ।

प्रभवः पौरुषेयोऽस्य प्रबन्धोऽनादिरिष्यते ॥—न्यायविनि ४१२, ४१३।

अर्थात् ‘यह सच है कि केवलज्ञान आगमके विना और आगम केवलज्ञानके विना सिद्ध नहीं होता तथापि अन्योन्याश्रय दोष नहीं, क्योंकि पुरुषातिशय (केवलज्ञान) अर्थबल (प्रतीतिवश) से ही माना जाता है और इसलिए बीजाङ्कुरकी तरह उनका (आगम और केवल ज्ञानका) प्रबन्ध अनादि (स्तान्त प्रवाह रूप) बतलाया गया है।

(ख) धर्मकीर्तिका स्याद्वाद—अनेकान्त-सिद्धान्तपर यह आक्षेप है—

१ देखो, वासमीमांसा कारिका ५ और ११३।

२ ‘स्याद्वाद-केवलज्ञाने सर्वतत्त्वप्रकाशने।

भेद-साक्षादसाक्षात्त्व इत्यन्यतम भवेत् ॥’—आ मी १०५।

सर्वरयोमयरूपत्वे तद्विशेषनिराकृतः ।

चोदितो दधि खादेति किमुष्ट नामिधावति ॥— प्रमाणम् १-१८१ ।

अर्थात् 'यदि सत्र पदार्थ उभयरूप-अनेकान्तात्मक हो तो उनमें कोई भेद न रहनेसे किसीको 'दही खा' ऐसा कहनेपर वह क्यों ऊटपर नहीं दौड़ता ?'

इस आक्षेपका जवाब अकलङ्कने निम्न प्रकार दिया—

दधुष्ट्रादेरभेदत्वप्रसङ्गादेकचोदनम् ।

पूर्वपक्षमविज्ञाय दूषकोऽपि विदूषकः ॥

सुगतोऽपि मृगो जातो मृगोऽपि सुगतः स्मृतः ।

तथापि सुगतो ज्ञेयो मृगः खाद्यो यथेष्ट्यते ॥

तथा वस्तुवत्त्वादेव भेदाभेदव्यवस्थितेः ।

चोदितो दधि खादेति किमुष्टमभिधावति ॥

—न्यायिनि ३७१, ३७३, ३७४ ।

अर्थात् 'दधि और ऊटमें अमेदका प्रसंग देकर उन्हें एक बतलाना धर्मकीर्तिका पूर्वपक्ष (अनेकान्तमत) को न समझना है और ऐसा करके वह दूषक होकर भी विदूषक है। वह इस बातसे कैसे इन्कार कर सकता है कि सुगत भी पहले मृग थे और मृग भी सुगत हुआ माना गया है। फिर भी जिस प्रकार सुगतको बन्धनीय और मृगको भक्षणीय कहा जाता है और इस तरह पर्यायभेदसे बन्धनीय भक्षणीयकी भेद व्यवस्था तथा सुगत व भृगमें एक चित्तवन्तान (जीव द्रव्य) की अमेदव्यवस्था की जाती है उसी प्रकार वस्तुबल (पर्याय और द्रव्यकी अपेक्षा) से भेद और अमेदकी व्यवस्था है। और इसलिए किसीको 'दही खा' यह कहनेपर वह क्यों ऊटपर दौड़ेगा ? क्योंकि उनमें द्रव्यकी अपेक्षा अमेद होने पर भी पर्यायकी अपेक्षा भेद है। अतएव भक्षणीय दही पर्यायको ही वह खावेगा ऊट पर्यायको जो भक्षणीय नहीं है, नहीं खानेको दौड़ेगा। भेदाभेद (अनेकान्त) तो वस्तुका स्वभाव है उसका निषेध हो ही नहीं सकता।'।

अकलङ्कदेवके ये जवाब कुमारिल और धर्मकीर्तिपर कितनी सीधी और मार्मिक चोट करते हैं ? इस तरह अकलङ्कने दूषकोद्धारके अनिवार्य कार्यको बड़ी योग्यता और सफलताके साथ पूर्ण किया है।

जैनन्यायका नवनिर्माण—

दूसरा कार्य उन्होंने यह किया कि जैनन्यायके जिन अज्ञो-प्रत्यङ्गोका तब तक विकास नहीं हो सका था उनका उन्होंने विकास किया अथवा उनकी प्रतिष्ठा की। हम पहले कह आये हैं कि उन्होंने अपने चार निबन्ध मुख्यतः न्यायशास्त्र पर लिखे हैं। अतएव उन्हें इनमें जैनन्यायको सर्वाङ्गपूर्ण प्रतिष्ठित

करना ही चाहिये था । न्यायका अर्थ है—जिसके द्वारा वस्तु तत्त्व जानाजाय और इसलिए वह न्याय प्रमाण नयात्मक है क्योंकि प्रमाण और नयके द्वारा ही वस्तुतत्त्व जाना जाता है । अकलङ्कने विभिन्न दार्शनिकों की विप्रतिपत्तियोंके निरसन पूर्वक इन दोनोंके स्वरूप, संख्या (मेद), विषय, फलका विशद विवेचन, प्रत्यक्षके साव्यवहारिक और मुख्य इन दो मेदोंकी प्रतिष्ठा, परोक्ष प्रमाणके रूति, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान आगम इन पाँच मेदोंकी इच्छाका अवधारण, उनका सयुक्तिक साधन और लक्षणनिरूपण, तथा इन्हींके अन्तर्गत उपमान, अर्थापत्ति, सम्भव, अभाव, आदि पर-कल्पित प्रमाणोंका समावेश, सर्वज्ञत्वका अपूर्व युक्तिमय साधन, अनुमानके साध्य-साधक अङ्गोंके लक्षणों और मेदोंका विस्तृत प्ररूपण तथा कारणहेतु, पूर्वचरहेतु, उत्तरचरहेतु, सहचरहेतु, आदि अनिवार्य हेतुओंकी ही प्रतिष्ठा, अन्यथातु पत्तिके अभावसे एक अकिंचित्करात्मक हेत्वाभासका स्वीकार और उसके मेदरूपसे असिद्धादिका प्रतिपादन, दृष्टान्त, भर्मा, वाद, जाति और निग्रहस्थानके स्वरूपादिका जैन दृष्टिसे व्याख्यान, जयपराजय-व्यवस्था, आदि कितना ही निर्माण करके जैनन्यायको न केवल समृद्ध और परिपुष्ट किया है अपितु उसे और भारतीय न्यायोंमें वह गौरवपूर्ण स्थान दिलाया है जो प्रायः बौद्धन्यायकी धर्मकीर्तिने दिलाया है । इस तरह अकलङ्क जैनन्यायके मध्ययुग प्रवर्तक हैं और इसलिए इस युगकी 'अकलङ्ककाल' के नामसे कहना उचित ही है ।

अकलङ्कने जैनन्यायकी जो दिशा और रूपरेखा निर्धारित की उसीपर उनके उत्तरवर्ती सभी जैन तार्किक चले हैं । हरिभद्र, वीरसेन, कुमारनन्दि, विद्यानन्द, अनन्तवीर्य, सिद्धसेनराणी, वादिराज, माणिक्यनन्दि, आदि इन मध्ययुगीन उत्तरवर्ती आचार्योंने उनके कार्यको बढा करके उसे सुविस्तृत, सुप्रसारित और सुपुष्ट किया है । हरिभद्रके अनेकान्त जयपताका, शास्त्रवार्ता समुच्चय, वीरसेनकी तर्क बहुल धवला-जयधवला टीकाएँ, कुमारनन्दिका वादन्याय, विद्यानन्दके विद्यानन्द महोदय, तत्त्वार्थश्लोक वार्तिक, अष्टसहस्री, आक्षेपरीक्षा, प्रमाणपरीक्षा, पत्रपरीक्षा, सत्यशासनपरीक्षा, युक्त्यनुशासनालंकार आदि, अनन्तवीर्यकी सिद्धिविनिश्चय टीका, प्रमाणसंग्रहभाष्य, सिद्धिसेनराणीकी गन्धर्वहस्ति तत्त्वार्थ-भाष्यटीका, वादिराजके न्यायविनिश्चयविवरण, प्रमाणनिर्णय आर माणिक्यनन्दिका परीक्षामुल इस कालकी अनूठी तार्किक रचनाएँ हैं । यह काल जैनन्याय विकासका पूर्ण मध्याह्न काल है ।

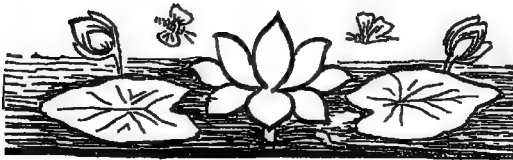
प्रभाचन्द्रकाल—इसके बाद प्रभाचन्द्रकाल आता है जो जैनन्याय-विकासका मयान्होत्तर अथवा अन्तिमकाल है । प्रभाचन्द्रने जैनन्यायपर जो विशालकाय व्याख्या ग्रन्थ लिखे—त्रयेयकमलमार्चण्ड और न्यायकुसुमचन्द्र, उनके बाद जैनन्यायपर वैसा व्याख्याग्रन्थ दिगम्बर परम्परामें फिर नहीं लिखा गया । हाँ, श्वेताम्बर परम्परामें अभयदेवने सन्ततितर्कटीका और वादी देवसरिने स्याद्वादरत्नाकर अवश्य लिखे हैं फिर

१ 'प्रमाणनवीरयिम '—तत्त्वार्थसूत्र १-६ । 'नितगमिबते आधवेडोडवेजेने -य.य = वंफिच्छेडोडोतायो न्याय इत्यर्थ । स च प्रमाणन्यायमक पत्र'—न्यायटीपिका पृ० ५ (टिप्पण) ।

वर्णन-अभिनन्दन-ग्रन्थ

भी ये दोनों ग्रन्थ प्रभाचन्द्रकी पद्धतिसे अनुस्यूत हैं और उनपर प्रभाचन्द्रके व्याख्याप्रयोगका खासा प्रभाव है। इस कालमें लघु अनन्तवीर्य, अभयदेव, वादी देवसूरि, अभयचन्द्र, हेमचन्द्र, मल्लिषेणसूरि, आशाधर, भावसेन त्रैविद्य, अजितसेन, अभिनव धर्मभूषण, चारुकीर्ति, विमलदास, उपाध्याय यशोविजय, आदि विद्वानोंने अपनी रचनाओं द्वारा जैनन्यायको उच्छेप और विस्तारसे सुस्पष्ट किया है। इस युगकी रचनाओंमें लघु अनन्तवीर्यकी प्रमेयरत्नमाला, अभयदेवकी सम्मतितर्कटीका, वादी देवसूरिका प्रमाणनय-तत्त्वा लोकालकार और उसकी त्वोपज्ञटीका स्याद्वादरत्नाकर, अभयचन्द्रकी लघोपलब्धवृत्ति, हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा, मल्लिषेणसूरिकी स्याद्वादमञ्जरी, आशाधरका प्रमेयरत्नाकर, भावसेन त्रैविद्यका विश्वतत्त्व-प्रकाश, अजितसेनकी न्यायमण्डीपिका, चारुकीर्तिकी अर्थप्रकाशिका और प्रमेयरत्नमालालंकार (प्रमेयरत्नमालाकी टीकाएं) विमलदासकी सप्तमंगितरंगिणी और उपाध्याय यशोविजयके, जो ई० १७ वीं शतीके अन्तिम तार्किक हैं, अष्टसहस्रो टिप्पण, ज्ञानविन्दु, जैनतर्कभाषा विशेषरूपसे उल्लेखयोग्य जैनन्यायग्रंथ हैं। अन्तिम तीन विद्वानोंने अपने न्याय ग्रंथोंमें नव्यन्यायशैलीको भी, जो गङ्गाशुभाध्याय प्रभृति मैथिल नैयायिकों द्वारा प्रचलित की गयी थी, अपनाया है और उससे अपने न्याय ग्रंथोंको सुवासित एवं समलङ्कृत किया है। इनके बाद जैनन्यायकी चार प्रायः बन्द सी हो गयी और उसमें आगे कोई प्रगति नहीं हुई।

इस तरह जैनविद्वानोंने जहाँ जैनन्यायका उच्चतम विकास करके भारतीय ज्ञानभण्डारको समृद्ध बनाया है वहाँ जैन साहित्यकी सर्वाङ्गीण समृद्धि और विपुलश्रीको भी परिबर्द्धित एवं सम्पुष्ट किया है, यह प्रत्येक भारतीय विशेषकर जैनोके लिए गौरव और गर्वकी वस्तु है।



आत्म और अनात्म—

श्री ज्वाला प्रसाद ज्योतिषी एम० ए०, एल० एल० बी०,

सृष्टिमें हम साधारणतया जड़ और चेतन, इस प्रकार दो प्रकारकी अस्तित्वोंपर विश्वास करते हैं। एक वे अस्तित्व, जो प्राणवान हैं—जिसमें मति, गति, धृति, चिन्तना, अनुभूति जैसी प्रक्रियाएं विद्यमान हैं। दूसरी वे, जिनमें इस तरहकी किसी हरकतको स्थान नहीं है। पौर्जात्व और पाश्चात्य, सभी विचारकोंने एक सीमा तक किसी न किसी रूपमें इन दो प्रकारके अस्तित्वोंको स्वीकार किया है। किसीने दोनोंको सम्पूर्णतया पृथक् माना है तो किसीने एक दूसरेको सम्मिश्र स्वीकार किया है। शक्तिको ही सब कुछ माननेवाले आधुनिक वैज्ञानिकने भी स्वरूपको मान्यता दी है और वस्तुके अस्तित्वको साकार करनेवाले अवयवोंको स्वीकार किया है। कठोरसे कठोर अद्वैतवादी भी स्थूल विश्वकी व्यावहारिक सत्ताको स्वीकार करते हैं और विश्वके स्वरूप, गुण आदि की सत्ताको अस्त्याईं भले ही कहें, पर उसे स्वीकार तो करते ही हैं।

अस्तु, आत्म और अनात्म इन दोनों तत्वोंपर सृष्टिके सभी विचारक सुदीर्घ कालसे विश्वास करते आये हैं। इन दोनोंमें उन्होंने एकत्व, पृथक्त्व अथवा अन्यो-न्याभयत्व, कुछ भी क्यों न माना हो, लेकिन उनके अस्तित्वको स्वीकृत अवश्य किया है। और आज हमारे सामने प्रश्न है—ये आत्म और अनात्म तत्त्व हैं क्या? वे वास्तवमें दो पृथक् तत्त्व हैं अथवा किसी एक तत्त्वके दो पृथक् गुणमात्र हैं? प्रश्न बहुत पेचीदा है और उसका उत्तर सहज ही नहीं दिया जा सकता। स्थूल दृष्टिसे देखनेसे सृष्टिमें कुछ ऐसे पदार्थ दिखते हैं जो चेतनासे सर्वथा शून्य हैं। उन्हें हमपूर्ण-रूपेण जड़ पाते हैं। कुछ ऐसे हैं जिनमें सशरीरताके साथ सचेतनता भी है और इनसे दूर हम ऐसी कल्पना कर सकते हैं, जहाँ स्थूलताका कोई स्थान नहीं—जहाँ सम्पूर्णतया चेतनाका ही साम्राज्य है। और तब हमारा प्रश्न और भी जटिल होजाता है।

लेकिन सृष्टिकी दृश्यमानता ही तो सम्पूर्ण सत्य नहीं है। एक प्याले पानीमें एक चम्मच शक्कर डालिये। आप देखेंगे कि मीठा शर्वत तैयार होगया। इस शर्वतको एक ग्लास पानीमें डाल दीजिये। आप अनुभव करेंगे—मिठास फीका पड़ गया है। और अब इस फीके शर्वतको कुण्ठमें छोड़

दीजिये । कुएँका पानी चखिये । देखिये ! क्या आप अब भी कुँएमें उस एक चम्मच शक्करके मिठासका अनुभव कर सकते हैं ? क्या हुआ उस शक्करका ! कहा गयी उसकी मिठास ? निश्चय ही हम इंद्रियों द्वारा उस मिठासका अनुभव नहीं कर सकते । लेकिन क्या यह सच नहीं है कि मिठास अब भी जलमें मौजूद है ? वह कुएँके सारे जलके साथ एक रस—एक प्राण होगयी है !

शक्ति और पदार्थके अविनाशपर विश्वास करनेवाला कोई भी व्यक्ति स्वीकार करेगा कि मिठास नष्ट नहीं हुई । उसका विकास इतना व्यापक होगया है कि उसके अस्तित्वको हमारी जिह्वा अनुभव नहीं कर पा रही है । वैज्ञानिक प्रयोग द्वारा उसके अस्तित्वको जाना जासकता है—सिद्ध किया जासकता है । हमारी इंद्रिया ज्ञानप्राप्तिका एक अत्यंत स्थूल साधन हैं । कुएँके जलमें शक्करके उपस्थित होते हुए भी वे उसके अस्तित्वका ज्ञान प्राप्त न कर सकीं । हमारे प्रयोग भी इसीप्रकार एक सीमाके परे अत्यंत बोधरे हैं । रहस्यके आवरणको चीरकर सत्यको सामने करदेनेमें वे एक निश्चित दूरी तक ही हमारा साथ देते हैं । और तब क्या यह सम्भव नहीं है कि आत्म और अनात्मके बीच हमने जो विभाजक रेखा खींची है वह पूर्णतया हमारे अज्ञान और हमारी असमर्थताका ही प्रतीक हो ? क्या यह सम्भव नहीं है कि बिन वस्तुओंको हमने जड़ताकी सजा दे रखी है उनमें चेतनाका अनन्त सागर हिलोरें मार रहा हो—शुक्ल केवल इतनी ही है कि हमारी स्थूल इंद्रिया और बौनी प्रयोगवीरता उस सागरके तट तक पहुँचनेमें अक्षम हो ?

आत्म और अनात्म मेरे मतमें किसी एक तत्त्वके दो अंग हैं—उसकी दो प्रक्रियाएँ हैं । यदि शब्दोंको रुढ़ न किया जाय तो मैं उस तत्त्वको 'महात्म' कह दूँ । वस्तु अपने आप क्या है ? गुणों और व्यापारोंके समुच्चयसे पृथक् उसकी क्या कल्पना हो सकती है ? मैं हूँ । मैं लिख रहा हूँ । मैं बोल सकता हूँ । मैं दौड़ सकूँगा । उपरोक्त वाक्यों द्वारा एक व्यक्ति और उसके द्वारा सम्पन्न होनेवाले अथवा हो सकने वाले कुछ व्यापारोंका बोध होता है । व्यापार वह क्रिया है जिसके द्वारा व्यक्ति अपनी अभिव्यक्ति करता है । अस्तित्वके साथ व्यापारका बना सम्बन्ध है । व्यापारके बिना अस्तित्वकी कल्पना भी सम्भव नहीं है । जब हम गाय शब्दका उच्चारण करते हैं, तब उस शब्दका हमारे लिए कोई अर्थ नहीं होता जबतक कि गायके किसी व्यापारका भी बोध न हो । गाय आयी । गाय गयी । गाय चाहिये । अर्थ यह कि गायसे सम्बन्धित किसी न किसी व्यापारके बिना गाय शब्द स्वयं अर्थहीन है । शब्द और स्वरूपके बीच युगोसे स्थापित सम्बन्ध हमारे मानस पटलपर एक चित्र विशेष अंकित करता है । उस चित्रके अर्थ मौन रहते हैं उसके भाव अव्यक्त रहते हैं ।

अर्थोंके बिना अर्थहीन जिस प्रकार कल्पना नहीं की जा सकती, उसी प्रकार व्यापारके बिना किसी अस्तित्वकी कल्पना सम्भव नहीं है । और क्या है व्यापार ? अस्तित्वकी चैतन्यमयी अभिव्यक्ति ही न ? आत्म और अनात्मको हमने जिस 'महात्म' की दो प्रक्रियाएँ कहा वह "महात्म" अपने आपको रूपों, रंगों, गुणों, अनुभूतियों और न जाने कितने प्रत्यक्ष व अप्रत्यक्ष व्यापारों द्वारा ही तो अभिव्यक्त कर

रहा है। हम शक्करके मिठासकी शक्करसे पृथक् क्या कोई कल्पना कर सकते हैं? और शक्करके स्वरूपको—वह परिवर्तित स्वरूप ही क्यों न हो—पृथक् करके भी क्या शक्करके मिठासका आभास पाया जा सकता है? कोई कहे कि नमकके दड़ फड़कीले ठोस स्वरूपको खोर उसके सलौनेपनको हमारे सामने लाइये। क्या सम्भव है ऐसा होना किसी भी वैज्ञानिक प्रक्रिया द्वारा?

और शक्ति—चैतन्य—आत्म—क्या इसे भी हम स्थूल—ठोस—अचेतन कहे जानेवाले पदार्थोंसे पृथक् निकालकर कहीं रख सकते हैं? विद्युत शक्तिकी वैज्ञानिक शक्तिका एक अत्यंत उग्रस्वरूप मानता है। लेकिन क्या ईयरके—आकाशके ठोस परिमाणुओंके बिना भी उसका अस्तित्व हो सकेगा?

जब और चेतन—आत्म और अनात्म, मैंने ऊपर लिखा—प्रहात्मकी अभिव्यक्तिकी दो साधनाएँ, एक कलाकारकी दो कृतियाँ हैं। एक गद्य तो दूसरी पद्य। और भावोंके विचारोंके सामंजस्यके रूपमें कलाकारके व्यक्तित्वकी जो अभिव्यक्ति है वह क्या गद्य और पद्य दोनोंमें व्यक्तरूपोंके मेलसे ही परिपूर्ण नहीं होती? कवीन्द्रकी आत्मा केवल डाकघरमें हो—केवल गोरामें हो—केवल गीताबलिमें हो—उसे कौन कहेगा? वह तो गोरा, गीताबलि और उर्वशी सभीकी सीमाओंमें हिलारें मारती हुई अपने समस्त कृतित्वमें व्यक्त होती है!

आत्म और अनात्म, गोरा और गीताबलि जैसी स्थूल रूपमें पृथक् दिखनेवाली चीजें नहीं। यों गोरा और गीताबलि भी पृथक् चीजें नहीं हैं।—वे एक व्यक्तित्वकी अभिव्यक्तिकी परस्पर की दो कड़ियाँ हैं। जिसे हम अनात्म कहते हैं उसके वह 'प्रहात्म' की अभिव्यक्ति है और जिसे आत्म कहते हैं वह भी वही चीज है। हमारी इन्द्रियोंमें—हमारे प्रयोगोंमें आब यह शक्ति नहीं है कि हम उनकी अभिव्यक्ताको समझ सकें, लेकिन वस्तुतः ये दोनों एक हैं।

एक लौह दण्डको लीजिये। चुम्बकके एक छिरेको लेकर लौह दण्डके एक छोरसे लेकर दूसरे छोर तक अनेक बार सीधा चलाइये। अब देखिये कि लौह दण्डमें चुम्बककी शक्ति आगयी। आखिर यह शक्ति आयी कहाँसे? क्या चुम्बकने यह शक्ति लौह दण्डको देदी? जरा चुम्बककी परीक्षा कीजिये। क्या उसकी आकर्षण शक्तिमें कोई कमी आगयी? हम देखते हैं कि उसकी शक्ति क्यों की त्यों मौजूद है। फिर यदि शक्तिके अविनाशकत्वका सिद्धान्त सही है तो लौह दण्डमें यह शक्ति कहाँसे आयी? अब लौह दण्डको जरा गर्मकर दीजिये त्रयवा पूर्व पश्चिम रखकर हथौड़ेसे पीट दीजिये। देखिये क्या अब भी आकर्षण शक्ति विद्यमान है? यदि नहीं तो वह गयी कहाँ? क्या हथौड़ेने उस शक्तिको ग्रहण कर लिया? परीक्षा करनेसे ज्ञात होगा कि उसने शक्ति नहीं पायी! तब आखिर यह है क्या?

विज्ञानका छोटसे छोटा विद्यार्थी भी जानता है कि लौह दण्डके प्रत्येक परमाणुमें चुम्बकीय शक्ति विद्यमान है। चुम्बक द्वारा बार बार सर्पित किये जानेसे वह शक्ति नियंत्रित होजाती है अतएव

हमें उसके अस्तित्वका बोध हो जाता है। इर्याद्विसे पीटे जानेपर अथवा आगसे तगये जानेपर परमाणु विशुद्ध खलित हो जाते हैं अतएव शक्ति अनियंत्रित हो जाती है, फलतः हमें उसका बोध नहीं होता। अनियंत्रितके समुद्रमें शक्तिकी वृद्धि झुल जाती है और विसप्रकार चीनीका मिठास कुएके जलमें खो गया था, उसीप्रकार शक्ति भी हमारी बांधकताकी दृष्टिसे ओमल हो जाती है।

अस्तु, हमारा स्थिर मत है कि चेतन और अचेतन दो तत्त्व नहीं, वे एक तत्त्वके दो गुण हैं और कम या अधिक विकसित अवस्थामें प्रत्येक वस्तुमें विद्यमान हैं। विसप्रकार प्रत्येक पदार्थमें सभी रंगों के ग्रहण करनेकी शक्ति मौजूद है उनके खुदके कोई रंग नहीं है रंग सारे सूर्यकी किरणोंके हैं—उन्हें ग्रहण करके वे किसी रंग विशेषको परिवर्तित करते हैं, इसलिए वे उस रंगसे रजित दिखते हैं—उसीप्रकार चेतन अथवा अचेतनके कम व ज्यादा परावर्तनके कारण जड़ अथवा चेतन दिखता है। पीले दिखनेवाले पदार्थ केवल पीले नहीं उनमें सूर्यकी किरणों द्वारा प्रदत्त सारे रंग मौजूद हैं। वह पदार्थ अन्यान्य रंगोंकी तुलनामें पीले रंगको अधिक परिमाणमें परावर्तित कर रहा है। इसीलिए हमें पीला दिखता है। उसीप्रकार प्रत्येक वस्तु किसी महात्म द्वारा प्रकाशित हो रही है। कहीं जड़त्वकी किरणोंका अधिक परिमाण में परिवर्तन हो रहा है, कहीं चेतनाकी किरणोंका। इसीलिए हमें कहीं जड़ता तो कहीं चेतनाके दर्शन हो रहे हैं। हमारी दृष्टिमें, जो चैतन्यको सर्वस्व माने हैं वे भी सृष्टिके रहस्यमें दूर रहे हैं और जिन्होंने जड़को ही सचकुछ समझा वे भी जीवनके वास्तविक तत्त्व तक नहीं पहुंच सके। उपनिषदमें वहां विद्या और अविद्याकी व्याख्या करते हुए दोनोंको अपनाकर चलनेकी बात कही गयी है, वहां हमारी समझमें जड़ और चेतनकी एकताका आभास पाकर ही परम-दृष्टाने दोनोंकी सम्यक् आराधनाको जीवनका लक्ष्य प्रतिष्ठित किया है। आत्म और अनात्मको पृथक् समझकर बहुत कुछ खोया है। जरूरत है कि उनके एकत्वकी प्रतिष्ठा करके उस खोयेको पुनः प्राप्त किया जावे।



बौद्ध प्रमाण सिद्धान्तोंकी जैन-समीक्षा

श्री प्रा० हरिमोहन भट्टाचार्य, एम. ए०, आदि

बौद्ध दर्शनके सुविख्यात चार सम्प्रदायोंमें से वैभाषिक, सौचान्तिक तथा योगाचारके विद्वानों का भारतीय प्रमाण चर्चामें पर्याप्त योगदान है। यहाँ इन तीनों सम्प्रदायोंकी प्रमाण विषयक मान्यताओंका विचार करके हम जैन प्रमाण दृष्टिसे उनका मूल्यांकन करेंगे।

सब ही बौद्ध सम्प्रदायोंके अनुसार प्रत्येक वस्तु अनित्य है, एक क्षण रहती है, दूसरे क्षण नष्ट होती हुई दूसरेको उत्पन्न होने देती है। अर्थात् आत्माका ज्ञान भी नित्य नहीं है। यह सब ज्ञान सन्तान है। इनमें प्रत्येकका कार्य, अर्थात् आत्म सदृशकी उत्पत्तिमें कारखतासे-निश्चय होता है, जिसे बौद्ध 'प्रतीत्यसमुत्पाद' कहते हैं जिसका तात्पर्य बारावाही (आश्रित) उत्पत्ति होता है अर्थात् ज्ञानमें इन्द्रियां निमित्त नहीं हैं, सब कुछ छाया (सत्कार) मात्र है ज्ञान तथा ज्ञेयमें कोई अन्तर नहीं है। इन मूल मान्यताओंपर दृष्टि रखने पर बौद्ध तत्त्वज्ञानकी समझना सरल हो जाता है।

वैभाषिक प्रमाण सिद्धान्त तथा समीक्षा—

वैभाषिक वास्तविकताको मानता है उसके अनुसार प्रत्येक पदार्थका ज्ञान साक्षात्कारसे होता है किन्तु उसका प्रमाण निराकार बोध स्वरूप है। किन्तु यह सुविदित है कि प्रमाणकी प्रामाणिकताके विशेष लक्षण होते हैं जो कि इसे साधारण बोधसे पृथक् सिद्ध करते हैं। अतएव निराकार बोध रूपसे की गयी प्रमाण परिभाषा उसके अभीष्टको सिद्ध नहीं करती। किसी पदार्थकी परिभाषाका तात्पर्य ही असाधारण धर्मोंको बताना है जो कि उसे सनातोय तथा समानसे पृथक् सिद्ध करते हैं। किन्तु प्रमाणकी 'निराकार बोध' परिभाषा करके वैभाषिक हमें विशेष लक्षणहीन साधारण बोधको बताता है और अपनी परिभाषाका अतिव्याप्त^१ कर देता है। इस प्रकार संशय, विपर्यय, अनप्यवसाय, आदि प्रमाणाभासोंका भी ग्रहण हो जाता है। प्रमाण तथा प्रमाणाभासका येद तो लुप्त हो ही जाता है। इसका दूसरा परिणाम यह भी होगा कि इन्द्रिय, आदि बोधके साधारण कारण भी प्रमाण हो जायेंगे जैसे कि साधारणतया कहा जाता है—दीपकसे घड़ी देखी, आखसे पहिचाना, धुँएसे आगको जाना, आदि। इन सबकी प्रामाणिकता

^१ बोधप्रमाणसिद्धि बन्तो वैभाषिका पर्याप्तबोल्या । त बो विधा पृ ४५८ ।

रुटिमूलक^१ है क्योंकि उसका प्रधान हेतु तो कुछ मानसिक तथा तात्त्विक प्रक्रियाएँ हैं। अतएव जैनाचार्य कहते हैं कि स्व-पर-ज्ञापक बोधको प्रमाण मानना चाहिये अर्थात् वह ज्ञान जो आत्मप्रकाशके द्वारा स्वयं प्रमाणभूत है तथा ज्ञेय पदार्थके आकार और स्वभावसे भिन्न है आपाततः प्रमाणाभावासे पृथक् है। कोई भी स्वपर-प्रकाशक ज्ञान अपनी प्रामाणिकताके लिए किसी भी बाह्य वस्तुकी अपेक्षा नहीं करता। यदि प्रमाणके स्वरूपको अव्यभिचारी बनानेके लिए उसमें किसी विशेष नैमित्तिकताकी कल्पना की जाय तो वह विशेष निमित्त व्यर्थ ही नहीं होगा अपितु अन्योन्याशय दोषको भी जन्म देगा। पदार्थका सम्यक् ज्ञान ही प्रमाणकी प्रामाणिकताका सच्चा निमित्त हो सकता है और यदि सम्यक्ज्ञान प्रमाण अर्थात् अव्यभिचारी हो तो हम उसे प्रमाण या प्रमिति मानेंगे। किन्तु प्रमिति रूप परिणामको अर्थ जन्म नहीं कहा जा सकता क्योंकि अर्थका बोध और प्रमिति एक साथ उत्पन्न होते हैं, जो सहभावि होते हैं उनमें कार्य कारण भावकी कल्पना नहीं की जा सकती है क्योंकि उनमें वह क्रम नहीं होता जो कार्य-कारणमें आवश्यक है। परिणाम स्वरूप यह समझना कठिन होगा कि अर्थसे बोध हुआ या बोधसे अर्थ, फलतः वैभाषिकका निराकार बोधको प्रमाण मानना असंभव है।

इसके अतिरिक्त निराकार बोधमें प्रमाण कल्पना वैभाषिककी मूल मान्यतापर आपात करती हुई अनवस्थाको उत्पन्न करती है। उत्वादी होनेके कारण वह बाह्य पदार्थ तथा उनका साक्षात्कार मानता है। अब बाह्य पदार्थके साक्षात्कारका अर्थ होगा कि पदार्थ अपने आकारको अपने ग्राहक ज्ञानमें दे देता है। फल यह होगा कि निराकार बोध अर्थके आकारसे युक्त होकर साकार हो जायगा। एक और आपत्ति है, धारावाहिक ज्ञानमें यदि प्रथम क्षणमें पदार्थ अपने आकारको देकर लुप्त हो जायगा। तब द्वितीयक्षणमें दूसरे पदार्थकी कल्पना करनी होगी जो इसी प्रकार अपना आकार देकर लुप्त हो जायगा। अतएव धारावाहिक ज्ञानकी धाराको बनाये रखनेके लिए अनन्त पदार्थोंकी कल्पना करनी पड़ेगी। तब वैभाषिकको धारावाहिक ज्ञानके प्रतिक्षणमें निराकार ज्ञानको साकार बरवश करना पड़ेगा तथा अनवस्थापत्तिसे बचनेके लिए अपना मूल मान्यताको छोड़नेको बाध्य होना ही पड़ेगा। किन्तु जैन इस आपत्तिको ज्ञानको 'स्वपरावभासी' मानकर सहज ही दूर कर देता है। यतः ज्ञान ज्ञेय-बाह्य पदार्थके साथ अपनी प्रामाणिकताका भी प्रकाशक है और सदा साकार ही होता है। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि बाह्य पदार्थ ज्ञानकी उत्पत्तिकी प्रामाणिकतामें साधक है। सतत अथवा धारावाही ज्ञानके कारणही जैनमान्यतामें अनवस्थाको अवकाश नहीं है। कारण, वैभाषिकके समान आकार समर्पणके लिए जैनमान्यतामें अनन्त क्षणिक पदार्थोंकी कल्पनाकी आवश्यकता नहीं है। प्रत्येक पदार्थमें अपनी एक विशिष्ट एकता तथा नित्यता रहती है फलतः आकार मिलता ही रहता है। प्रश्न होता है कि सतत स्थायी प्रथम क्षणमें आकार देने पर द्वितीय आदि क्षणमें उसका पुनः ग्रहण होगा अर्थात् "अहीत

ग्रहीता” दोष आया। प्रथम ज्ञानके साथही प्रमाणका कार्य समाप्त हो जाय गा कलतः उत्तर कालीन बौद्ध व्यर्थ हुये तथा धारावाही ज्ञानकी उपयोगिता स्वयं समाप्त हो जायगी। जैन इस आपत्तिका युक्ति-युक्त परिहार करते हैं—पदार्थका वास्तविक स्वरूप ही धारावाही बोधकी प्रामाणिकता और उपयोगिता सिद्ध करनेके लिए पर्याप्त है। सत्कारका प्रत्येक पदार्थ द्रव्य (स्थायि रूप) तथा पर्याय (परिवर्तन) मय है अर्थात् पर्याय रूपसे सतत परिवर्तन शील होकर भी द्रव्यरूपसे नित्य है। अतएव कह सकते हैं कि कोई भी पदार्थ बोधके प्रथम क्षणमें जिस रूपमें या उत्तर क्षणमें वैसा ही नहीं रहेगा। किसी भी पदार्थके उदाहरणार्थ ‘घट’के धारावाही ज्ञानमें सर्वथा एकही प्रकारका अथवा सर्वथा भिन्न घट कभी भी दो क्षणोंमें सामने नहीं आता है। इस प्रक्रियाके अनुसार धारावाही ज्ञानमें भी हम द्वितीयक्षणमें उसीका ग्रहण नहीं करते जिसे पूर्व क्षणमें ग्रहणकर चुके हैं। आपाततः ग्रहीत-ग्राहिताका दोष धारावाही ज्ञानसे परे हो जाता है और उसकी प्रामाणिकता पर आपात नहीं करता है।

नैयायिक भी ग्रहीत-ग्राहिताको बोधकी प्रामाणिकतामें बाधक नहीं मानता है। जयन्त भट्टने अपनी न्यायमञ्जरीमें^१ इसका विवेचन किया है और यही निष्कर्ष निकाला है कि ग्रहीत-ग्राहिता अधिकांश साक्षात्कारोंमें होती है तथा स्मृतिका तो यह असाधारण धर्म है। किन्तु जयन्त भट्टके अनुसार भी एक ऐसी स्थिति है जहां ग्रहीत-ग्राहिता अप्रामाण्यकी जननी होती है। नैयायिक ग्रहीत-ग्राहिताके कारण नहीं, अपितु बस्तु साक्षात्कारके उत्तर कालमें ही उत्पन्न न होनेके कारण स्मृतिकी प्रामाणिकताका निषेध करते हैं। जयन्त भट्टका मत है कि साक्षात्कार अन्य बोधमें हम विघैले सर्प, सिंह, विषाक मछली (Shark) आदि घातक जन्तुओंको बारम्बार देखते हैं, और विश्वास करते हैं कि हमारा बोध प्रमाण है, उक्त प्राणियोंको घातक मानते हैं और सुरक्षाके स्थानपर चले जाते हैं। इसीप्रकार माला, चन्दन, कपूर, आदिको बारम्बार देखते हैं, और आत्मबोधमें प्रामाणिकताका विश्वास रहनेके कारण ही इन्हें उपादेय मानते हैं। जयन्त भट्टका तर्क है कि इन पदार्थोंके धारावाही ज्ञानमें ग्रहीत ग्राहित्व इसलिए नहीं है कि प्रतियक्ष्य इन पदार्थोंमें नये वैशिष्ट्योंका उदय होता है, क्योंकि ऐसी कल्पना करने से प्रतियक्ष्य विशिष्ट अवस्था हो जाती है। सचतो यह है कि इसप्रकारके बोधकी प्रामाणिकताकी ग्रहीत ग्राहिता अनिवार्य कारण नहीं है। इस कथनमें एक मनोहर-मनो-वैज्ञानिक तथ्य निहित है—साधारणतया ऐसा विश्वास है कि नवीन विशेषताओंका उदय ही एक पदार्थको सतत ज्ञानका विषय बनाता है किन्तु सूक्ष्म निरीक्षणने स्पष्ट कर दिया है कि सतत जिज्ञासा अथवा बोधके लिए नूतन विशेषताएं अनावश्यक हैं। जैसा कि जयन्त भट्टके “मनुष्यके असंख्यवार दृष्ट अपने हाथमें नूतन लक्षणोंका अधिर्भाव कभी नहीं होता” कथनसे स्पष्ट है। इसक्रमसे जैनो द्वारा स्वीकृत प्रत्यभिज्ञानकी सत्य-ज्ञानता असंभव होजाती है। पुनर्बोधको सत्य ज्ञान माननेका जैन कारण यह है कि यह ज्ञात पदार्थका पुनस्तथापन है, जिसमें पूर्वज्ञात पदार्थका आभास मिला रहता है और उसे पुनः ज्ञेय बना देता

है। अतएव जैन कहते हैं कि वारावाही ज्ञान, पुनर्बोध तथा स्मृतिमे निहित पदार्थका बारम्बार ज्ञान अथवा ग्रहीतग्राहित्व किसी भी प्रकारसे बोधकी प्रामाणिकताको दूषित नहीं करता है।

सौत्रान्तिक प्रमाण सिद्धान्त विवेचन—

वैभाषिकके समान सौत्रान्तिक भी 'श्रुत'वादी है। वह मानता है कि ज्ञानके बाहर पदार्थोंकी स्वतंत्र सत्ता है। यद्यपि इस सत्ताका प्रकाश प्रत्यक्षसे नहीं होता है जैसा कि वैभाषिकको इष्ट है, अपितु अनुमान द्वारा होता है। उसकी दृष्टि वैभाषिकके विपरीत है क्योंकि वह प्रत्यक्षज्ञानकी सदैव आकारहीन नहीं मानता है। पदार्थ क्षणिक हैं, प्रतिक्षण प्रत्यक्ष ज्ञानमे आकार समर्पणके क्षणमें ही वह लुप्त हो जाते हैं तथा इस आकार-समर्पणके आधारपर हमे बाह्य वस्तुका अनुमान करना चाहिये, जो कि ऐसे आकारका कारण होती है। फलतः सौत्रान्तिकका ज्ञान साकार है और साकार ज्ञान प्रमाण है। किन्तु आकार देने वाली बाह्य वस्तु बोधके क्षेत्रमे नहीं आती वह तो अनुमेय है।

ज्ञानकी साकारतामे जैन सौत्रान्तिकसे सहमत है तथा ज्ञानकी स्वसंविदित भी मानता है, किन्तु प्रत्यक्ष ज्ञान वस्तु प्रकाशक है, इसका अपलाप करते ही उनकी सहमति समाप्त हो जाती है। सौत्रान्तिकके विरुद्ध प्रमुख जैन आरोप यह है कि यदि ज्ञान साकार है तथा आकार ज्ञानमय होता है तो ज्ञान आकारकी जनक वस्तुका प्रकाश क्यों नहीं करेगा^१। वस्तु प्रकाशकका अपलाप आत्म सचितका ही अपलाप है जो कि मूल बौद्ध मान्यताके प्रतिकूल है। इस आपत्तिके परिहारके लिए ज्ञानमें ग्राह्य और ग्राहक भेद स्वीकार करना भी व्यर्थ है, क्योंकि विषय और ज्ञाता ही ग्राह्य तथा ग्राहक है। और बौद्ध एकज्ञान स्वरूप प्रमाता, प्रमिति तथा प्रमाणमें ऐसा कोई भेद नहीं मानते। आपाततः सौत्रान्तिक द्वारा प्रस्तावित ग्राह्य-ग्राहक भेदकरण असंभव हो जाता है^२। जैनोकी प्रबल मौलिक आपत्तितो यह है कि बाह्य वस्तुका अनुमान ही तर्क विरुद्ध तथा निस्तार है। सौत्रान्तिक तथा सभी बौद्ध सम्प्रदायोंमे जगतक पदार्थ क्षणिक, स्वलक्षित तथा पृथक् हैं। उन्हें दूसरे क्षणमे बचाये रख करके सापेक्ष बनानेमे सामान्य लक्ष्यता भी सहायक नहीं है, क्योंकि समस्त लोक ही कल्पना विरचित है। फलतः अवभासनके दूसरे क्षणमें ही वस्तु आकार छोड़कर सदाके लिए लुप्त हो जाती है। यही आकार बोधका विषय होता है और अपने जनक पदार्थका अनुप्रापक कहा जाता है। किन्तु अनुमान हेतु स्वलक्षण, साध्य-स्वलक्षण तथा व्याप्तिके रूपमें सामान्य-लक्षण पूर्वक ही होता है। इस जैन तर्कसे सौत्रान्तिकके विरुद्ध कुमारिल

१. त बो वि समति, पृ. ४५९।

२. जयन्त भट्टने सौत्रान्तिकके विरुद्ध यही आपत्ति उठाया है। उसका तर्क है कि ग्राहक ज्ञान तथा ग्राह्य ज्ञान प्रवृत्तिकी अपेक्षा भिन्न हैं। फलतः वे दोनों भिन्न तत्त्व पक्षरस ज्ञानको उत्पन्न नहीं कर सकते हैं जैसा कि बौद्धोंने माना है। बृहन्व न्याय मञ्जरी १५ (बनारस संस्करण)।

द्वारा किये गये विवादका स्मरण हो आता है। कुमारिलकी युक्ति^१ यह है कि सामान्य स्वच्छ अथवा व्याप्तिज्ञान कल्पनाविरचित है फलतः तार्किक दृष्टिसे स्वच्छाक्षरसे उसका कोई सम्बन्ध नहीं है। और जब उनका सत् वस्तुओंमें आरोप किया जायगा तो वे वस्तु स्वभावको भी कुछ हीन ही कर देंगे। इस प्रकार स्वच्छाक्षरके आश्रित अनुमान वस्तु स्वभावको परिवर्तित करते हुए कैसे स्वयं ज्ञानका कारण हो सकता है ? फलतः कुमारिलके समान जैन भी आरोप करते हैं कि सौत्रान्तिक सम्मत प्रमाण अर्थात् साकारज्ञान हमें संसारके पदार्थोंका बोध नहीं करा सकता तथा अर्थ निर्णय अथवा अर्थ संसिद्धिमें अवफल ही रहता है। व्याप्तिज्ञान या व्याप्तिनिश्चय ही अनुमान ज्ञानकी आधार शिला है, व्याप्तिज्ञान दृष्टान्त पूर्वक ही होता है तथा दृष्टान्त प्रत्यक्षसे ज्ञात होना चाहिये, किन्तु सौत्रान्तिककी यह स्वयं सिद्ध मान्यता है कि बाह्य वस्तुका प्रत्यक्ष नहीं होता। निष्कर्ष यह हुआ कि दृष्टान्तपर आश्रित होनेके कारण व्याप्तिज्ञान तथा व्याप्ति मूलक होनेके कारण अनुमान समाप्त होजाते हैं। और साथही साथ 'पदार्थोंका प्रत्यक्ष नहीं होता अपितु वे अनुमेय हैं—, सौत्रान्तिकका यह सिद्धान्त भी बराबरायी हो जाता है'।

योगाचार प्रमाण सिद्धान्त-समीक्षा—

योगाचार बौद्धोंकी प्रधान मान्यता यह है कि समस्त सत् तथा ज्ञेय वस्तुओंका जोकि पृथक् पृथक् परमाणु है, साक्षात्कार 'प्रत्यय' या 'विज्ञान' रूपसे होता है। कोई ऐसी चेतनावस्था नहीं है जिसमें उनको उत्पत्ति और सम्बन्धकी कल्पना कीजाय, न कोई ऐसी बाह्य वस्तु है जिसपरसे उनके आकार प्रकारका निश्चय किया जाय। प्रत्यय या विज्ञान कल्पना तो आलम्बन प्रत्ययके लिए है बर्हापर स्वतः भिन्न भिन्न प्रत्ययोंकी स्थिति तथा सम्बन्ध होता है। यह भी कहा गया है कि ऐसे विज्ञानकी कल्पनाका हेतु वह साधारणचिन्ता शैली है जो उक्तप्रकारके आधारके बिना ज्ञानकी कल्पना भी नहीं कर पाती है^२। साधारण चिन्ता शैली सुगम मार्गसे चलती है, और 'अभ्युपेतवाद'से संकुचाती है, यद्यपि ऐसी प्रक्रिया वस्तुस्थिति (समुद्भव) का आवरण है क्योंकि वस्तुस्थिति समस्त प्रत्ययोंकी अभ्युपेत हीन ही मानती है^३।

अपने सिद्धान्तकी प्रतिष्ठा करनेके इच्छुक योगाचारको सबसे पहिले प्रत्ययके मूलाधार अपने ही अभावको स्पष्ट दिखाना होगा। दूसरे दृश्य बाह्य जगतका अभाव सिद्ध करना पड़ेगा। क्योंकि उसके अनुसार संसारका मूलस्रोत तथा ज्ञान सन्तानकी अंखला स्वरूप आत्मा तत्त्वज्ञानसम्बन्धी शुद्ध कल्पना

१, ४७० वा. ४७० ५२, सूत्रवाद पृ० २८२-४।

२ तल बो वि स. पृ. ४५९

३, शान्तद्विषका प्रत्ययग्रह ४७० २०८२—३। (कमलपूरीकी पणिका सहित)

४, परमाण्वस्तु निरात्मना सर्वा एव प्रत्यया इति। तं सं० पृ० ५८२

है। जैसाकि उसकी दृष्टिकवादकी प्रधान मान्यताके विवेचनसे स्पष्ट है। यहाँ केवल उन युक्तियोंका विचार करना है जिनके द्वारा योगाचार वाह्यार्थोंका अभाव सिद्ध करता है। तर्कों लिए बाह्य जगतकी सत्ताको कल्पना करके योगाचार सत्वादियोंसे शास्त्रार्थ प्रारम्भ करता है। यदि बाह्य जगत सत् है तो क्या वह स्वतंत्र, अदृश्य तथा निराकार परमाणुओंके रूपमें है अथवा ऐसे परमाणुओंसे बने पुञ्ज या अवयवियोंके रूपमें है? इन दो विकल्पोंमेंसे प्रथम तो टिकता ही नहीं है क्योंकि परमाणु आकारका प्रतिभास न होनेके कारण साक्षात्कारके अनुकूल स्थिति ही नहीं है। निराकारका प्रत्यक्ष तो आकाश कुसुमका प्रत्यक्ष होगा। प्रत्यक्षके विषयको साकार और सहज इन्द्रिय ग्राह्य होना चाहिये। आकारका स्पष्ट प्रदर्शन प्रत्यक्ष ज्ञेयताका पूर्वचर है^१। अतः निरपेक्ष, निराकार, अदृश्य परमाणु प्रत्यक्षका विषय नहीं हो सकते। विज्ञानवादी आचार्य भदन्त शुभगुप्त भी अपने मतकी पुष्टि करते हुए यह मानते हैं कि अपने पृथक् एवं अणुरूपमें परमाणु ज्ञेय नहीं है। प्रत्यक्षका विषय तभी होते हैं जब वे स्कन्ध (समूह) रूपमें आते हैं।

किन्तु सौत्रान्तिक शुभगुप्तकी युक्तिकी उपेक्षा करता है और मानता है कि स्कन्ध रूपता भी परमाणुओंकी प्रत्ययका विषय नहीं बना सकती है। उसका तर्क है कि अविभाव्य होनेके कारण परमाणु निराकार है। फलतः यदि उसे अपने अविभाव्य स्वभावसे भ्रष्ट नहीं करना है तो वह स्कन्धरूप होकर भी कोई पारिमादित्य (आकार) नहीं ग्रहण करेगा। परमाणुओंके स्कन्धकी कल्पना शब्द विज्ञानमें नित्य शब्द सन्तानकी भ्रान्तिके समान है^२। इसप्रकार सौत्रान्तिक अविभाव्य परमाणुका स्कन्ध रूपमें भी प्रत्यक्ष नहीं मानता है।

अणु या स्कन्धरूपमें परमाणुओंको प्रत्यक्षका अविषय कहकर वह सिद्ध करता है कि परमाणु सिद्ध न किये जानेके कारण उससे बने अवयवी (स्कन्ध) का अनुमान भी नहीं किया जा सकता है। अवयविसाधक अनुमान निम्न प्रकार है—“वस्तु अवयवी स्थूलत्वात् पर्वतादिवत्।” इस अनुमानमें हेतु ‘स्थूलत्वात्’ का विश्लेषण करनेपर उात होता है कि साध्य वस्तुमें तथा दृष्टान्त पर्वतमें इसकी कल्पना मात्र कर ली गयी है। वह दोनोंमें नहीं है क्योंकि ‘सूक्ष्म प्रचय रूप’ को छोड़कर और स्थूल है क्या? यह भी नहीं कह सकते कि जो पर्वतादिके समान दिखते हैं वे स्थूल हैं और जो द्रव्यणुकादिके समान अदृश्य हैं वे सूक्ष्म हैं। क्योंकि यह बर्मी वस्तुमें द्विरूपता (द्वैत) को उत्पन्न कर देगा। फलतः मेद निर्वर्देश्य है। तथोक्त स्थूल दृश्य होनेपर भी अपने निर्माता अदृश्य परमाणुओंके पुञ्जसे कैसे पृथक् सिद्ध किया जा सकता है? यतः ‘स्थूलत्व’ हेतु ‘अवयवी’ साध्यमें नहीं है फलतः वह ‘असिद्ध हेतु’ का निदर्शन होगा। ऊपरि लिखित कारणोंसे ही हेतु ‘पर्वतादि’ दृष्टान्तमें भी नहीं है। अतः वह ‘साधन विकल’ होगा। यदि ‘सत्’ वादी कहे कि ‘रूप’ अथवा साकारता जो समस्त ‘वैश्व विज्ञान’ युक्त पदार्थोंमें पायी

१ “आत्मकारप्रतिभासित्वेन प्रत्यक्षस्य व्याप्तिवत्।” त स प ५ ५५१।

२ त स ३७० १९७२।

जाती है उसकी उपेक्षा नहीं की जा सकती। और वह सभी स्थूल पदार्थोंमें स्पष्ट है, तो विज्ञानवादी कहता है कि इससे भी हेतु साध्यमें सिद्ध न होगा, क्योंकि हम स्वप्न विज्ञानमें 'रूप' या अवयवित्वको देखते हैं किन्तु जागनेपर परमाणु प्रचय रूप स्थूलताका भान नहीं होता। फलतः उक्त हेतुमें 'अनेकान्त' अथवा 'संदिग्धत्व' दोष भी आता है, क्योंकि हेतुको साध्य एकान्तमें अथवा साध्याभाव रूपी दूसरे एकान्तमें ही रहना चाहिये, दोनोंमें नहीं। यदि प्रकृत हेतुके समान साध्य तथा साध्याभाव दोनोंमें हेतु रहे तो वह अनेकान्त दोषसे दुष्ट होगा। फलतः साध्य और पक्षके सम्बन्धमें सन्देह होगा। अतएव विज्ञानवादी बाह्यार्थ अवयवोंको अनुमानका अविषय ही मानता है।

ग्राह्य-ग्राहक द्वैत विमर्ष—

उक्त प्रकारसे बाह्यार्थको प्रत्यक्ष तथा अनुमानसे परे सिद्ध करके विज्ञानवादी ग्राह्य तथा ग्राहकके भेदका भी खण्डन करता है। बाह्य जगतका प्रत्यक्ष तथा अनुमानसे निषेध कर देनेके बाद उक्त कार्य विज्ञानवादीके लिए सुकर हो जाता है। ग्राह्य अर्थात् बोधके विषयकी सार्थकता ग्राहकके सद्भावमें ही है तथा ग्राहक भी ग्राह्य पदार्थोंके सद्भावमें सार्थक होता है। फलतः जब बाह्य जगत रूपी ग्राह्य समाप्त कर दिये गये तो ग्राहक स्वयं निरर्थक हो जाता है तथा इन दोनोंके भेदके लुप्त हो जानेके बाद विशुद्ध ज्ञान (विजृम्भितज्ञान) ही शेष रह जाता है जो कि स्वयं प्रकाश्य है। विज्ञान अनंश, एक और क्षणिक है फलतः मीमांसक सम्मत जाता, ज्ञेय और ज्ञानकी त्रिपुटी उसमें नहीं बनती है। विज्ञानका वार 'स्वसचेदन' मात्र है। यह स्व प्रकाशक, स्वस्थ चित्तवृत्ति है, जो किसी बाह्य प्रकाशककी अपेक्षा नहीं करता। विज्ञानवादीकी दृष्टिमें बोध किसी पदार्थका बोध नहीं होता है, और न बोधके लिए वस्तुकी आवश्यकता ही है। उसके अनुसार स्थिति यह है कि ज्ञेय और ज्ञाता दोनोंमें तार्किक दृष्टिसे ही भेद है अन्यथा वे दोनों बोधकी दो अमेद्य अवस्थाएँ हैं। ज्ञान प्रक्रिया 'ज्ञानसे पदार्थ' है, 'पदार्थसे ज्ञान' नहीं। किन्तु ज्ञान पदार्थका जनक नहीं है। यतः ज्ञान और पदार्थका बहुधा युगपत् ही बोध होता है अतः योगाचार दोनोंमें एकरूपता मानता है। 'नील और नील-ज्ञानमें भेद नहीं है' क्योंकि दोनोंकी उपलब्धि एक साथ होती है^१। साधारण व्यक्ति को ज्ञान और ज्ञेयका जो भेद प्रतीत होता है वह भ्रान्ति है। जापक होनेका तात्पर्य वस्तुका ज्ञाता होना है पर इसका वह तात्पर्य कदापि नहीं कि ग्राह्य और ग्रहीतामें कोई भेद या सीमा है। ज्ञान किसी विशिष्ट आकारके आभयसे होता है अतः ज्ञान कभी भी निराकार नहीं होता, किन्तु आकार ज्ञानमें पूर्णरूपसे नहीं रहता। उसका आधार तो पुरातन अनुभवसे उत्पन्न वासना होती है, जिसका आधार कूठरी वासना और दूसरीका तीसरी इस प्रकार अनन्त सन्तान

१—शुल्बबाह् इत्ये० ५९, न्याय रत्नाकर।

२—प्रमाण समुच्चय (१, २) तथा न्यायप्रवेश।

होती है। योगाचार इसमें अनवस्थाकी आशका नहीं करता क्योंकि वह 'वासना' को अनादि मानता है। निष्कर्ष यह हुआ कि किसी भी अवस्थामें बोधका निश्चय बाह्य पदार्थ द्वारा नहीं होता है किन्तु वह विचारात्मक शक्ति अनादि वासनाका परिपाक और प्रवृत्ति है जिसे प्राणी पूर्व भवोंमें निःसीम रूपसे संचित करता रहा है। बोधका निश्चय भूत तथा वर्तमान वासनाओंके द्वारा होता है एव तथोक्त बाह्य वस्तुको बोध निश्चायक मानना बुद्धि दोष है, आदि हेतुओंका यं गाचारने अपना आदर्श सिद्ध करनेके लिए विस्तार किया है। वह कहता है कि यदि बाह्य वस्तुका कोई अपना स्वभाव है और वह बोधजनक है तो वह विविध ज्ञानकेन्द्रोंसे क्यों आभास देता है और एक ही इन्द्रियको भी विविध परिस्थितियोंमें भिन्न भिन्न रूपसे क्यों जात होता है^१। ज्ञानभेद वासना शक्तिजन्य तो संभव है किन्तु सत्वादीको अभीष्ट बाह्य वस्तुके स्वभाव जन्य तो नहीं ही हो सकता है।

इसप्रकार स्पष्ट है कि विषय तथा बोधका भेद आन्त ज्ञान या परिस्थिति जन्य है। बाह्य और ग्राहकका भेद भेद हीन ज्ञानमें लुप्त हो जाता। विषय तथा बोधके इस अभेदका योगाचारने प्रत्यक्षके लक्षणमें भी समावेश किया है। इसके समर्थक सन्दर्भ मध्यकालीन तार्किक गुरु दिङनागके प्रकरणों में मिलते हैं^२। योगाचारके प्रमाण सिद्धान्तके अनुसार बोध तथा उसकी प्रामाणिकता स्वयं-प्रकाश्य, स्वयं-उत्पन्न बौद्धिक तत्त्व हैं, बाह्य वस्तुसे निरपेक्ष है, बाह्य जगत वास्तविक नहीं है तथा बाह्य-ग्राहकभेद ज्ञानसरणिमें अग्राह्य है।

अब इस योगाचार के प्रमाण सिद्धान्तको जैन तार्किक दृष्टिसे देखिये। अपनी द्वन्द्वात्मक मान्यताके द्वारा विज्ञानवादी को सिद्ध करना चाहता है वह यही है कि अनादि वासनासे विज्ञान सन्तान उत्पन्न होती है और बाह्य वस्तुएँ उसमें योद्धा भी सहायक नहीं हैं, क्योंकि वे अवस्तु हैं। फलतः विज्ञानवादीका बोध 'स्ववासी' है, अर्थात् 'स्व' से उत्पन्न और स्वका प्रकाशक है। इसके उपरान्त जैनाचार्य उस दोष परम्पराको बताते हैं जो विज्ञान वादीको अभीष्ट प्रमाण सिद्धान्तमें आती है। विज्ञान वादीके मतके जैन-लक्षणके दो पक्ष हैं—प्रथम तो निषेधात्मक तथा विष्वक्सात्मक है क्योंकि बाह्यार्थोंका ज्ञानमें समावेश करना प्रत्यक्षा तथा अनुमानके विरुद्ध है। तथा दूसरा विधिपरक और रचनात्मक है क्योंकि यह प्रत्यक्ष तथा अनुमान प्रमाण द्वारा बाह्य पदार्थोंकी परमार्थ सत्ता सिद्ध करता है^३।

समन्तभद्र, अकलक, सिद्धार्थि गण्डी, आदिने उस हेतु परम्पराको दिया है जो विशद रूपसे सिद्ध करती है कि विषयके बिना बोध असंभव है। प्रथम तर्क तो यह है कि बाह्यार्थ विहीन स्वप्न विज्ञानकी समानता द्वारा यह सिद्ध नहीं किया जा सकता कि बोध बाह्य विषयके बिना ही हो जाता है। स्वप्नमें मनुष्य बाह्यार्थके बिना वन, देवता, आदिके आकारका अनुभव करता है। जैनाचार्योंने आधुनिक

१—त बो वि पृ ४८०—४८८।

२—न्यायवत्तार, कणिका १, पृ ११, आदि।

मनोवैज्ञानिकोंके समान स्पष्ट बताया है कि स्वप्नमें दृष्ट विविध पदार्थोंके आकार जाग्रत अवस्थामे उन्हें जाने बिना दिख ही नहीं सकते हैं। वे विविध अनुभव जन्म संस्कारोंके अभिमत हैं जो चैतन्यमें संचित हैं। तथा शारीरिक एवं मानसिक उत्तेजन तथा संदर्भ मिलते ही बाग उठते हैं। यदि बाह्य अर्थके बिना ही स्वप्न दिखते तो हमें आकाश कमल, छूटा भूत, आदि दिखना चाहिये था। बाह्यार्थ बिना प्रतिभास मानने पर ज्ञानके आकार प्रकारका निश्चय असंभव है। इस आपत्तिसे बचनेके लिए समस्त ज्ञानोंके खोत अनादि अविद्या जन्म वासनाका योगाचार सहारा लेना चाहेगा किन्तु जैनाचार्य उसे निम्न अन्योन्याश्रयमें डाल देते हैं। यदि वासना प्रतिभासकी विविधताका कारण है तो वह ज्ञानसे भिन्न है अथवा अभिन्न? यदि भिन्न है तो विज्ञान वादोंको किसी अन्य ज्ञानकी कल्पना करना पड़ेगी जो इस मेदको ग्रहण करेगा। समस्त प्रत्यय विज्ञान हैं और विज्ञान बिना कोई भी प्रत्यय संभव नहीं है, किन्तु इस मेदके माननेपर विज्ञानसे बाहर कोई प्रत्यय मानना ही पड़ेगा। यदि विज्ञान वादों कहे कि वासना पुण्य होकर भी विज्ञानसे उत्पन्न होती है तथा विज्ञानमें आन्त ग्राह्य-ग्राहक सम्बन्ध होता है, तो जैनाचार्य कहते हैं कि इस प्रकारका अनुमान कल्पना करता है कि वासना तथा सम्बन्ध-विज्ञानका सम्बन्ध अवश्य होना चाहिये। योगाचार मतमें ऐसा सम्बन्ध असंभव है क्योंकि उसने उत्पत्तिके दूसरे ज्ञानमें विज्ञानकी सत्ता तथा सम्बन्ध करानेवाले आत्माकी स्थितिका निराकरण किया है। वासनाके इस अनुमानके निम्न तीन परिणाम और होंगे। प्रथम तो यह सर्व साधारणके अनुभव तथा व्यवहारके विरुद्ध है क्योंकि सब हो यह जानने हैं कि मन, इन्द्रिय तथा पदार्थ संयोगसे ज्ञान होता है। दूसरे वासना एक ऐसी अदृश्य तथा काष्णिक वस्तु है जिसे किसी भी वैज्ञानिक ज्ञान सिद्धान्तसे सिद्ध नहीं किया जा सकता। तीसरे यदि वासनाके निमित्तसे साधारण विज्ञान अनन्त आकार प्रकार ग्रहण कर सकता है तो उसके द्वारा बहका चेतन रूपसे प्रत्यय क्यों नहीं होगा? क्योंकि लोकोत्तर वस्तुको कुछ असंभव तो ही नहीं सकता। इन कुपरिणामोंसे बचनेके लिए विज्ञान वादीको अपना मत परिवर्तन करना पड़ेगा और मानना पड़ेगा कि बाह्य अर्थ ही विज्ञानकी विविधताके कारण हैं और वासना इस आकार प्रकारके वैविध्यका कारण नहीं है। यदि वासना और विज्ञान अभिन्न हो तो उसे ज्ञानरूपसे प्रत्यय करना चाहिये, वासना रूपसे नहीं ऐसी स्थितिमें पदार्थोंके आकार प्रकारकी विविधताका बोध सदाके लिए उलझ जायगा^१।

आ० प्रमाणद्रुकृत मीमांसा—

तार्किक गुप्त सूत्रभाति सूक्ष्म तत्त्व परीक्षक श्री प्रभाचन्द्राचार्यने भी योगाचारके बाह्य अर्थ निषेधका खण्डन किया है। प्रमाण सत् वस्तुके ज्ञानकी साधक रूपसे उपेक्षा नहीं करता है इसे ही उन्होंने

अन्य प्रकारसे सिद्ध किया है^१। योगाचारकी उक्त मान्यताका उन्होंने ऐसी युक्ति-प्रत्युक्तियों द्वारा खण्डन किया है जिन्हे देख कर प्राच्य तथा पाश्चत्य दार्शनिक स्तब्ध रह जाते हैं। वह इस प्रकार है—सौत्रान्तिकके समान योगाचार भी ज्ञानको साकार मानता है, किन्तु योगाचारका मत है कि ज्ञान मस्तिष्कसे बाहर किसी वस्तुसे उत्पन्न नहीं होता अपितु अविज्ञान अन्य अनादि वासनासे प्रादुर्भूत होता है और ज्ञान एक साथ ही उपलब्ध होने वाले प्रमेय तथा प्रमितिका सारूप्य है। आचार्य प्रभाचन्द्र कहते हैं कि प्रमिति तथा प्रमेयकी कल्पना ही द्वैतको सिद्ध करती है, बोध विषयका ऐक्य नहीं। क्योंकि नील-प्रत्ययका तात्पर्य नील आकारका ज्ञान ही तो है। तथा स्वप्न प्रत्ययके समान उसकी जड़ताका भी अवभास होता ही है। यद्यपि दो प्रश्न उठते हैं—क्या ज्ञानके स्पष्ट दो पक्ष होते हैं या एक? यदि दो पक्ष हैं तो प्रथम नील पदार्थकी नीलताका चेतन अवभास है तथा दूसरा उसकी जड़ताका अचेतन ज्ञान है। किन्तु इस अवस्थामें योगाचारकी अपना विज्ञानाद्वैत खोडना ही पड़ेगा। यदि कोई तीसरा ज्ञान मान लिया जाय जो उक्त दोनों स्वरूपोंको लेकर तथा द्विविध होकर पदार्थ ज्ञान करता है तो प्रारम्भिक ज्ञान अयोग्य हो जायगा और जड़ताको प्राप्त होगा। यदि हम ज्ञानका एक ही ऐसा पक्ष माने जो नीलता और जड़ आकारका बोध कराता है तब वह एक ही समयमें आशिक रूपसे चेतन-अचेतन होगा। स्वात्मभूत नीलताका बोध करके वह चेतन होगा तथा अपनेसे पृथक् (अतदाकार) पदार्थके पौद्गलिक रूपको ग्रहण करके जड़ भी होगा। फलतः ज्ञान भी 'अर्धजरती न्याय' का शिकार हो जायगा।

योगाचारके नीलता ज्ञान सम्बन्धी कठिनताका खण्डन करते समय अनयदेवने भी तीक्ष्ण तर्क किये हैं। निम्न प्रकरणमें योगाचार व्यक्ति-ज्ञानकी स्वयं प्रतिपन्नताका आशय लेकर अपना मत पुष्ट कर सकता है, कह सकता है कि किस प्रकार मुख दुःखका स्व प्रतिभास होता है उसी प्रकार बोध तथा सुखादि प्रकाशनके मध्यमें व्याप्तिका भी हो जायगा^२ ठीक इसी विधिसे जड़ नील पदार्थके ज्ञान और बोधके आत्मप्रकाशके मध्यमें व्यक्तिक ज्ञान हो जायगा। परिणाम यह होगा कि नीलपदार्थके बोधमें जो अचेतन भाग है वह आत्मज्ञानसे सम्बद्ध हो जायगा और अर्धजरती न्यायकी आपत्ति निराधार हो जायगी। श्री० अनयदेव पूछते हैं क्या इसमें कोई वास्तविक व्याप्ति निश्चय है। इसका आधार या तो दृष्टान्त होगा या समान हेतु। दृष्टान्त ऐसे निश्चयका आधार नहीं हो सकता, क्योंकि ऐसा करनेके पहिले यह देखना अनिवार्य है कि विपक्षमें बाधक न हो। प्रकृत व्याप्तिनिश्चयमें विपक्षका न होना अकल्पनीय नहीं है। दूसरे सुख-दुःख प्रकाशकी नीलादिप्रकाशसे तुलना उचित नहीं है क्योंकि इन दोनों (दृष्टान्त तथा दार्शनिक)

१ प्रमे क मार्तण्ड पृ २७ सम्प्रति तर्क पृ ४८४।

२ आधी बुद्ध्या आधी बुद्धि।

३ "सुखादि प्रकाशन ज्ञानव्याप्त्युक्त्यै स्वयं प्रतिपन्नत्वात्।"

में कोई सबल समता नहीं है। यह तर्क करना कि नीलके प्रकाशमें चित् अंशकी कल्पना उतनी ही अशुक्त है जितना सीमित ज्ञानके कारण किसी प्राणीकी पुष्प कहना है। अमयदेव और सूक्ष्म विश्लेषण करते हैं और दोनोंकी समताको निर्मूल कर देते हैं। उनका तर्क है कि “सुखादिका प्रकाशन ज्ञानव्याप्त है स्वयं प्रतिपन्न होनेसे।” तथा “नीलादिप्रकाशन ज्ञानव्याप्त है अन्य प्रतिपन्न होनेके कारण।” में “ज्ञानव्याप्तत्व” ही साध्य है। किन्तु पहलेका हेतु दूसरेके हेतुसे भिन्न है। प्रथमके ‘स्वयं प्रतिपन्नत्व’ का अर्थ है कि सुखादिका अनुभव बाह्य हेतुके विना स्वयं ही होता है। तथा दूसरे हेतु ‘अन्यप्रतिपन्नत्व’ का तात्पर्य है “किसी दूसरे प्रमाणसे ज्ञात होता है।” सुखादि प्रतिभासका नीलादिप्रतिभाससे सम्बन्ध नहीं किया जा सकता है जिसके बलपर बड़ नीलादि प्रत्ययमें भी सुखादि प्रत्ययका ‘स्वप्रतिपन्नत्व’ सिद्ध किया जा सके। बौद्ध इन्द्रियविज्ञानमें ऐसी समताको स्थान नहीं है। फलतः नीलादि प्रकाशमें स्वप्रकाशता तथा जडताका समन्वय नहीं होता, परिणाम यह होता है कि ‘नील तथा नीलज्ञान एक है।’ विज्ञानवादीका यह मत भी सिद्ध नहीं होता।

विज्ञानवादीके द्वारा उठाये गये ज्ञान और उसके आकार (तदाकार) की समस्याको भी प्रभाचन्द्राचार्यने अपनी वास्तविक दृष्टिके अनुसार नूतनरूप दिया है। ज्ञानकी उत्पत्तिमें बोध, विषय तथा ज्ञानगत आकार कारण नहीं हैं, ज्ञान तथा ज्ञेयके सम्बन्धका निर्णय ज्ञानके अन्तरंग आकारके द्वारा होता है यह उचित मान्यता नहीं है। तथा प्रारम्भमें ज्ञान निराकार उत्पन्न होता है और बादमें किसी प्रकार वस्तुसे सम्बद्ध होकर आकार धारण करता है यह भी युक्ति संगत नहीं है। प्रथम विकल्प असंगत है क्योंकि ज्ञानका कभी तथा कहीं भी अपने अन्तरंगरूप द्वारा निर्णय नहीं हुआ है प्रत्युत विषयसे सदा ही सम्बद्ध रहता है। ज्ञेयके विशेष धर्मके निश्चय द्वारा ही ज्ञान तथा ज्ञेयका सम्बन्ध पुष्ट होता है किन्तु कभी भी ज्ञान तथा ज्ञेयके मिश्रित एक रूपसे नहीं होता। दूसरा विकल्प भी इन्हीं हेतुओंसे अप्राप्त है क्योंकि समस्त प्रत्यय अपने विशेष ज्ञेयसे सम्बद्ध होते हैं। निष्कर्ष यह हुआ कि न ज्ञान अपने अन्तरंगमें आकार युक्त और न निराकार ही है। किसी भी अवस्थामें ज्ञानका ज्ञेय होता ही है तथा वह उसका आकार भी ग्रहण करता है। आचार्य प्रभाचन्द्रने यह सब प्रतिपादन करते हुए यह भी कहा है कि ज्ञान स्वतन्त्र तथा आत्मोद्भव है। किन्तु स्वयं उत्पन्न होते हुए भी ज्ञान इन्द्रियों तथा विषयका निमित्त होता है तथा अर्थका आकार ग्रहण करता है^१। इन्द्रिया ज्ञानकी साकारताका कारण हैं इस मान्यताका बोद्धोके साथ वे भी खडन करते हैं क्योंकि बाह्यार्थके अभावमें भी इन्द्रिय व्यापार होता है तथा विना आकारके ज्ञान होता ही है। वैभाषिक सम्मत निराकार ज्ञानवाद भी परीक्षा करनेपर नहीं टिकता क्योंकि विशेष अर्थके अभावमें सब प्रकारके ज्ञानकी सम्भावना है जो अव्यवस्था पैदा करेगी। अवधि यह स्पष्ट है कि हमें विशेष अर्थोंके

१—“कुलञ्चितप्रमाणतः प्रतीयते।”

२—“स्वकारणैवाज्ञाननेनार्थसम्बोधमेवोत्पत्तेः। प्र. क. मा. पृ. २८

आधारकी ज्ञानमे प्रतीति होती है। जैन सिद्धान्त इन्द्रियों तथा पदार्थको ज्ञान कारण मानते हुए भी यह नहीं मानता कि उन्हें ज्ञानकी उत्पत्तिमे उपादानता है। ऐसा मानना नैयायिकके 'इन्द्रिय अर्थ सन्निकर्ष' से ज्ञान होनेके सिद्धान्तको स्वीकार कर लेना है। इन्द्रियार्थ सन्निकर्षको स्वीकार करनेका तात्पर्य होगा कि स्व-पर प्रकाशक चेतन ज्ञान जड़ तथा अपराक्ष पदार्थसे उत्पन्न होता है। जैन ज्ञान पद्धति न तो योग-चारके समान 'ज्ञानसे पदार्थ' है और न नैयायिकके समान 'अर्थसे ज्ञान' ही है अपितु वह आत्म परिस्पन्द द्वारा उद्भव होता है और स्वायत्त प्रकारसे पदार्थको यथाविधि ग्रहण करता है और उसका आकार भी ग्रहण करता है।

प्रमाण लक्षण परीक्षण—

धर्मोत्तर कृत प्रमाणकी बौद्ध परिभाषाकी मोतासा किये बिना यह प्रकरण सर्वाङ्ग न होगा। अतएव "अविशवादक ज्ञानही सम्यग्ज्ञान है"^१ पर दृष्टि देनेसे ज्ञात होता है कि सम्वादकसे उसका तात्पर्य ज्ञानकी अर्थको प्राप्त करनेकी योग्यता (प्रदर्शितार्थ प्राप्तिस्वम्) से है। किन्तु किसी पदार्थके ज्ञान तथा इच्छा शक्तिमें बड़ा अन्तर है। आ० धर्मोत्तरका कहना है कि प्रमाणका फल अर्थ ज्ञान है^२। तथा वही ज्ञान प्रमाण है जिसका विषय अब तक अनधिगत हो^३। इस प्रमाण लक्षणका विचार करते हुए जैनाचार्य पहिले तो 'अनधिगतार्थ' विशेषण पर आपत्ति करते हैं। इसके विरुद्ध दिये गये हेतुओंका उल्लेख 'ग्रहीत ग्राहिता'के विचारमें हो चुका है। ये पर्याप्त हैं क्योंकि उन्हींके बलपर ग्रहीत ग्राहिताको प्रमाणता प्राप्त हुई है। दूसरी विचारणीय बात प्राप्ति-शक्ति है। जैसाकि विज्ञानवादी कहता है कि ज्ञानके उत्तरलक्षणमें पदार्थकी हेयोपादेयतासे त्याग आदान रूप प्रवृत्ति होती है। जैनदृष्टिसे यह मानना भ्रान्त है क्योंकि हेयोपादेयताके अतिरिक्त पदार्थमें उपेक्षणीयता भी तो होती है^४। वस्तुमें जैन मान्यतानुसार राग, द्वेष तथा उदासनिता होते हैं। क्यों कि प्रथम दोके समान उपेक्षाका भी स्पष्ट अनुभव होता है। फलतः उपेक्षणीयके प्रति प्रवृत्ति अर्धभव है। फलतः विज्ञानवादीका अर्थगुण विवेचन तथा तल्लभ्य प्रवृत्तियोंका स्वरूप सर्वाङ्ग नहीं है। जैन कहते हैं कि यदि इच्छा अथवा प्रवृत्तिको प्रामाण्यका कारण माना जायगा तो फिर अनुमान की प्रामाणिकताकी भी यह कड़ीटी मानना अनवस्थाको उत्पन्न करेगा। क्योंकि अनुमानका विषय सामने नहीं होता, सदैव भूत या भविष्यत् होता है^५।

१ "अविशवादक ज्ञान सम्यग्ज्ञानम्" न्यायविन्दु टीका पृ ३

२ "अधीगतिरेव प्रमाणफलम्"। न्यायविन्दु टीका पृ ३।

३ न्याय० पृ ४।

४ न्याय मञ्जरी पृ २२।

५ स त पृ ४६८-७९।

विज्ञानवादी कह सकते हैं कि अनुमानमें भी 'प्रदर्शितार्थ प्रापकत्व' संभव है क्योंकि विषयके मौलिक तथा काल्पनिक रूपके सादृश्यके कारण अनुमाता अभ्यवसायकी शरण लेता है। अनुमानमें पदार्थ यद्यपि वास्तविक नहीं होता तथापि अनुमितिज्ञानमें ऐसी क्षमता है कि वह अनुमेय पदार्थको पदार्थत्व प्रदान करता है अनुमेय और दृष्ट पदार्थका जिसे अमेद अभ्यास कहते हैं। इस प्रकार प्रदर्शितार्थ और दृष्ट पदार्थका प्रापकत्व अनुमानका भी उद्घाटन होकर उसे प्रमाणाता प्रदान करता है। अभयदेव कहते हैं कि जिस क्षणिकवादके कारण प्रत्यक्षके विषयोंमें प्रदर्शितार्थ प्रापकता असंभव है, वही क्षणिकवाद अनुमानके विषयमें इसे सर्वथा अकल्पनीय कर देगा। यदि विज्ञानवादीमें तार्किकताका लेश भी शेष हो तो उसे ज्ञान तथा ह्युक्ताशक्तिके तात्त्विक भेदको स्वीकार करना ही चाहिये क्योंकि दर्शन और प्रापणके क्षणमें अत्यन्त भेद होता है^१। इससे बचनेके लिए बौद्ध ज्ञान सतानका आशय होगा जैसा कि वह बहुधा करता है। किन्तु यदि वह सन्तानको प्रकट ज्ञानसे पुण्य मानेगा जैसा कि यहा प्रतीत होता है तो इसका तात्पर्य होगा कि वह अपने क्षणिकवादके मूल सिद्धान्तकी ही छोड़ रहा है। प्रमाणाकी उक्त परिभाषा को सम्भवहारिक मानकर यदि विज्ञानवादी बचना चाहे तो उसे स्वीकार करना पड़ेगा कि वह प्रमाणाकी दूसरी परिभाषा कर सकता है जो कि नित्य तथा अनित्य पदार्थोंमें एक रूपसे रह सकेगी, केवल अनित्यमें नहीं। इसका तात्पर्य होगा जैनोंकी नित्या-नित्य पदार्थोंके ज्ञानरूप प्रमाणाकी परिभाषाको स्वीकार करना।

सिद्धार्थ गणिका उक्त परिभाषाका विवेचन अधिक विस्तृत है। वे कहते हैं कि 'अवि संवादक' के दो अर्थ हैं—प्रथम अर्थ तो यह है कि ज्ञान पदार्थको प्राप्त करने की चेष्टा द्वारा ज्ञान प्रमाण होता है। "प्राप्तियोग्य पदार्थका निर्देश"^२ दूसरा अर्थ होता है। अब यदि हम प्रथम अर्थको सत्य माने तो जल बुदबुदका ज्ञान अप्रमाण होगा क्योंकि उन तक पहुँचते पहुँचते वे गह हो जाते हैं। दूसरा अर्थ लेने पर भी हमारी पहुँचके बाहर स्थित तारा, ग्रहादिका ज्ञान प्रमाण न हो सकेगा। अतः सिद्धार्थ गणिका उसका 'अविचलितार्थ विषयत्वम्'^३ अर्थ करते हैं। अर्थात् जब ज्ञान पदार्थको अपने निश्चित द्रव्य क्षेत्र, काल, भावादिकी अपेक्षा जानता है तब वह प्रमाण होता है जिसमें पदार्थ अनेक क्षण ठहरता है। जिसे स्वीकार करके विज्ञानवादी अपने आराध्य क्षणिकवादका ही निषण करेगा। ज्ञानका विषय स्थायी पदार्थ होनेके लिए वस्तुकी अनेक क्षणोंमें तद्रूपसे ही जात होना चाहिये,

१ "इत्थं प्राप्य क्षणयोरन्वयं वेदात् ॥"

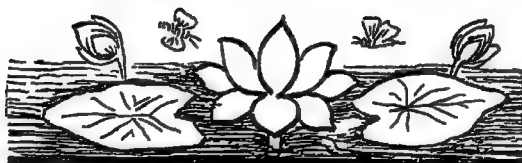
२ स त पृ ४७१।

३ न्यायावतार वृत्ति पृ १४।

४ नयविन्दुटीका, निवर्तार्थ प्र पृ ४।

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

उसमे प्रतिक्ष्ण बाधा नहीं डालनी चाहिये जैसा कि क्षणिकवादमें होता है। फलतः विज्ञान-वादीको क्षणिकवादके अतिरिक्त अन्य सिद्धान्त स्वीकार करना पड़ेगा। इस प्रकार तार्किक युक्तियोंके द्वारा जैनाचार्योंने सिद्ध किया है कि बौद्ध प्रमाण परिभाषा न तो पदार्थोंके यथार्थ ज्ञान करानेके उद्देश्यमें सफल होती है और न उसके मान्य प्रत्यक्ष और अनुमानकी प्रामाण्यता ही सिद्ध करती है। अविश्वकता' को लेकर ही विज्ञानवादी घपलेमें पड़ता है इसे ही प्रामाण्यकी एक मात्र कसौटी मानकर भी वह भूल जाता है कि इसके चरितार्थ होनेके लिए वस्तुको कमसे कम दो क्षण रहना चाहिये जब कि वह उसे एक क्षणके बाद ठहरने देनेकी भी उदारता नहीं दिखा सकता है।



जैन दर्शन

प्रो० माधवाचार्य, एम० ए० ।

यह दर्शन प्रधान रूपसे अर्हत् भगवानका उपासक है इसलिए कोई कोई दार्शनिक इसको 'अर्हत्-दर्शन' भी कहते हैं ।

ससारके त्यागी पुरुषोंको परमहंसचर्या सिखानेके लिए त्रिगुणातीत पुरुष विशेष परमेश्वरके ऋषभावतार लिया था ऐसा भागवत आदि पुराणोंमें वर्णित महिमा मथ वर्णनसे स्पष्ट है । जगतके लिए परमहंस-चर्याका पथ दिखानेवाले आपही थे । हमारे जैनधर्मावलम्बी भाई आपको 'आदिनाथ' कहकर स्मरण करते हुए जैनधर्मके आदिप्रचारक मानते हैं ।

भगवान ऋषभदेवने सुख प्राप्तिका जो रास्ता बताया था वह हिंसा, आदि भयंकर पापोंके सघन तिमिरमें अदृष्ट सा होगया । उसके शोधनके लिए अहिंसा धर्मके अवतार भगवान महावीर स्वामीका अवनिर्वाह हुआ जिन्हें जैन लोग और्ध्वमान प्रभु कहकर अद्भुतलि समर्पित करते हैं ।

महावीर स्वामीके उपदेशों को सूत्रोंके रूपमें ग्रथित करनेवाले आचार्योंने महावीर स्वामीके अवतरित होनेका प्रयोजन बताया है कि, "सब्ब जगा रक्खणं दम्माहु आअपवयणं सु कहियं भगवया"—भगवान महावीर स्वामीने व्यथित जीवोंके क्लृप्त-कन्दनसे क्लृप्ताह चित्त होकर सब जीवोंकी रक्षा रूप दया के लिए सार्वजनीन उपदेश देना प्रारम्भ किया था ।

यह सर्व साधारणको ज्ञात है कि भगवान बुद्धदेवने विश्वको दुःख रूप कहते हुए जाणिक कहते समय यह विचार नहीं किया था कि इससे अनेक अनेक लामोंके साथ क्या क्या दोष होंगे । उनका उद्देश्य विश्वको वैराग्यकी तरफ ले जानेका था जिससे अनाचार अत्याचार तथा हिंसाका लोप हो जाय । महावीर स्वामीने बुद्धदेवसे बनाये गये अधिकारियोंकी इस कमीको पूरा करने पर भी ध्यान दिया था । इन्होंने कहा कि अखिल पटाथोंको जाणिक समग्रकर शून्यको तत्त्वका रूप देना भयंकर भूल है । जब सब मनुष्य रग रूपमें एकसे ही हैं तब फिर क्या कारण हैं कि कोई रावा बनकर शासन कर रहा है और कोई प्रजा बना हुआ आज्ञा पालता है । किसी मे कई विशेषताएं पायी जाती हैं तो किसी को वे बातें प्रयास करनेपर भी नहीं मिलती । इसमें कोई कारण अवश्य है । वर्तमान जगतको देखकर मेरी समझमें तो यही आता है कि शरीरसे भिन्न, अच्छे बुरे कर्मोंके शुभ अशुभ फलका भोक्ता, शरीरको धारण

करनेवाला कोई अवश्य है। उसके रहनेसे यह प्राणी-चैतन्य रहता है, उसके छोड़ देनेसे मृतक कहलाता है। वह चैतन्य शरीरके जीवनका कारण होनेसे जीव शब्दसे बोला जाता है। क्षण क्षणमें तो इस परिदृश्यमान जगतके परिणाम हुआ करते हैं। इसलिए परिणाम ही प्रतिक्षण होनेके कारण क्षणिक कहा जा सकता है। क्षणिक कहने वालोंका वास्तविक मतलब परिणामको क्षणिक कहनेका है दूसरे किसी द्रव्य, आदिको नहीं।

जो शून्य कहा जाता है उसका अर्थ कथञ्चित् शून्य कहनेसे है, केवल शून्य कहनेसे नहीं। क्योंकि परिदृश्यमान विश्व कथञ्चित् परिणाम या पर्यायरूपसे शून्य अनित्य अथवा अस्त कहला सकता है, द्रव्यत्व रूपसे नहीं कहा जा सकता।

यह दर्शन एक द्रव्य पदार्थ ही मानता है। गुण और पर्यायके आधारको द्रव्य कहते हैं। ये गुण और पर्याय इस द्रव्यके ही आत्म स्वरूप हैं, इसलिए ये द्रव्यकी किसी भी हालतमें द्रव्यसे पृथक् नहीं होते। द्रव्यके परिणत होनेकी अवस्थाको पर्याय कहते हैं जो सदा स्थित न रहकर प्रतिक्षणमें बदलता रहता है—जिससे द्रव्य रूपान्तरमें परिणत होता है। अनुवृत्ति तथा व्यावृत्तिका साधन गुण कहलाता है, जिसके कारण द्रव्य सजातीयसे मिलते हुए तथा विजातीयसे विभिन्न प्रतीत होते रहते हैं।

इसकी सत्तामें इस दर्शनके अनुयायी सामान्य विशेषके (पृथक्) माननेकी कोई आवश्यकता नहीं समझते।

द्रव्य एक ऐसा पदार्थ इस दर्शनमें माना है जिसके माननेपर इससे दूसरे पदार्थ माननेकी आवश्यकता नहीं रहती, इसलिए इसका लक्षण करना परमावश्यक है।

भीमान् कुन्दकुन्दाचार्यने अपने 'प्रवचनसार' में द्रव्यका लक्षण यह किया है—

अपरित्यक्तस्वाभावेन उत्पादव्ययध्रुवत्वसंवद्धम्।

गुणवच्चसपर्यायम् यत्तद्द्रव्यमिति श्रुचन्ति ॥३॥

अर्थात्— जो अपने अस्तित्व स्वभावको न छोड़कर, उत्पाद, व्यय तथा ध्रुवतासे संयुक्त है एवं गुण तथा पर्यायका आधार है सो द्रव्य कहा जाता है।

यही लक्षण तत्त्वार्थसूत्रमें भी किया है कि "गुणपर्ययवद्द्रव्यम्" "उत्पादव्ययध्रुवयुक्तं सत्"।

यह द्रव्य जीवास्तिकाय, धर्मास्तिकाय, अघर्मास्तिकाय, आकाशास्तिकाय, पुद्गलास्तिकाय काल इन मेदोंसे छह प्रकारका होता है। सावयव वस्तुके समूहको अस्तिकाय कहते हैं। कालको छोड़कर शेष द्रव्य संप्रदेशी हैं, इसलिए जैनन्यायमें कालको वर्जकर सबके साथ 'अस्तिकाय' शब्दका प्रयोग किया गया है।

भी कुन्दकुन्दाचार्यने आत्माको अरूप, अगंध, अव्यक्त, अशब्द, अरस, भूतोंके चिन्होंसे अप्राप्य, निराकार तथा चेतना गुणवाला अथवा चैतन्य माना है।

रूप, रस गंध, स्पर्श गुणवाले तेज, जल, पृथ्वी, वायुका पुद्गल शब्दसे व्यवहार होता है क्योंकि ये 'पूरण-गलन' स्वभाव वाले होते हैं।

पुद्गल द्रव्य सूक्ष्म और स्थूल भेदसे दो प्रकारका होता है। उसके सूक्ष्मपनेकी अन्तिम हद पर-माणु पर जाकर होती है। तथा परमाणुओंके संघात भावको प्राप्त हुए पृथिवी, आदिक स्थूल कहलाते हैं।

जीव और पुद्गलोंकी गतिमें सहायकको धर्म कहते हैं तथा गति-प्रतिवन्धक 'अधर्म' नामसे पुकारा जाता है।

अवकाश देनेवाले पदार्थको 'आकाश' कहकर बोलते हैं। द्रव्यके पर्यायोंका परिणामन करनेवाला काल कहलाता है।

यह छह प्रकारके द्रव्योंका भेद लक्षण सहित दिखलाया गया है। सम्पूर्ण वस्तुज्ञान इन ही का प्रसार है, ऐसा इस दर्शन का मत है।

जैनदर्शनका प्रमाण भी वेदान्त सिद्धान्तसे मिलता जुलता है। इनके यहां अपना और पर पदार्थका आपसी निश्चय करनेवाला, स्वपर-प्रकाशक ज्ञानही 'प्रमाण' कहलाता है तथा इसके लिए आत्मा शब्दका भी व्यवहार होता है; क्योंकि यही ज्ञान आत्मा है। यह प्रत्यक्ष तथा परोक्ष भेदसे दो प्रकारका होता है। सांख्यव्यवहारिक तथा परमार्थिक भेदसे प्रत्यक्ष भी दो प्रकारका कहा गया है। इन्द्रिय व मनकी सहायतासे जो ज्ञान होता है वह सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहलाता है। चक्षु और मन तो विषयका दूर रहने पर भी अनुभवकरलेते हैं परन्तु बाकी इन्द्रिया विषयका समीप्य प्राप्त होने पर ही विशेष संयोग द्वारा अनुभव कर सकती हैं। इसलिए जैनमत मन और चक्षुको अप्रामाण्यकारी तथा बाकी चारों ज्ञानेन्द्रियोंको प्रामाण्यकारी कहता है। इन्द्रियोंके भेदसे उनके अनुसार इसके भी भेद होते हैं।

जैनी लोग व्यवहारके निर्वाह करनेवाले प्रत्यक्षको सांख्यव्यवहारिक प्रत्यक्ष कहते हैं। इसका दूसरा नाम मतिज्ञान भी है। यह इसके भेदोंके साथ कह दिया गया है। अब मय भेदोंके पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा जाता है।

जो प्रत्यक्ष किसी भी इन्द्रियकी सहायता न लेकर वस्तुका अनुभव कर ले वह पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहलाता है। यही वास्तविक प्रत्यक्ष कहने योग्य है। बाकी प्रत्यक्ष तो लोकयात्राके लिए स्वीकार किया है। यह विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष और सकल पारमार्थिक प्रत्यक्षके भेदसे दो प्रकारका होता है। जो प्रत्यक्ष पूर्वोक्त प्रकारसे रूपी पदार्थोंका ही अनुभव कर सकता हो वह अरूपी पदार्थोंके अनुभवसे हीन होनेके कारण विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहलाता है।

जो तीनों कालोंमें से किसी भी कालके रूपी अरूपी प्रत्येक वस्तुका अनुभव कर लेता है, वह सकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष होता है। इसका दूसरा नाम केवलज्ञान भी है। इस ज्ञानवाले केवली कहे जाते हैं। यही ज्ञानकी चरम सीमा है। यह मुक्त पुरुषोंके सिवा दूसरोंको नहीं हो सकता।

अवधि और मनःपर्यय इन दो भेदोंसे विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष दो प्रकारका होता है। जो द्रव्य, क्षेत्र, काल, और भावकी अपेक्षासे विना इन्द्रियोंकी सहायताके रूपी पदार्थोंको समर्थाद जाने वह अवधिको लिये हुए होनेके कारण अवधि पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहा जाता है अन्य जीवोंके मानसिक विषय बने हुए रूपी पदार्थोंके पूर्वोक्त प्रकारके अनुभवको मनःपर्यय विकल पारमार्थिक प्रत्यक्ष कहते हैं। इसतरह यह पारमार्थिक प्रत्यक्ष अवधि, मनःपर्यय, तथा केवल इन तीन ज्ञानोंमें समाप्त हो जाता है।

जो किसी भी रूपमें सांख्यवैचारिक प्रत्यक्षज्ञानकी सहायतासे हो वह ज्ञान परोक्षज्ञान कहा जाता है। वह स्मरण, प्रत्यभिज्ञान, तर्क अनुमान और आगम के भेदसे पांच प्रकारका होता है।

इनके जो लक्षण अन्य शास्त्रोंने किये हैं उनसे मिलते जुलते ही जैन शास्त्रोंने भी किये हैं। इसलिए वे सबमें प्रसिद्ध हैं। अतएव अनुमान आदिके लक्षण आदि यहां देनेकी आवश्यकता प्रतीत नहीं होती।

यही परोक्ष ज्ञान श्रुतज्ञानके नामसे भी व्यवहृत होता है। इस प्रकार प्रमाण माना हुआ ज्ञान अपने अमित भेदोंको भी सायलेकर (१) मति (२) श्रुत (३) अवधि (४) मनःपर्यय और (५) केवल, इन पांच ज्ञानोंके अन्दर गतार्थ हो जाता है। अन्य दर्शनोंने किसीको नित्य और किसीको अनित्य माना है, पर यह दर्शन कहता है कि—

आदोपमाव्योमसमस्वभाव स्याद्वाद्मुद्रानति भेदि वस्तु ।

तन्नित्यमेवैकमनित्यमन्यद् इति त्वदाज्ञा छिपतां प्रज्ञापा ॥

यह बात नहीं है कि आकाश ही नित्य हो, यह और दीपक दोनों ही एकसे स्वभाव वाले हैं। दोनों ही क्यों? कोई भी वस्तु उस स्वभावका अतिक्रमण नहीं कर सकती, क्योंकि सबके मस्तकपर स्याद्वाद यानी अनेकान्त स्वभावकी छाप लगी हुई है। जो किसीको नित्य, पुनः किसीको अनित्य कहते हैं वे अकारण जैन शास्त्रके साथ द्वेष करते हैं।

स्याद्वाद शब्दमें स्वात् यह अनेकान्त रूप अर्थका कहनेवाला अव्यय है। अतएव स्याद्वादका अर्थ अनेकान्तवाद कहा जाता है। परस्पर विरुद्ध अनेक धर्म, अपेक्षासे एक ही वस्तुमें प्रतीत होते हैं, जैसे द्रव्यत्व रूपसे नित्यता तथा पर्यायरूपसे अनित्यता प्रत्येक वस्तुमें प्रतीत होती है। इसीको अनेकान्तवाद कहते हैं। एकान्तसे नित्य, अनित्य आदि कुछ भी नहीं है किन्तु अपेक्षासे सब हैं। कोई कोई विद्वान् इसे अपेक्षावाद भी कहते हैं।

यह दर्शन प्रमाण और नयसे पदार्थकी सिद्धि मानता है। प्रमाण तो कह चुके हैं अब नयका भी निरूपण करते हैं। अनन्त धर्म वाली वस्तुके किसी एक धर्मका अनुभव करने वाले ज्ञानको नय कहते हैं। क्योंकि वस्तुका मति, श्रुतज्ञान होनेपर भी उसके समस्त धर्मोंका ज्ञान नहीं हो सकता। उसके किसी एक अंशके अनुभवका निरूपण, नयसे भली भाँति हो जाता है।

द्रव्य मात्रको ग्रहण करने वाला तथा गुण और पर्यायमानको ग्रहण करनेवाला नय क्रमसे द्रव्यार्थिक और पर्यायार्थिक कहलाता है। नैगम, संग्रह और व्यवहार नयके मेदसे तीन प्रकारका द्रव्यार्थिक होता है इसी तरह ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरुद्ध और एवंभूत यह चार प्रकारका पर्यायार्थिक नय होता है।

वस्तुका प्रत्यक्ष करते समय आरोप तथा विकल्पको नैगम नय ग्रहण करता है। एकके ग्रहणमें तत्वातीय सबका ग्रहण करनेवाला संग्रह नय होता है। पृथक् पृथक् व्यवहारानुसार ग्रहण करनेवाला व्यवहार नय है। वर्तमान पर्यायको ग्रहण करना ऋजुसूत्रनयका कार्य है। व्याकरणसिद्ध प्रकृति, प्रत्यय, लिंग आदिके ग्रहण करनेवालेको शब्दनय कहते हैं। पर्यायवाचक शब्दोंकी व्युत्पत्तिके मेदसे भिन्न अर्थोंको ग्रहण करनेवालेका नाम समभिरुद्ध नय है। अन्वयार्थक संज्ञावाले व्यक्तिका उस कामको करनेके क्षणमें ग्रहण करनेवाला एवंभूत नय है।

जब प्रमाण अपने ज्ञेय विषयों को जानते हैं तब ये नय उनके अंग होकर ज्ञान प्राप्तिमें सहायता पहुँचाते हैं। इसलिए तत्त्वार्थ सूत्रकारने वस्तुके निरूपणमें एक ही साथ इनका उपयोग माना है।

निक्षेप—

इसी तरह वस्तुके समझानेके लिए नाम, स्थापना, द्रव्य और भाव निक्षेपका भी उपयोग होता है। अन्तमें यह सिद्धान्त व्याकरण महाभाष्यकारकी 'चतुष्टयी शब्दाना प्रवृत्तिः' से मिलता जुलता है। 'वाचारण्यतः संज्ञाको नाम' तथा 'भूठी वाची आरोपणाको स्थापना, एवं कार्यभमताको द्रव्य और प्रत्युपस्थित कार्य या पर्यायको भाव कहते हैं।

जैन तंत्र वस्तुके निरूपणमें इतने उपकरणोंकी अपेक्षा रखनेवाला होनेके कारण प्रथम कक्षाके लोगोंके लिए दुबह वा हो गया है। पर इसके मूल तत्व समझमें आ जानेके बाद कोई कठिनता नहीं मालूम होती। इसी तरह जैन, काल और स्वामी आदिका ज्ञान भी आसान हो जाता है।

लोकका स्वरूप—

एक हजार मनका लोहेका गोला इन्द्रलोकसे नीचे गिरकर छह मासमें जितनी दूर पहुँचे उस सम्पूर्ण सत्त्वार्थको एक राज् कहते हैं। गृह्य करते हुए भोपाके समान आकार वाला यह ब्रह्माण्ड सात राज् चौड़ा और सात राज् मोटा तथा चौदह राज् ऊँचा (सत्त्वा) है। अन्य दर्शनोंके समान जैन दर्शन भी स्वर्ग, नरक तथा इन्द्रादि देवताओंके जुदे जुदे लोक मानता है।

जीवात्माका विस्तार—

यह दर्शन जीवात्माको समस्त शरीर व्यापी मानता है। छोटे बड़े शरीरोंमें दीपकके समान जीवात्माके भी संकोच विकास होते रहते हैं। परन्तु सुक जीव अन्तिम शरीरसे कुछ कम होता है।

१. केवलक महोदयने कितनी अन्यके आधारसे तीन भाग कम लिखा है।

जीवके भेद—

पृथिवी, जल, वायु, तेज और वनस्पति शरीर वाले जीव स्थावर कहलाते हैं। इनको स्पर्शका ही विशेष रूपसे भान होता है। शेष स्पर्शादि द्वि इन्द्रियोसि लेकर पांच इन्द्रिय वाले मनुष्य, आदि वस कहलाते हैं। कारण, इनमें अपनी रक्षा करनेकी चेष्टा होती है।

मुक्त जीव—

संवर और निर्जराके प्रभावसे आस्रवका बन्धन छूटकर आत्म-प्रदेशोमे से कर्मोंके संयोगको तोड़ कर नाश कर दिया जाता है। तब जीव अपने आप ऊर्ध्व गमन करता हुआ मुक्त हो जाता है। फिर उसका जन्म मरण नहीं होता।

अहिंसा परमो धर्मः—

इस दर्शनके अनुयायियोंमें अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह, आदि सार्वभौम छद्म श्रुतीकी उपासना प्रधान रूपसे होती है। सब धर्मोंके मूल अहिंसा श्रुतीकी उपासना करनेके कारण इन्हें 'अहिंसा परमो धर्मः' का अनुयायी कहा जाता है।

यद्यपि आचार्योंके ईर्षा द्वेष सूचक अक्षरोंकी पृथक् करके दर्शनके मूल सिद्धान्तोंपर विचार किया जाय तो वे सिद्धान्त वेदसे परिवर्द्धित सनातन ही प्रतीत होते हैं। कारण, भगवान् वेदव्यासके न्याय भाष्यसे मूल जैनदर्शन, विलकुल मिलता जुलता है। रही आपसके खण्डन मण्डनकी बात, सो हर एक दार्शनिकको उसमें पूरी स्वतंत्रता रही है जब वेदान्त-ब्रह्मसूत्रने अपने बराबरके योग शास्त्रके सिद्धान्तोंके लिए भी कह दिया है कि 'एतेन योगः प्रयुक्तः' इससे योग प्रयुक्त कर दिया गया, तब हम वेदके विचारोंके अतिरिक्त दार्शनिक खण्डन मण्डनपर ध्यान नहीं देते। उसमें तत्त्व ही दृढ़ते हैं।

अहिंसाकी मुख्यतया मानने वाला यह दर्शन महावीर स्वामीके निर्वाणके बाद भी अहिंसाके मुख्य सिद्धान्तोंका संग्राहक रहा इसी कारण अग्रोहाचिप महाराज अग्रसेनजीकी सन्तानोंने अपनेको इस धर्ममें दीक्षित किया था।

प्रायः जब किसी दर्शनका अनुयायी समुदाय अधिक जन हो जावेगा तबही उसके जुदे जुदे मण्डल खड़े होने लग जायगे। एक दुर्भिक्षके बाद जैनोमें भी श्वेताम्बर नाम से दूसरा सम्प्रदाय जन गया।

महाराज अग्रसेनकी जैनसन्तानोंने दिगम्बर पथका अनुसरण किया, जो अब भी जैनसमुदायमें सरावगी कह कर पुकारे जाते हैं। वे प्रायः वैदिक सत्कार तथा अहिंसा श्रुति दोनों ही का पालन करते हैं। इनमें अग्रवालों की संख्या अधिक है। सरावगी लोग वैदिक विधिसे ही उपवीत धारण करते हैं^१।

दिगम्बर सम्प्रदायमें पहिले मूर्ति पूजाकी न माननेवाला लगभग हजार व्यक्तियोंका एक समुदाय निकला था पर उसकी अधिक वृद्धि न हो सकी। काल पाकर श्वेताम्बर सम्प्रदाय भी 'संवेगी' और 'आर्ह-

१. सब सरावगी अब्बाब जैनी पेशा करते हैं, पेशा नहीं है।

टोला' इन दो भागोंमें बट गया। संवेगी लोग अधिक सूत्र ग्रंथ माना करते हैं पर इनमें से बाईसटोलाने थोड़ेसे ही सूत्र ग्रंथोंको प्रमाण माना है। आबसे करीब दो सौ वर्षोंके पहिले बाईसटोलासे निकलकर श्री भीखमदासजी मुनिने तेरह पंथ नामका एक पन्थ चलाया। इसमें सूत्रोंकी मान्यता तो बाईसटोलाके बराबर है परन्तु स्वामी दयानन्दके सत्यार्थ प्रकाशकी तरह इन्होंने भी भ्रम विध्वंसन और अनुकम्पाकी ढाल बना रखी है। इस मतने दया दानका बड़ा अपवाद किया है।

जैन साधुमें सत्ताईस गुण^१ रहने चाहिये। उसका आहार भी सेंतालीस दोषोंसे रहित होना चाहिये। मठधारी यतियोंको छोड़करके शेष सर्व जैनसाधुओंमें कष्ट सहनेकी अधिक शक्ति पायी जाती है। तेरह पंथ तथा बाईसटोलाके साधु गण मुख पर पट्टी बांधते हैं। संवेगी साधु उसे हाथ ही में रखते हैं। ब्राह्मी साधुओंमें इसका व्यवहार नहीं है, शास्त्रोंमें इनका नाम भ्रमण है। अन्य सम्प्रदायोंमें साधारण लोग यतियों के सिवा इन साधुओंको ढूढिया कहकर व्यवहार करते हैं। पहले तो इसका अधिकांश प्रचार यतियोंने ही किया था।

सम्प्रदायोंकी प्रतिवन्दिताके साथ कुछ लोग यह भी समझने लग गये हैं कि हमारा सनातन धर्म के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। कतिपय सम्प्रदायोंने तो अपना रूप भी ऐसा ही बना लिया है कि मानों इनका सनातन धर्मके साथ कभी कोई सम्बन्ध नहीं रहा था। यह भोले लोगोंकी नासमझी ही है।

जैनधर्मके परिरक्षकोंने जैसा पदार्थके सूक्ष्म तत्त्वका विचार किया है उसे देखकर आजकलके दार्शनिक बड़े विस्मयमें पड़ जाते हैं, वे कहते हैं कि महावीर स्वामी आजकलके विज्ञानके सबसे पहिले बन्मदाता थे। जैनधर्मकी समीक्षा करते समय कई एक सुयोग्य प्राध्यापकोंने ऐसा ही कहा है। श्री महावीर स्वामी ने गोसाल जैसे विपरीत वृत्तियोंको भी उपदेश देकर हिंसाका काफी निवारण किया।

भगवान् बुद्धदेव व महावीर स्वामीके उपदेश उस समयकी प्रचलित भाषाओंमें ही हुआ करते थे जिससे सब लोग सरलतासे समझ लिया करते थे। उस समयकी भाषाओंके व्याकरण हेमचन्द्र तथा प्राकृत-प्रकाशके देखनेसे पता चलता है कि वह भाषा अपभ्रंशके रूपको प्राप्त हुई संस्कृत भाषा ही थी। उद्यो को धर्मभाषा बना लेनेके कारण श्री बुद्ध भगवान् और महावीर स्वामीके सिद्धान्त प्रचलित तो खूब हुए पर भाषाके सुधारकी और ध्यान न बानेके कारण संस्कृतिकी स्थिति और अधिक बिगड़ गयी। जिससे वेदोंकी भाषाका समझना नितान्त कठिन होकर वैदिकों की चिन्ताका कारण बन गया।

१ गुणोंकी यह संख्या श्वेतम्बर सम्प्रदायके अनुसार है। दि० स० के अनुसार साधुके २८ मूलगुण हैं। इसा तरह आहार दोषोंकी संख्या भी ४९ मानी गयी है।

जैनधर्म तथा जैनदर्शन

श्री अम्बुजाक्ष सरकार, एम. ए., बी. एल.

पुण्यभूमि भारतवर्षमें वैदिक (हिन्दू) बौद्ध और जैन इन तीन प्रधान धर्मोंका अभ्युत्थान हुआ है। यद्यपि बौद्धधर्म भारतके अनेक सम्प्रदायों और अनेक प्रकारके आचारों व्यवहारोंमें अपना प्रभाव छोड़ गया है, परन्तु वह अपनी जन्मभूमिसे खदेड़ दिया गया है और सिंहल, ब्रह्मदेश, तिब्बत, चीन, आदि देशोंमें वर्तमान है। इस समय हमारे देशमें बौद्धधर्मके सम्बन्धमें यथेष्ट आलोचना होती है, परन्तु जैन धर्मके विषयमें अब तक कोई भी उल्लेख योग्य आलोचना नहीं हुई। जैनधर्मके सम्बन्धमें हमारा ज्ञान बहुत ही परिमित है। स्कूलोंमें पढ़ाये जाने वाले इतिहासोंके एक दो पृष्ठोंमें ती० महावीर द्वारा प्रचारित जैन धर्मके सम्बन्धमें जो अत्यन्त सक्षिप्त विवरण रहता है, उसको छोड़कर हम कुछ नहीं जानते। जैनधर्म सम्बन्धी विस्तृत आलोचना करनेकी लोगोंकी इच्छा भी होती है, पर अभी तक उसके पूर्ण होनेका कोई विशेष सुभीता नहीं है। कारण दो चार ग्रन्थोंको छोड़कर जैनधर्म सम्बन्धी अगणित ग्रन्थ अभी तक भी अप्रकाशित हैं, भिन्न भिन्न मंदिरोंके गुप्त भण्डारोंमें जैन ग्रन्थ छिपे हुए हैं, इसलिए पठन या आलोचना करनेके लिए वे दुर्लभ हैं।

हमारी उपेक्षा तथा अज्ञता—

बौद्ध धर्मके समान जैनधर्मकी आलोचना क्यों नहीं हुई ? इसके और भी कई कारण हैं। बौद्ध धर्म पृथिवीके एक तृतीयांश वासियोंका धर्म है, किन्तु भारतके चालीस करोड़ लोगोंमें जैनधर्मावलम्बी केवल लगभग बीस लाख हैं। इसी कारण बौद्धधर्मके समान जैन धर्मके गुरुत्वका किसीको अनुभव नहीं होता। इसके अतिरिक्त भारतमें बौद्ध-प्रभाव विशेषताके साथ परिष्कृष्टित है। इसलिए भारतके इतिहासकी आलोचनामें बौद्धधर्मका प्रसङ्ग स्वयं ही आकर उपस्थित हो जाता है। अशोकस्तम्भ, चीनी यात्री हुएन-सांगका भारतभ्रमण, आदि जो प्राचीन इतिहासकी निर्विवाद बातें हैं उनका बहुत बड़ा भाग बौद्धधर्मके साथ मिला हुआ है भारतके कीर्तिशाली चक्रवर्ती राजाओंने बौद्धधर्मको राजधर्मके रूपमें ग्रहण किया था, इसलिए किसी समय विमलालयसे लेकर कन्याकुमारी तककी समस्त भारतभूमि पीले कपड़ेवालोंसे व्याप्त हो गयी थी। किन्तु भारतीय इतिहासमें जैनधर्मका प्रभाव कहां तक विस्तृत हुआ था यह अब तक भी पूर्ण रूपसे मालुम नहीं होता है। भारतके विविध स्थानोंमें जैन कीर्तिके जो अनेक ध्वंसावशेष अब भी

वर्तमान हैं उनके सम्बन्धमें अच्छी तरह अनुसन्धान करके ऐतिहासिक तत्त्वोंको खोजनेको कोई उत्सलेख योग्य चेष्टा नहीं हुई है। हा, कुछ वर्षोंसे अति साधारण चेष्टा हुई है। मैसूर राज्यके श्रवणबेलगोला नामक स्थानके चन्द्रगिरि पर्वतपर जो थोड़ेसे शिलालेख प्राप्त हुए हैं, उनसे मालूम होता है कि मौर्यवंशके प्रतिष्ठाता महाराज चन्द्रगुप्त जैन मतावलम्बी थे। इस बातको श्री विन्संट स्मिथने अपने भारतके इतिहासके तृतीय संस्करण (१९१४) में लिखा है परन्तु इस विषयमें कुछ लोगोंने शंका की है किन्तु अब अधिकांश मान्य विद्वान इस विषयमें एकमत हो गये हैं। जैन शास्त्रोंमें लिखा है कि महाराज चन्द्रगुप्त (छट्टे ?) पाचवे श्रुतकेवली भद्रबाहुके द्वारा जैन धर्ममें दीक्षित किये गये थे और महाराज अशोक भी पहले अपने पितामह से ग्रहीत जैनधर्मके अनुयायी थे, पर पीछे उन्होंने जैन धर्मका परित्याग करके बौद्धधर्म ग्रहण कर लिया था। भारतीय विचारोंपर जैन धर्म और जैन दर्शनने क्या प्रभाव डाला है, इसका इतिहास लिखनेके समग्र उपकरण अब भी संग्रह नहीं किये गये हैं। पर यह बात अच्छी तरह निश्चित हो चुकी है कि जैन विद्वानोंने न्यायशास्त्रमें बहुत अधिक उन्नति की थी। उनके और बौद्ध नैयायिकोंके सर्वा और संघर्षके कारण प्राचीन न्यायका कितना ही अश परिवर्द्धित और परिवर्तित किया गया और नवीन न्यायके रचनेकी आवश्यकता हुई थी। शाकटायन, आदि वैयकरण, कुन्दकुन्द, उमास्वामि, सिद्धसेन, दिवाकर भट्टाकलङ्क-वेव, आदि नैयायिक, टीकाकुल्लरवि मल्लिनाथ, कोषकार अमरसिंह, अभिज्ञानकर, पूज्यपाद, हेमचन्द्र, तथा गणितज्ञ महावीराचार्य, आदि विद्वान जैनधर्मावलम्बी थे। भारतीय ज्ञान भण्डार इन सबका बहुत जगृणी है।

“अच्छी तरह परिचय तथा आलोचना न होनेके कारण अब भी जैनधर्मके विषयमें लोगोंके तरह तरहके कटपटाग खयाल बने हैं। कोई कहता था यह बौद्धधर्मका ही एक भेद है। कोई कहता था कि वैदिक (हिन्दू) धर्ममें जो अनेक सम्प्रदाय हैं, इन्हींमें से यह भी एक है जिसे महावीर स्वामीने प्रवर्तित किया था। कोई, कोई कहते थे कि जैन आर्य नहीं हैं, क्योंकि वे न्यूनमूर्तिओंको पूजते हैं। जैनधर्म भारत के मूलनिवासियोंके किसी एक धर्म सम्प्रदायका केवल एक रूपान्तर है। इस तरह नाना अनभिज्ञताओंके कारण नाना प्रकारकी कल्पनाओंसे प्रवृत्त भ्रान्तियाँ फैल रही थी, उनकी निराधारता अब धीरे धीरे प्रकट होती जाती है।

जैनधर्म बौद्ध धर्मसे अति प्राचीन—

यह अच्छी तरह प्रमाणित हो चुका है कि जैनधर्म बौद्धधर्मकी शाखा नहीं है महावीर स्वामी जैनधर्मके स्थापक नहीं हैं; उन्होंने केवल प्राचीन धर्मका प्रचार किया था। महावीर या वर्द्धमानस्वामी बुद्धदेवके समकालीन थे। बुद्धदेवने बुद्धत्व प्राप्त करके धर्मप्रचार कार्यका अंत लेकर जिस समय धर्मचक्रका प्रवर्तन किया था, उस समय महावीर स्वामी एक सर्व विभूत तथा मान्य धर्मशिक्षक थे। बौद्धोंके त्रिपिटक

वर्षा अभिनन्दन-ग्रन्थ

नामक ग्रन्थमे 'नातपुत्त' नामक जिस निर्ग्रन्थ धर्मप्रचारकका उल्लेख है, वह 'नातपुत्त' ही महावीर स्वामी हैं उन्होंने ज्ञात नामक क्षत्रियवंशमे जन्म ग्रहण किया था, इसलिए वे ज्ञातपुत्र^१ (पाली भाषामे वा[ना]तपुत्त) कहलाते थे। जैन मतानुसार महावीर स्वामी चौबीसवे या अन्तिम तीर्थंकर थे। उनके लगभग २०० वर्ष पहले तेईसवें तीर्थंकर श्रीपार्श्वनाथ स्वामी हो चुके थे। अब तक इस विषयमे सन्देह था कि पार्श्वनाथ स्वामी ऐतिहासिक व्यक्ति थे या नहीं परन्तु डा० हर्मन जैकोबीने सिद्ध किया है कि पार्श्वनाथने ईसा पूर्व आठवीं शताब्दिमे जैनधर्मका प्रचार किया था। पार्श्वनाथके पूर्ववर्ती अन्य बाईस तीर्थंकरोंके सम्बन्धमे अबतक कोई ऐतिहासिक प्रमाण नहीं मिला है।

दिगम्बर मूल परम्परा है—

“तीर्थिक, निर्ग्रन्थ और नग्न नाम भी जैनोंके लिए व्यवहृत होते हैं। यह तीसरा नाम जैनोंके प्रधान और प्राचीनतम दिगम्बर सम्प्रदायके कारण पडा है। मेगस्थनीज इन्हे नग्न दार्शनिक (Gymnosophists) के नामसे उल्लेख करता है। ग्रीसदेशमे एक ईलियाटिक नामका सम्प्रदाय हुआ है। वह नित्य, परिवर्तनरहित एक अद्वैत सत्तामात्र स्वीकार करके जगतके सारे परिवर्तनों, गतियों और क्रियाओंकी संभावनाको अस्वीकार करता है। इस मतका प्रतिद्वन्द्वी एक 'हिरान्क्लीटियन' सम्प्रदाय हुआ है वह विश्व-तत्त्व (द्रव्य) की नित्यता सम्पूर्ण रूपसे अस्वीकार करता है। उसके मतसे जगत सर्वथा परिवर्तनशील है। जगत् स्रोत निरबाध गतिसे बह रहा है, एक क्षणभरके लिए भी कोई वस्तु एक भावसे स्थित होकर नहीं रह सकती। ईलियाटिक—सम्प्रदायके द्वारा प्रचारित उक्त नित्यवाद और हिरान्क्लीटियन सम्प्रदाय द्वारा प्रचारित परिवर्तन-वाद प्राश्नात्य दर्शनोंमें समय समय पर अनेक रूपोंमें नाना समस्याओंके आवरणमे प्रकट हुए हैं। इन दो मतोंके समन्वयकी अनेक बार चेष्टा भी हुई है परन्तु वह सफल कभी नहीं हुई। वर्तमान समयके प्रसिद्ध फ्रांसीसी दार्शनिक बर्गसन (Bergson) का दर्शन हिरान्क्लीटियनके मतका ही रूपान्तर है।

भारतीय नित्य-अनित्यवाद—

वेदान्त दर्शनमे भी सदासे यह दार्शनिक विवाद प्रकाशमान हो रहा है। वेदान्तके मतसे केवल नित्य-शुद्ध-शुद्ध-मुक्त सत्य स्वभाव चैतन्य ही 'सत्' है, शेष जो कुछ है वह केवलनाम रूपका विकार 'भाया प्रपञ्च'—'असत्' है। शङ्कराचार्यने सत् शब्दकी जो व्याख्या की है उसके अनुसार इस दिख-लायी देनेवाले जगतप्रपञ्चकी कोई भी वस्तु सत् नहीं हो सकती। भूत, भविष्यत्, वर्तमान इन तीनों कालोंमें जिस वस्तुके सम्बन्धमें बुद्धिको आपत्ति नहीं होती, वह सत् है और जिसके सम्बन्धमें व्यभिचार होता है—

१. दिगम्बर सम्प्रदायके ग्रन्थोंमें महावीर स्वामीके वक्ता उल्लेख 'नाथ' नामसे मिलता है, जो निम्नय ही "शार्प" के प्राकृत रूप 'शात' का ही रूपान्तर है।

वह असत् है^१। जो वर्तमान समयमें है, वह यदि अनादि अतीतके किसी समयमें नहीं था और अनन्त भविष्यत्के भी किसी समयमें नहीं रहेगा, तो वह सत् नहीं हो सकता—वह असत् है। परिवर्तनशील असद्वस्तुके साथ वेदान्तका कोई सम्पर्क नहीं है! वेदान्त दर्शन केवल अद्वैत सद्ब्रह्मका तत्त्व दृष्टिसे अनुसन्धान करता है। वेदान्तकी यही प्रथम बात है ‘अथातो ब्रह्मजिज्ञासा और यही अन्तिम बात है। क्योंकि—“तस्मिन् विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवति।”

“वेदान्तके समान बौद्धदर्शनमें कोई त्रिकाल अव्यभिचारी नित्य वस्तु नहीं मानी गयी है बौद्ध क्षणिकवादके मतसे “सर्वं क्षण क्षणम्”। जगत्स्रोत अप्रतिहततया अनाद्य गतिसे बराबर वह रहा है—क्षणभरके लिए भी कोई वस्तु एक ही भावसे एक ही अवस्थामें स्थिर होकर नहीं रह सकती। परिवर्तन ही जगतका मूलमंत्र है। जो इस क्षणमें मौजूद है, वह आगामी क्षणमें ही नष्ट हो कर दूसरा रूप धारण कर लेता है। इस प्रकार अनन्त मरण और अनन्त जीवनोंकी अनन्त क्रीड़ाएँ इस विश्वके रंगमंचपर लगातार हुआ करती हैं। यही स्थिति, स्थैर्य, नित्यता असंभव है।

जैन-अनेकान्त—

“स्याद्वादी जैनदर्शन वेदान्त और बौद्धमतकी आशिक सत्यताको स्वीकार करके कहता है कि विश्वतत्त्व या द्रव्य नित्य भी है और अनित्य भी। वह उत्पत्ति, भुवता और विनाश इन तीन प्रकारकी परस्पर विरुद्ध अवस्थाओंसे युक्त है। वेदान्त दर्शनमें विद्यप्रकार ‘स्वरूप’ और ‘तटस्थ’ लक्षण कहे गये हैं उसी प्रकार जैनदर्शनमें प्रत्येक वस्तुको समझानेके लिए दो तरहसे निर्देश करनेकी व्यवस्था है। एक को कहते हैं ‘निश्चयनय’ और दूसरेको कहते हैं ‘व्यवहार नय’। स्वरूपलक्षणका जो अर्थ है, ठीक वही अर्थ निश्चयनयका है। वह वस्तुके निज भाव या स्वरूपको बतलाता है। व्यवहारनय वेदान्तके तटस्थ लक्षणके अनुरूप है। उससे वक्ष्यमाण वस्तु किसी दूसरी—वस्तुकी अपेक्षासे वर्णित होती है। द्रव्य निश्चय नयसे भुव है किन्तु व्यवहारनयसे उत्पत्ति और विनाशशील है, अर्थात् द्रव्यके स्वरूप या स्वभावकी अपेक्षा से देखा जाय तो वह नित्य स्थायी पदार्थ है, किन्तु साक्षात् परिदृश्यमान व्यवहारिक जगतकी अपेक्षासे देखा जाय तो वह अनित्य और परिवर्तनशील है। द्रव्यके सम्बन्धमें नित्यता और परिवर्तन आशिक या अपेक्षिक भावसे सत्य है—पर सर्वथा एकान्तिक सत्य नहीं है। वेदान्तने द्रव्यकी नित्यताके ऊपर ही दृष्टि रक्खी है और भीतरकी वस्तुका सन्धान पाकर, बाहरके परिवर्तनमय जगत प्रपञ्चको कुछ कह कर उड़ा दिया है; और बौद्ध क्षणिकवादने बाहरके परिवर्तनको प्रचुरताके प्रभावसे रूप—रस—गन्ध—शब्द—स्पर्शादिकी विचित्रतामें ही मुग्ध होकर इस बहिर्लोकद्रव्यके कारणभूत, नित्य-सूत्र अम्यन्तरको खो दिया है। पर स्याद्वादी जैनदर्शनने भीतर और बाहर, आचार आशेय, धर्म और धर्मी, कारण और कार्य, अद्वैत और वैविध्य दोनोंको ही यथास्थान स्वीकार कर लिया है।

^१ “यदि यथा बुद्धिर्न भवितारति तत्सत्, यदि यथा बुद्धिर्न भवितारति तदसत्।” —गीता गोकर्माग्र २—१६।

स्याद्वादकी व्यापकता—

“इसतरह स्याद्वादने, विरुद्धवादोंकी मीमांसा करके उनके अन्तःसूत्र रूप आपेक्षिक सत्यका प्रतिपादनकरके उसे पूर्णता प्रदान की है। विलियम जेम्स नामके विद्वान् द्वारा प्रचारित Pragmatism वादके साथ स्याद्वादकी अनेक अशोभि तुलना हो सकती है। स्याद्वादका मूलसूत्र जुदे, जुदे दर्शन शास्त्रोंमें जुदे जुदे रूपमें स्वीकृत हुआ है। यहा तक कि शङ्कराचार्यने पारमार्थिक-सत्यसे व्यवहारिक सत्यको जिस कारण विशेष रूपमें माना है, वह इस स्याद्वादके मूलसूत्रके साथ अभिन्न है। श्रीशंकराचार्यने परिदृश्यमान या दिखलायी देनेवाले जगत्का अस्तित्व अस्वीकार नहीं किया है, उन्होंने केवल इसकी पारमार्थिक सत्ताको अस्वीकार किया है। बौद्ध विज्ञानवाद एवं शून्यवादके विरुद्ध उन्होंने जगत्की व्यवहारिक सत्ताको अत्यन्त दृढताके साथ प्रमाणित किया है। समतल भूमिपर चलते समय एक तल, द्वितल, त्रितल, आदि उच्चताके नाना प्रकारके भेद हमें दिखलायी देते हैं, किन्तु बहुत ऊंचे शिखरसे नीचे देखनेपर सतलका महल और कुट्टिमें किसी प्रकारका भेद नहीं जान पड़ता। इसी तरह ब्रह्मबुद्धिसे देखनेपर जगत् की सत्ता स्वीकार करना ही पड़ती है। दो प्रकारका सत्य दो विभिन्न दृष्टियोंके कारणसे स्वयं सिद्ध है। वेदान्तसारमें भाषाको जो प्रसिद्ध ‘सत्ता’ दी गयी है, उससे भी इस प्रकारकी भिन्न दृष्टिओंसे समुत्पन्न सत्यताके भिन्न रूपोंकी स्वीकृति दृष्ट है। बौद्ध दृश्यवादमें शून्यता जो व्यतिरेकसुख लक्षण किया है, उसमें भी स्याद्वादकी छाया स्पष्ट प्रतीत होती है। अस्ति, नास्ति, अस्ति-नास्ति दोनो, अस्ति-नास्ति दोनों नहीं, इन चार प्रकारकी भाषनाओंके जो परे हैं, उसे शून्यत्व कहते हैं^१। इसप्रकार पूर्वी और पश्चिमी दर्शनोंके जुदे जुदे स्थानोंमें स्याद्वादका मूल सूत्र तत्त्वज्ञानके कारण रूपसे स्वीकृत होनेपर भी, स्याद्वादको स्वतन्त्र उच्च दार्शनिक मतके रूपमें प्रसिद्ध करनेका गौरव केवल जैनदर्शनको ही मिल सकता है।

जैन सृष्टिक्रम—

जैनदर्शनके मूलतत्त्व या ब्रह्मके सम्बन्धमें जो कुछ कहा गया है उससे ही मालूम हो जाता है कि जैनदर्शन यह स्वीकार नहीं करता कि सृष्टि किसी विशेष समयमें उत्पन्न हुई है। एक ऐसा समय था जब सृष्टि नहीं थी, सर्वत्र शून्यता थी, उस महाशून्यके भीतर केवल सृष्टिकर्ता अकेला विराजमान था और उसी शून्यसे किसी एक समयमें उसने उस ब्रह्माण्डको बनाया। इस प्रकारका मत दार्शनिक दृष्टिसे अतिशय भ्रमपूर्ण है। शून्यसे (अवस्था) सत्की उत्पत्ति नहीं हो सकती। सत्कार्य वादियोंके मतसे केवल सत्से ही सत्की उत्पत्ति होना सम्भव है^२। सत्कार्यवादका वह मूलसूत्र संक्षेपमें भगवद्गीतामें मौजूद है। सांख्य और वेदान्तके समान जैनदर्शन भी सत्कार्यवादी है।

१. ‘सदसदुभयानुस्य-चतुकोटि विनिर्मुक्तं शून्यत्वम्’—

२. ‘नासतो निश्चते भावो नाभावो निश्चते सच ।’

‘जैनदर्शनमें ‘जीव’ तत्त्वकी जैसी विस्तृत आलोचना है वैसी और किसी दर्शनमें नहीं है।

‘वेदान्त दर्शनमें संचित, क्लियमाण और प्रारब्ध इन तीन प्रकारके कर्मोंका वर्णन है। जैन-दर्शनमें इन्हींको यथाक्रम सत्ता, बन्ध और उदय कहा है। दोनों दर्शनमें इनका स्वरूप भी एकता है।

‘संयोग केवली और अव्यय केवली अवस्थाके साथ हमारे शास्त्रोंकी जीवन्मुक्ति और विदेह-मुक्तिकी तुलना हो सकती है। जुदे, जुदे गुणस्थानोंके समान मोक्ष प्राप्तिकी जुदी जुदी अवस्थाएँ वैदिक दर्शनमें मानी गयी हैं। योगवादिमें शुभेच्छा, विचारणा, तनुमानसा, सत्त्वापत्ति, संसक्ति, पदार्थाभावनी और चर्यागाः इन सात ब्रह्मविद् भूमियोंका वर्णन किया गया है।

‘सर्वर तत्त्व और ‘प्रतिमा’ पालन, जैनदर्शनका चरित्र मार्ग है। इससे एक ऊँचे स्तरका नैतिक आदर्श प्रतिष्ठापित किया गया है। सब प्रकारसे आसक्ति रहित होकर कर्म करना ही साधनाकी भित्ति है। आसक्तिके कारण ही कर्मबन्ध होता है, अनासक्त—होकर कर्म करनेसे उसके द्वारा कर्मबन्ध नहीं होगा। भगवद्गीतामें निष्काम कर्मका जो अनुपम उपदेश किया है, जैनशास्त्रोंके चरित्र विषयक ग्रन्थोंमें यह छाया विशदरूपमें दिखलायी देती है।

‘जैनधर्ममें अहिंसा तत्त्वको अत्यन्त विस्तृत एवं व्यापक करके व्यवहारिक जीवनको पग, पगपर नियमित और वैधानिक करके एक उपहासास्पद सीमापर पहुँचा दिया है, ऐसा कतिपय लोगोका कथन है। इस सन्ध्वमें जितने विधि-निषेध हैं उन सबको पालते हुए चलना इस बीसवीं शतीके जटिल जीवनमें उपयोगी, सहज और संभव है या नहीं, यह विचारणीय है।

जैनधर्ममें अहिंसाको इतनी प्रधानता क्यों दी गयी है। यह ऐतिहासिकों की गवेषणाके योग्य विषय है। जैनसिद्धान्तमें अहिंसा शब्दका अर्थ व्यापकसे व्यापकतर हुआ है। तथा, अपेक्षाकृत अर्वाचीन ग्रन्थोंमें यह रूपान्तर आनेसे ग्रहण किया गया गीताके निष्काम-कर्म-उपदेशका प्रतीत होता है। तो भी, पहले अहिंसा शब्द साधारण प्रचलित अर्थमें ही व्यवहृत होता था, इस विषयमें कोई भी सन्देह नहीं है। वैदिक युगमें यज्ञ—क्रियामें पशुहिंसा अत्यन्त निष्ठुर सीमापर वा पहुँची थी। इस मूल कर्मके विरुद्ध उस समय कितने ही अहिंसावादी सम्प्रदायोंका उदय हुआ था, यह बात एक प्रकारसे सुनिश्चित है। वेदमें ‘मा हिंसात् सर्व भूतानि’ यह साधारण उपदेश रहनेपर भी यज्ञ कर्ममें पशुहत्याकी अनेक विशेष विधियोंका उपदेश होनेके कारण यह साधारण विधि (व्यवस्था) केवल विधिके रूपमेंही सीमित हो गयी थी, पद पदपर उपेक्षित तथा उल्लंघित होनेसे उसमें निहित कल्याणकारी उपदेश सदाके लिए विस्तृतिके गर्भमें विलीन हो गया था और अन्तमें ‘पशु यज्ञके लिए ही बनाये गये हैं’ यह अन्तुत मत प्रचलित हो गया था।* इसके फल स्वरूप वैदिक कर्मकाण्ड, बलिमें मारे गये पशुओंके रक्तसे लाल होकर समस्त सात्त्विक भावका विरोधी

* ‘यज्ञार्थं पशवः सृष्टा स्वयमेव स्वयमुवा । अस्तवा घतविष्वाग्निं तस्मात्पशो बधोऽनघ ॥’

हो गया था। जैन कहते हैं कि उस समय यज्ञकी इस दृशंस पशुहत्याके विरुद्ध जिस जिस मतने विरोधका झंडा उठाया था उनमें जैनधर्म सब से आगे था। 'भुनयो वातवसनाः' कहकर ऋग्वेदमें जिन नग्नमुनियों का उल्लेख है, विद्वानोंका कथन है कि वे जैन दिगम्बर संन्यासी ही हैं।

“बुद्धदेवको लक्ष्यकरके बयदेवने कहा है—

‘निन्दसि यज्ञाविधेरहह श्रुतिजातं

सद्य हृदय दिशति पशुघातम् ?’

किन्तु यह अहिंसातत्त्व जैनधर्ममें इसप्रकार अंग —अंगी भावसे संमिश्रित है कि जैनधर्मकी सत्ता बौद्ध धर्मके बहुत पहलेसे सिद्ध होनेके कारण पशुघातात्मक यज्ञ विधिके विरुद्ध पहले पहले खड़े होनेका श्रेय बुद्धदेवकी अपेक्षा जैनधर्मकी ही अधिक है। वेदविधिकी निन्दा करनेके कारण हमारे शास्त्रोंमें चार्वाक, जैन और बौद्ध पाषण्ड ‘या अनास्तिक’ मतके नामसे विख्यात हैं। इनतीनों सम्प्रदायोंकी झूठी निन्दा करके जिन शास्त्रकारोंने अपनी साम्प्रदायिक सकीर्णताका परिचय दिया है, उनके इतिहासकी पर्यालोचना करनेसे मालूम होगा कि जोऽग्रन्थ जितना हो प्राचीन है, उसमें बौद्धोंकी अपेक्षा जैनोको उतनी ही अधिक गाली गलौज की है। अहिंसावादी जैनोके शान्त निरीह शिर पर किसी किसी शास्त्रकारने तो श्लोक पर श्लोक ग्रथित करके गालियोंकी मूसलाधार बर्षा की है। उदाहरणके तौरपर विष्णु पुराणको ले लीजिये अभी तककी खोजोंके अनुसार विष्णु पुराण सारे पुराणोंसे प्राचीनतम न होनेपर भी अत्यंत प्राचीन है। इसके तृतीय भागके सत्रहवें और अठारहवें अध्याय केवल जैनोकी निन्दासे पूर्ण हैं। “नग्नदर्शनसे आर्द्रकार्यं ब्रूतं हो जाता है, और नग्नके साथ सभाषण करनेसे उस दिनका पुण्य नष्ट हो जाता है। शतधनु नामक राजाने एक नग्न पाषण्डसे संभाषण किया था, इस कारण वह कुत्ता, गौदङ्ग, मेढिया, गीध और मोरकी बोनियोंमें जन्म धारण करके अन्तमें अश्वमेध यज्ञके जलसे स्नान करनेपर मुक्तिलाभ कर सका।” जैनोके प्रति वैदिकोंके प्रबल विद्वेषकी निम्नलिखित श्लोकोंसे अभिव्यक्ति होती है—

“न पठेत् यावर्नी भाषां प्राणैः कण्ठागैरपि ।

हस्तिना पीड्यमानोऽपि न गच्छेज्जैनमन्दिरम् ॥”

यद्यपि जैन लोग अनन्त मुक्तात्माओं (सिद्धों) की उपासना करते हैं, तो भी बाल्यमें वे व्यक्तित्व रहित पारमात्म्य स्वरूपकी ही पूजा करते हैं। व्यक्तित्व रहित होनेके कारण ही जैन पूजा पद्धतिमें वैष्णव और शक्तमतोंके समान भक्तिकी विचित्र तरङ्गोंकी संभावना बहुत ही कम रह जाती है।

बहुत लोग यह मूल कर रहे थे कि बौद्धमत और जैनमतमें भिन्नता नहीं है पर दोनों धर्मोंमें कुछ अंशोंमें समानता होनेपर भी असमानताकी कमी नहीं है। समानतामें पहली बात तो यह है कि दोनोंमें अहिंसा धर्मकी अत्यन्त प्रधानता है। दूसरे जिन, सुगत, अर्हत्, सर्वज्ञ, तथागत, बुद्ध, आदि नाम बौद्ध

और जैन दोनों ही अपने अपने उपास्य देवोंके लिए प्रयुक्त करते हैं। तीसरे दोनों ही धर्मवाले बुद्धदेव या तीर्थंकरोंकी एकही प्रकारकी पापाख-प्रतिमाएं बनवा कर चैत्यो या स्तूपोंमें स्थापित करते हैं और उनकी पूजा करते हैं। स्तूपों और मूर्तियोंमें इतनी अधिक सदृशता है कि कभी कभी किसी मूर्ति और स्तूपका यह निर्णय करना कि यह जैनमूर्ति है या बौद्ध, विशेषज्ञोंके लिए कठिन हो जाता है। इन सब बाहरी समानताओंके अतिरिक्त दोनों धर्मोंकी विशेष मान्यताओंमें भी कहीं कहीं सदृशता दिखती है, परन्तु उन सब विषयोंमें वैदिक धर्मके साथ जैन और बौद्ध दोनोंका ही प्रायः ऐकमत्य है। इस प्रकार बहुत सी समानताएं होनेपर भी दोनोंमें बहुत कुछ विरोध है। पहला विरोध तो यह है कि बौद्ध अशिकवादी है, पर जैन क्षत्रिकवादको एकान्त रूपमें स्वीकार नहीं करता। जैन धर्म कहता है कि कर्म-फल रूप से प्रवर्तमान जन्मान्तरवादके साथ अशिकवादका कोई सामञ्जस्य नहीं हो सकता। क्षत्रिकवाद माननेसे कर्मफल मानना असंभव है। जैनधर्ममें अहिंसा नीतिको जितनी सख्तासे लिया है उतनी बौद्धोंमें नहीं है। अन्य द्वारा मारे हुए जीवका मांस खानेकी बौद्धधर्म मनायी नहीं करता, उसमें स्वयं इत्या करना ही मना है। बौद्धदर्शनके पञ्च स्कन्धके समान कोई मनोवैज्ञानिक तत्त्व भी जैनदर्शनमें नहीं माना गया।

बौद्ध दर्शनमें जीवपर्याय अपेक्षाकृत सीमित है, जैनदर्शनके समान उदार और व्यापक नहीं है। वैदिक धर्मों तथा जैनधर्ममें भुक्तिके मार्गमें विसृष्टकार उत्तरोत्तर सीढ़ियोंकी बात है, वैसी बौद्ध धर्ममें नहीं है। जैन गोत्र-वर्णके रूपमें जाति-विचार मानते हैं, पर बौद्ध नहीं मानते।

‘जैन और बौद्धोंका एक समझनेका कारण जैनमतका सली भांति मनन न करने के सिवाय और-कुछ नहीं है। प्राचीन भारतीय शास्त्रोंमें कहीं भी दोनोंका एक समझनेकी मूल नहीं की गयी है। वेदान्त सूत्रमें जुदे जुदे स्थलोंपर जुदे जुदे हेतुवादसे बौद्ध और जैनमतका खण्डन किया है। शंकर दिग्विजयमें लिखा है कि शंकराचार्यने काशीमें बौद्धोंके साथ और उज्जयनीमें जैनोंके साथ शास्त्रार्थ किया था। यदि दोनों मत एक होते, तो उनके साथ दो जुदे जुदे स्थानोंमें दो बार शास्त्रार्थ करनेकी आवश्यकता नहीं थी। प्रबोधचन्द्रोदय नाटकमें बौद्ध भिक्षु और जैन दिगंबरकी लड़ाईका वर्णन है।

‘वैदिक (हिन्दू) के साथ जैनधर्मका अनेक स्थलोंमें विरोध है परन्तु विरोधकी अपेक्षा सादृश्य ही अधिक है। इतने दिनोंसे कितने ही मुख्य विरोधोंकी ओर दृष्टि रखनेके कारण वैदिक विरोध बढ़ता रहा और लोगोंको एक दूसरेको अच्छी तरहसे देख सकनेका अवसर नहीं मिला। प्राचीन वैदिक सब सह सकते थे परन्तु वेद परित्याग उनकी दृष्टिमें अपराध था।

‘वैदिक धर्मको इष्ट जन्म-कर्मवाद जैन और बौद्ध दोनों ही धर्मोंका भी मेरुदण्ड है। दोनों ही धर्मोंमें इसका अविकृत रूपसे प्रतिपादन किया गया है। जैनोंने कर्मको एक प्रकारके परमाणुरूप सूक्ष्म पदार्थ (कार्माण वर्णणा) के रूपमें कल्पना करके, उसमें कितनी ही सयुक्तिक श्रेष्ठ दार्शनिक विशेषताओंकी

सृष्टि ही नहीं की है, किन्तु उसमें कर्म-फलवादकी मूल मान्यताको पूर्णरूपसे सुरक्षित रखा है। वैदिक दर्शनका दुःखवाद और जन्म-मरणचक्र दुःखरूपसंसार सागरसे पार होनेके लिए निवृत्तिमार्ग अथवा मोक्षान्वेषण—यह वैदिक, जैन और बौद्ध सबका ही प्रधान साध्य है। निवृत्ति एवं तपके द्वारा कर्मबन्धका क्षय होनेपर आत्मा कर्मबन्धसे मुक्त होकर स्वभावको प्राप्त करेगा और अपने नित्य-अनद्वन्द्व-शुद्ध स्वभावके निस्सीम गौरवसे प्रकाशित होगा। उस समय

भिद्यते हृदयग्रन्थिश्छिद्यन्ते सर्वे संशयाः ।

क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे परावरे ॥

यह स्पष्ट रूपसे जैन और वैदिक शास्त्रोंमें बोधित किया गया है।

‘जन्म जन्मान्तरोंमें कमाये हुए कर्मोंको, वासनाके विषयक निवृत्तिमार्गके द्वारा क्षय करके परम-पद प्राप्तिकी साधना वैदिक, जैन और बौद्ध तीनों ही धर्मोंमें तर-तमके साथ समान रूपसे उपदेशित की गयी है। दार्शनिक मतवादोंके विस्तार और साधनाकी क्रियाओंकी विशिष्टतामें भिन्नता हो सकती है, किन्तु उद्देश्य और गन्तव्य स्थल सबका ही एक है—

रुचीनां वैचित्र्याद्भुजकुटिलनानापथजुषां

गुणामेको गम्यस्त्वमसि पथसामर्ण्येव इव ।

महिम्नस्तोत्रकी सर्व-धर्म-समानताको करनेमें समर्थ यह उदाहरता वैदिक शास्त्रोंमें सतत उपदिष्ट होनेपर भी संकीर्ण साभ्रदायिकतासे उत्पन्न विद्वेष बुद्धि प्राचीन ग्रन्थोंमें जहां तहां प्रकट हुई है, किन्तु आजकल हमने उस संकीर्णताकी क्षुद्र मर्यादाका अतिक्रम करके यह कहना सीखा है—

यं शैवाः समुपासते शिव इति ब्रह्मेति वेदान्तिनो

बैष्णवा बुद्ध इति प्रमाण पटवः कर्त्तुं नैयायिकाः ।

अर्हन्तित्यथ जैनशासनरताः कर्त्तुं मीमांसकाः

सोऽयं वो विद्वधातु वाञ्छित फलं जैलोक्यनाथो हरिः ॥

“ईसाकी आठवीं शतीमें इसी प्रकारके महान उदार भावसे अनुप्राणित होकर जैनाचार्य सूरतिमान स्याद्वाद भट्ट अकलक देव कह गये हैं—

“यो विद्वं वेद वेद्यं जननजलनिधे मंझिनः पार दृष्ट्वा

पौर्वापर्याविरुद्धं वचनमनुपमं निष्कलङ्कं यदीयम् ।

तं धन्दे साधुवन्द्यं सफल गुणनिधिं ध्वस्तदोषं द्विषन्तं

बुद्धं वा वर्धमानं शतवत्तनिलयं केशवं वां शिवं वा ॥”

जगतकी रचना और उसका प्रबन्ध

स्व० बाबू सूरजभानु, बकौल

यह जगत् किस तरह बना और किस तरह इसका यह सच प्रबन्ध चल रहा है, इस विषयमें लोगोंमें बहुत ही ज्यादा मतभेद पाया जाता है। सभी अपने मतको 'आप्तवचन' या 'सर्वश्रवाङ्मय' बना रहे हैं। इससे इस विषयका निर्णय शब्द प्रमाणके द्वारा होना तो बिल्कुल ही असम्भव प्रतीत होता है। एकमात्र अनुमान प्रमाणसे ही निश्चय किये जानेका सहारा रह गया है। तर्क या अनुमान अर्थात् बुद्धिविचारसे किसी विषयकी जांच तथा खोज करनेका अर्थ सिवाय इसके और कुछ भी नहीं होता है कि संसारमें जो कुछ भी हो रहा है उससे उन कार्योंके नियमोंको निश्चय कर लें और फिर उन्हीं नियमोंको अपनी जांचकी कसौटी बना लें। जैसा कि गेहूँके बीजसे सदा गेहूँका ही पौधा उगता हुआ देखकर हम यह सिद्धान्त ठहरा लें कि गेहूँके बीजसे तो गेहूँका ही पौधा उग सकता है। गेहूँके सिवाय अन्य किसी भी अनाबका पौधा नहीं उग सकता। इस प्रकार यह सिद्धान्त निश्चय करके और इसे अटल नियम मानकर भविष्यमें भी गेहूँके बीजसे गेहूँका पौधा पैदा हो जानेकी बात को सही और सच्ची ठहराते रहें तथा गेहूँके बीजसे चने या मटरका पौधा पैदा हो जानेकी बातको असत्य मानते रहें। इसी प्रकार जी-पुरुष द्वारा हो मनुष्यकी उत्पत्ति देखकर प्रत्येक मनुष्यका अपने मा-बाप द्वारा पैदा होना ही ठीक समझें, इसके विपरीत किसी भी बातको सत्य न मानें। इसी प्रकारकी जांच और खोजको बौद्धिक जांच कहते हैं। अनुभव द्वारा खोजे हुए इसी प्रकारके नियमोंसे आपसमें लोगोंके मतभेदका निर्णय हो सकता है और होता है।

प्रधान मान्यताएं—

यद्यपि इस विचारणीय विषयके सम्बन्धमें इस दुनियामें लैकड़ों प्रकारके मत चले आ रहे हैं तो भी वे सब, मोटे रूपसे तीन भागोंमें विभाजित हो जाते हैं। (१) प्रथम मतवाले तो एक परमेश्वर या ब्रह्मकी ही अनादि अनन्त मानते हैं। इनमें से भी कोई तो यह कहते हैं कि उस ईश्वरमें ब्रह्मके सिवाय अन्य कुछ है ही नहीं, यह जो कुछ भी सृष्टि दिखायी दे रही है वह स्वप्नके समान एक प्रकारका भ्रम मात्र है। कुछ यह कहते हैं कि भ्रममात्र तो नहीं है, दुनियाके सब पदार्थ सत् रूपसे विद्यमान तो हैं

परन्तु इन सभी चेतन अचेतन पदार्थोंको उस परमेश्वरने ही नास्तिसे अस्ति रूप कर दिया है । पहले तो एक परमेश्वरके सिवाय अन्य कुछ भी नहीं था, फिर उसने किसी समयमें अवस्तुसे ही ये सब घट्टए बना दी हैं जब वह चाहेगा तब इन सब पदार्थोंको नास्तिरूप कर देगा और तब सिवाय उस ईश्वरके अन्य कुछ भी न रह जायगा । (२) दूसरी मान्यतावाले यह कहते हैं कि अवस्तुसे कोई वस्तु बन नहीं सकती; वस्तुसे ही वस्तु बना करती हैं, इस कारण जीव अजीव ये दोनों प्रकारकी वस्तुएं जो ससारमें दिखायी देती हैं न तो किसीके द्वारा बनायी गयी हैं और न बनायी ही जा सकती हैं । जिस प्रकार परमेश्वर सदासे है और सदा तक रहेगा उसी प्रकार जीव अजीव रूप वस्तुएं भी सदासे हैं और सदा रहेंगी । परन्तु इन जीव अजीव रूप वस्तुओंकी अनेक अवस्थाओं—अनेक रूपोंका बनाना बिगाड़ना उस परमेश्वरके ही हाथमें है । (३) तीसरे प्रकारके लोगोंका यह कहना है कि जीव और अजीव ये दोनों ही प्रकारको वस्तुएं अनादिसे हैं और अनन्त तक रहेंगी । इनकी अवस्था और रूपको बदलनेवाली, ससारचक्रको चलानेवाली, कोई तीसरी वस्तु नहीं है । बल्कि इन्हीं वस्तुओंके आपसमें टकर खानेसे इन्हींके गुण और स्वभावके द्वारा संसारका यह सब परिवर्तन होता रहता है—रग-विरगे रूप बनते बिगड़ते रहते हैं ।

सामञ्जस्य—

इस प्रकार, यद्यपि, इन तीनों प्रकारके लोगोंके सिद्धान्तोंमें भरती आकाशका वा अन्तर है तो भी एक अनिवार्य विषयमें ये सभी सहमत हैं; अर्थात् ये तीनों ही किसी न किसी वस्तुको 'अनादि' अवश्य मानते हैं । प्रथम वर्ग कहता है कि परमेश्वरको किसीने नहीं बनाया, वह तो बिना बनाये ही सदासे चला आता है और अपने अनादि स्वभावानुसार ही इस सारे संसारको चला रहा है—अनेक प्रकारकी वस्तुओंको बना बिगाड़ रहा है । दूसरेका यह कहना है कि परमेश्वरके समान जीव और अजीवको भी किसीने नहीं बनाया, वे सदासे चले आते हैं और सदा तक रहेंगे । इसी तरह तीसरा भी कहता है कि जीव और अजीव को किसीने नहीं बनाया, किन्तु ये दोनों प्रकारकी वस्तुएं बिना बनाये ही सदासे चली आती हैं । इन तीनों विरोधी मतवालोंमें यह विवाद तो उठ ही नहीं सकता कि बिना बनाये सदासे भी कोई वस्तु हो सकती है या नहीं, और जब यह बात भी सनी मानते हैं कि वस्तुमें कोई न कोई गुण या स्वभाव भी अवश्य ही होता है, अर्थात् बिना किसी प्रकारके गुण या स्वभावके कोई वस्तु हो ही नहीं सकती है, तब ये तीनों ही प्रकारके लोग यह बात भी बल्ल मानते हैं कि जो वस्तु अनादि है उसके गुण और स्वभाव भी अनादि ही होते हैं । अर्थात् अकेले एक परमेश्वरको अनादि माननेवाले तो उस परमेश्वर के गुण और स्वभावको अनादि बताते हैं, जीव, अजीव और परमेश्वरको अनादि माननेवाले इन तीनों ही के गुणोंको अनादि कहते हैं, और केवल जीव और अजीवको ही अनादि माननेवाले इन दोनों ही के गुणोंको अनादि बताते हैं । अतः इन दो बातोंमें तो ससारके सभी मतवाले सहमत हैं कि (१) संसारमें कोई वस्तु बिना बनाये अनादि भी हुआ करती है और (२)

उसके गुण और स्वभाव भी बिना वनाये अनादि होते हैं। अब केवल इतनी ही बात निश्चय करना बाकी रह जाती है कि कौन वस्तु तो बिना बनी हुई अनादि है और कौन वस्तु बनी हुई अर्थात् सादि है।

सृष्टि नियम—

खोज करनेपर संसारमें तो ऐसी कोई भी वस्तु नहीं मिलती है जो बिना किसी वस्तुके ही बन गयी हो; अर्थात् नास्तित्व ही अस्तित्व हो गयी हो। और न कोई ऐसी ही वस्तु देखी जाती है जो किसी समय नास्तित्व हो जाती हो। बल्कि यहां तो वस्तुसे ही वस्तु बनती देखी जाती है, अर्थात् प्रत्येक वस्तु किसी न किसी रूपमें सदा ही बनी रहती है। भावार्थ, न तो कोई नवीन वस्तु पैदा ही होती है और न कोई वस्तु नाश ही होती है, बल्कि जो वस्तुएं पहलेसे चली आती हैं उन्हींका रूप बदल बदल कर नवीन नवीन वस्तुएं दिखायी देती रहती हैं, जैसा कि सोना, रूपा, आदि चातुओंसे ही अनेक प्रकारके आभूषण बनाये जाते हैं। क्या कभी इनके बिना भी आभूषण बना सकते हैं? सोना रूपा आदिके बिना ये आभूषण कदाचित् भी नहीं बन सकते हैं। गरज यह कि एक सोना या रूपा, आदि चातुएं यद्यपि भिन्न भिन्न प्रकारके रूप धारण करती रहती हैं परन्तु सभी रूपोंमें वे चातुएं अवश्य विद्यमान रहती हैं। इसी प्रकार जीव, मिट्टी, पानी, वायु, आदि परमाणुओंके संघटनसे ही वृक्ष बनता है और फिर उस वृक्षको जला देनेसे वे ही परमाणु कौयला, घुआ, राख, आदिका रूप धारण कर लेते हैं और फिर भविष्यमें भी अनेक रूप धारण करते रहते हैं। इस तरह जगतका एक भी परमाणु कमती बढ़ती नहीं होता। बल्कि जो कुछ भी होता है वह यही होता है कि उनका रूप और अवस्था बदल, बदल कर नवीन, नवीन वस्तुएं बनती और निगड़ती रहती हैं। ऐसी दृश्योंमें किसी समय कोई वस्तु बिना किसी वस्तुके ही बन गयी, अर्थात् नास्तित्व अस्तित्व हो गयी नहीं कहा जा सकता। तर्क प्रमाण तथा बुद्धिबलसे काम लेने, और दुनियाके चलते हुए कारखानोंके नियमोंको टटोलनेके बाद तो मनुष्य इसी बातके माननेपर बाध्य होता है कि नास्तित्व अस्तित्व हो जाना अर्थात् बिना वस्तुके वस्तु बन जाना बिल्कुल ही असम्भव है। इसलिए यह बात तो स्पष्ट ही सिद्ध है कि संसारकी वस्तुएं नास्तित्व अस्तित्व नहीं हो गयी हैं किन्तु किसी न किसी रूपमें सदासे ही विद्यमान चली आती हैं और आगेको भी किसी न किसी रूपमें सदा विद्यमान रहेंगी। अर्थात् संसारकी सभी जीव, अजीव रूप वस्तुएं 'अनादि-अनन्त' हैं जिनके अनेक प्रकारके नवीन नवीन रूप होते रहनेके द्वारा ही यह विचित्र संसार चल रहा है।

वस्तुके गुण—

इस प्रकार जीव और अजीवरूप संसारकी सभी वस्तुओंकी नित्यता सिद्ध हो जानेपर अब केवल यह बात निर्णय करनेके योग्य रह जाती है कि संसारके ये सब पदार्थ किन्तु प्रकारसे नवीन रूप धारण करते हैं। इस प्रकारकी शोधमें लगते ही सबसे पहिली बात यह मालूम होती है कि मनुष्य;

मनुष्यसे ही पैदा होता अनादि कालसे चला आता है। पशु पक्षियोंके बावत भी जो अपने मां-बापसे ही पैदा होते देखे जाते हैं, यह मानना पड़ता है कि वे भी सन्तान अनु सन्तान सदासे ही चले आते हैं और बिना मा-बापके पैदा नहीं किये जा सकते हैं। गेहूं, चना, आदि पौधेके बावत भी, जो अपने पौधेके बीज, जड़, शाखा, आदिसे ही पैदा होते हैं, यह मानना पड़ता है कि वे भी सन्तान-क्रमसे सदासे ही चले आते हैं, और किसी समयमें एकाएक पैदा होने शुरू नहीं हो गये हैं। इस तरह इन पशु, पक्षी, वनस्पति और मनुष्योंका अपने मा-बाप या बीज, आदिके द्वारा अनादि कालसे पैदा होते हुए चला आना मानकर इन सबकी उत्पत्ति और निवास स्थानके लिए इस भरतीको भी अनादि कालसे ही स्थित होना मानना पड़ता है। उनके स्वभाव भी अनादि और अनन्त ही पाये जाते हैं। अर्थात् अग्निका जो स्वभाव जलाने, उष्णता पहुंचाने और प्रकाश करनेका अब है वह उससे सदासे ही है और सदा ही रहे गा। इनके ये गुण और स्वभाव अटल होनेके कारण ही मनुष्य इनके स्वभावोंकी खोज करता है और फिर खोजे हुए उनके स्वभावोंके द्वारा उनसे नाना प्रकारके काम लेता है। यदि वस्तुओंके ये गुण और स्वभाव अटल न होते, बदलते रहा करते—तो मनुष्यको किसी वस्तुके छूने और उसके पास जाने तकका भी साहस न होता, क्योंकि तब तो यही खटका बना रहता कि न जाने आज इस वस्तुका क्या स्वभाव हो गया हो, और इसके छूनेसे न जाने क्या फल पैदा हो। परन्तु ससारमें तो यही दिखायी दे रहा है कि वस्तुका जो स्वभाव आज है वही कल था और वही आगामी कलको रहे गा। इसी कारण वह वस्तुओंके स्वभावके विषयमें अपने और अपनेसे पहलेके लोगोंके अनुभवपर पूरा भरोसा करता है और सभी वस्तुओंके स्वभावको अटल मानता है। इससे साफ साफ यही परिणाम निकलता है कि किसी विशेष समयमें, कोई, किसी वस्तुमें, कोई सात्व गुण पैदा नहीं कर सकता है, बल्कि जबसे वह वस्तु है तभीसे उसमें उसके गुण भी हैं। और यतः संसारकी वस्तुएं अनादि हैं इस कारण उनके गुण भी अनादि ही हैं—उनको किसीने नहीं बनाया है।

इसी प्रकार यह भी मालूम हो जाता है कि दो या अधिक वस्तुओंको किसी विधिके साथ मिलानेसे जो नवीन वस्तु इस समय बन जाती है वह इस प्रकारके मिलापसे पहले भी बनती थी और वही भविष्यमें भी बनेगी, जैसा कि नीला और पीला रंग मिलनेसे जो हरा रंग इस समय बनता है वही सदा से बनता रहा है और सदा बनता रहे गा। ऐसे ही किसी वस्तुके प्रभावसे जो परिवर्तन किसी दूसरी वस्तुमें हो जाता है वह पहले भी होता था और वही आगे भी हो गा। सारांश यह कि, संसारकी वस्तुओंके आपसमें अथवा अन्य वस्तुओं पर अपना प्रभाव डालने या अन्य वस्तुओंसे प्रभावित होने, आदिके सब प्रकारके गुण और स्वभाव ऐसे नहीं हैं जो बदलते रहते हों या बदल सकते हों, बल्कि जांच और खोजके द्वारा उनके ये सब स्वभाव अटल दिखायी देते हैं—अनादि-अनन्त ही सिद्ध होते हैं। इसप्रकार, यह बात सिद्ध हो जाती है कि वृक्षसे बीज और बीजसे वृक्षकी उत्पत्तिके समान या अण्डेसे मुरगी और मुरगीसे अंडेके

समान संसारके सभी मनुष्य, अनेक पक्ष, पक्षी और वनस्पतियाँ सन्तान-अनु-सन्तान, अनादि कालसे ही चले आते हैं, किसी समयमें इनका आदि (प्रारम्भ) नहीं हो सकता। और इन सबके अनादि होनेके कारण इस पृथ्वीका भी अनादि होना जरूरी है विसपर वे अनादि कालसे उत्पन्न होते और वास करते हुए चले आते हैं। साथही, वस्तुओंके गुण, स्वभाव और आपसमें एक दूसरे पर प्रभाव डालने तथा एक दूसरेके प्रभाव को ग्रहण करनेकी प्रकृति, आदि भी अनादि कालसे ही चली आती है। अर्थात् दुनियामें जो कुछ भी हो रहा है वह सब वस्तुओंके गुण और स्वभाव के कारण ही हो रहा है। संसारकी इन सब वस्तुओंके सिवाय न तो कोई भिन्न प्रकारकी शक्ति ही इस प्रवन्धमें कोई कार्य कर रही है और न किसी भिन्न शक्तिकी किसी प्रकार की कोई जरूरत ही है। जैसा कि समुद्रके पानी पर सूरजकी धूप पड़ना, उस तापसे प्रभावित हो (तप्त हो) भाप बनना है। फिर ठण्ड पाकर पानीका पानी होना तथा बरसना, बरसे पानीका भूमिके विषम स्वभावके कारण बहना, जो पानीमें डुल सकते हैं उन्हें धोकर बहाना, तैर सकने योग्य वस्तुओं तथा घन पदार्थों को धक्कोंसे कुछ दूर तक ले जाना, अपने मार्गकी हलकी हलकी रूखावटोंकी हडाना, बलवान् रूखावटोंसे अपना मार्ग बदलना, गड्ढेमें भर जाना तथा समुद्रमें फिर पहुँचनेमें स्थिर है।

धूप, हवा, पानी मिट्टी, आदिके इन उपर्युक्त स्वभावोंसे दुनिया भरमें लाखों और करोड़ों ही परिवर्तन हो जाते हैं, जिनसे फिर नवीन नवीन लाखों करोड़ों काम होने लग जाते हैं और भी जिनजिन कार्योंपर दृष्टि दौड़ते हैं उन उनपर इसी प्रकार 'वस्तु-स्वभावके' द्वारा ही कार्य होता हुआ पाते हैं और होना भी चाहिए ऐसा ही; क्यों कि जब संसारकी सारी वस्तुएं तथा उनके स्वभाव सदासे हैं, जब संसारकी मारी वस्तुएं आपसमें एक दूसरे पर अपना अपना प्रभाव डालती हैं और दूसरी वस्तुओंके प्रभावसे प्रभावित होती हैं तब तो यह बात अनिवार्य ही है कि उनमें सदासे ही बराबर खिचड़ी सी पड़ती रहे और संसारमें वस्तुओंके स्वभावानुसार नाना प्रकारके परिवर्तन होते रहें। यही संसारका सारा कार्य व्यवहार है जो वस्तु स्वभावके द्वारा अपने आप हो रहा है और न सोचनेवाले पुरुषोंको चर्चित करके भ्रममें डाल रहा है।

इसप्रकार जिन वस्तुओंसे यह दुनिया बनी हुई है वे सभी जीव, अजीव तथा उनके गुण और स्वभाव अनादि अनन्त हैं। उनके इन अनादि स्वभावोंके द्वारा ही जगतमें यह सब कार्य व्यवहार चल रहा है। इन जीव अजीव पदार्थोंके सिवाय न तो कोई तीसरी वस्तु सिद्ध होती है और न उनके होनेकी कोई जरूरत ही मालूम होती है। यदि विचारके बान्ते कोई तीसरी वस्तु मान ली जाय तो उसमें विचार आलोचकोंकी ऐसी कड़ी लग जाती है कि उसको हटा कर और विचार क्षेत्रमें खड़ा करना ही प्रयोजन हो जाता है। हां, विचारके क्षेत्रसे दूर भाग जाने पर, पक्षपात और प्रत्यक्षिभावकी लाठीमें चारों तरफ घुमाकर किसी भी हेतु या प्रमाणकी अपने पास न पड़ने देनेकी अग्रगण्यमें हम जो चार मानते हैं, पर ऐसी दशामें हमारे लिए यह बात भी जरूरी हो जाती है कि न अपनी कंठ और न किसी की कंठ —

अर्थात् न तो अपने विश्वासको झूठा बतानेका किसीको अधिकार देवें और न स्वयं किसीके विश्वासको असत्य ठहरावें ।

वस्तु स्वभाव ही निर्णायक है—

विचारनेकी बात है कि जब समुद्रके पानीकी ही भाप बनकर उसका ही बादल बनता है तब यदि वस्तु स्वभावके सिवाय कोई अन्य शक्ति ही वृष्टि उगानेका प्रयत्न करनेवाली होती तो वह क्याचिन् भी उस समुद्रपर पानी न बरसाती जिसके पानीकी भाप बनकर ही यह बादल बना था । परन्तु देखनेमें तो यही आता है कि बादलको जहाँ भी इतनी ठण्ड मिल जाती है कि भाग्य पानी बन जाने कहीं वह बरस पड़ता है । यही कारण है कि वह समुद्रपर भी बरसता है और बरतीपर भी । वह बादल तो इस बातकी जग भी परवाह नहीं करता कि मुझे कहां बरसना चाहिये और कहां नहीं । इसी कारण कभी तो यह वर्षा समयपर हो जाती है और कभी कुत्रमयपर होती है, बल्कि कभी कभी तो यहां तक भी होता है कि सारी फसल भग अच्छी वृष्टि होती है, और खेती भी उत्तम होती है किन्तु अन्तमें एक आष पानीकी ऐसी कमी हो जाती है कि सारी बगी करायी खेती मारी जाती है । यदि वस्तु स्वभावके सिवाय कोई दूसरा प्रयत्न करनेवाला होता तब तो ऐसी अन्वाधानकी कमी भी न होती । इस त्यागपर यदि यह कहा जावे कि उसकी तो इच्छा ही यह थी कि इस वर्ष इस खेतमें अनाज पैदा न हो या कमती पैदा हो । परन्तु यदि यही बात होती तब तो वह सारी फसल भर अच्छी तरह पानी बरसाकर उस खेतीको इतनी बढ़ी ही क्यों होने देता ? बल्कि वह तो उस खेतके किसानको ही इतना साहस न करने देता जिससे वह उस खेतमें बीज बोवे । यदि किसानपर उस प्रयत्नकर्ताका वश नहीं चल सकता था और बीजके बोये जानेकी वह नहीं रोक सकता था तो खेतमें फलें हुए बीजको ही न उगने देता । यदि बाँजपर भी उसका वश नहीं था तो कमसे कम वृष्टिकी एक बूंद भी उस खेतमें न पड़ने देता जिससे वह बीज ही जल भुनकर नष्ट हो जाता । और यदि संसारके उस प्रयत्नकर्ताकी यही इच्छा होती कि इस वर्ष अनाज पैदा ही न हो या कमती पैदा हो, तो वह केवल उन्हीं खेतोंको सूख न करता जो वृष्टिके ऊपर ही निर्भर हैं बल्कि उन खेतोंको भी जरूर सूख करता, जिनमें नहरसे पानी आता है । परन्तु देखनेमें यही आता है कि जिस वर्ष वृष्टि नहीं होती या कमती वृष्टि होती है उस वर्ष उन खेतोंमें तो प्रायः कुछ भी पैदा नहीं होता जो वैधानाटक ही हैं । हाँ, नहरसे पानी आनेवाले खेतोंमें उन्हीं दिनों सब कुछ पैदा हो जाता है । इससे यह बात प्रत्यक्ष सिद्ध है कि संसारका कोई एक प्रयत्नकर्ता नहीं है; बल्कि वस्तुस्वभावके कारण ही सब बदल बसनेका वातावरण हो जाता है तब पानी बरस जाता है और सब वैसी परिस्थितियाँ नहीं उत्पत्ती तब वह नहीं करता । वर्षाको इस बातकी कुछ भी परवाह नहीं है कि उसके कारण कोई खेती हरी हो गी या सूखेगी और संसारके लीकोंकी हानि होगी या लाभ एवं सुख । इसीसे कभी कभी ऐसी गड़बड़ी भी हो जाती है कि जहाँ चरख नही होती वहाँ तो मूसलाधार पानी बरस जाता है और जहाँ चरख होती

है वहा एक बूंद भी नहीं पड़ने पाती। किसी प्रबन्धकर्ता कि न होनेके ही कारण तो मनुष्य, कुए खोदकर और नहर, आदि निकालकर, वह प्रबन्ध कर सका है कि यदि दैव न बरसे तो भी वह अपने खेतोंको पानी देकर सब कुछ अनाज पैदा कर ले।

इसके सिवाय जब प्रत्येक धर्म और अन्यके कथनानुसार संसारमें इस समय पापोंको ही अधिकता हो रही है और नित्य ही भारी भारी अन्याय देखनेमें आते हैं, तब यह कैसे माना जा सकता है कि जगतका कोई प्रबन्धकर्ता भी अवश्य है, जिसकी आज्ञाओंको न माननेके कारण ही ये सब पाप और अपराध हो रहे हैं। सम्भव है कि यहा पर कोई भाई ऐसा भी कहने लगे कि राजाकी आज्ञा भी तो भंग होती रहती है। उनको यह विचारना चाहिये कि राजा न तो सर्व का बाता 'सर्वज्ञ' ही होता है और न सर्व शक्तिमान्। इसलिए न तो उसको सर्व प्रकारके अपराधों तथा अपराध करनेवालोंका पता लग सकता है और न वह सर्व प्रकार के अपराधोंको दूर ही कर सकता है। परन्तु जो सर्वज्ञ हो, सर्व शक्तिमान हो, संसार भर का प्रबन्ध करनेवाला हो और एक छोटेसे परमाणुसे लेकर बरती आकाश तक को गति-स्थिति का कारण हो, उसके सम्बन्धमें यह बात कभी भी नहीं कही जा सकती, कि, वह ऐसा प्रबन्ध नहीं कर सकता, जिससे कोई भी उसकी आज्ञाको भंग न कर सके और सारा कार्य उसका इच्छानुसार ही होता रहे। एक ओर तो संसारके एक एक कण (अणु) का उसे प्रबन्धकर्ता बनाना और दूसरी ओर अपराधों के रोकनेमें उसे असमर्थ ठहराना, यह तो वास्तवमें उस प्रबन्धकर्ताका मजल ही उठाना है; बल्कि यो कहना चाहिए कि इस तरह तो असलमें उसका न होना ही सिद्ध होता है।

ईश्वर कल्पना—

दुःख है मनुष्योंने वस्तु स्वभावको न जानकर बिना किसी हेतुके ही संसारका एक प्रबन्धकर्ता मान लिया है। पृथ्वीपर राजाओंको मनुष्योंके बीचमें प्रबन्ध सम्बन्धी कार्य करता हुआ देखकर सारे संसारके प्रबन्धकर्ताकी भी वैसा ही कम शक्तिवाला समझ लिया है और जिसप्रकार राजा लोग खुशामद तथा स्तुतिसे प्रसन्न होकर खुशामद करनेवालोंके वशमें आ जाते हैं और उनकी इच्छाके अनुसार ही उससे सीधे कार्य करने लग जाते हैं उसी प्रकार दुनियाके लोगोंने संसारके प्रबन्धकर्ताकी भी खुशामद तथा स्तुतिसे वशमें आ जाने वाला मानकर उसकी भी खुशामद करनी शुरू कर दी है और वे अपने आचरणको सुधारना छोड़ बैठे हैं। यही कारण है कि संसारमें ऐसे ऐसे महान् पाप फैल रहे हैं जो किसी प्रकार भी दूर होनेमें नहीं आते। जब संसारके मनुष्य इस कच्चे ख्यालको हृदयसे दूर करके वस्तु स्वभावके अदृष्ट सिद्धान्तको मानने लग जायेंगे तब ही उनके दिलोंमें यह विचार बढ़ पकड़ सकता है कि जिस प्रकार आल्लोमें मिरिच भोज देनेसे या घावपर नमक छोड़ देनेसे दर्दका हो जाना अनिवार्य है और वह कष्ट किसी प्रकारकी खुशामद या स्तुतिके करनेसे दूर नहीं हो सकता, उस ही प्रकार वैसा हमारा आचरण

होगा उसका फल भी हमको अवश्य ही भुगतना पड़ेगा, वह केवल चाटुकारिता या स्तुतिने टाला न टलेगा जैसा बीज वैसा वृक्ष और जैसी करनी वैसी भरनीके सिद्धान्तपर पूर्ण विश्वास हो जाने पर ही यह मनुष्य बुरे कृत्योंसे बच जाता है और भले कृत्योंकी तरफ मुक्त सकता है। परन्तु उसके विरुद्ध, जवतक मनुष्यका यह विचार बना रहेगा कि खुशामद करने, स्तुतियां पढ़ने या भेट चढ़ाने, आदिके द्वारा भी मेरे अपराध क्षमा हो सकते हैं तबतक वह बुरे कृत्य करनेसे बच नहीं सकता और न वह शुभ आचरणोंको तरफ लग सकता है। अतः लोग कारण-कार्यके अगल सिद्धान्तको मानकर वस्तु स्वभावपर पूरा पूरा विश्वास लावे, अपने भले बुरे कृत्योंका फल भुगतनेके वास्ते पूरी तौरसे तैयार रहें और उनका फल टल जाना नित्कुल ही असम्भव समझें। ऐसा मान देनेपर ही मनुष्योंको अपने ऊपर पूरा भरोसा होगा वे अपने पैरोंके बल खड़े होकर अपने आचरणोंको ठीक बनानेके लिए कमर बांध सकेंगे और तब ही दुनियासे ये सब पाप और अन्याय दूर हो सकेंगे। नहीं तो किसी प्रबन्धकर्ताके माननेकी अवस्थामें, अनेक प्रकारके भ्रम हृदयमें उत्पन्न होते रहेगे और दुनियाके लोग पाप करनेकी तरफ ही मुक्तेंगे। एक तो यह सोचने लग जायगा कि यदि उस प्रबन्धकर्ताको मुझसे पाप कराना मंजूर न होता तो वह मेरे मनमें पाप करनेका विचार ही क्यों आने देता, दूसरा विचारेंगा कि यदि वह मुझसे इस प्रकारके पाप नहीं कराना चाहता तो वह मुझे ऐसा बनाता क्यों, जिससे मेरे मनमें इस प्रकारके पाप करनेकी इच्छा पैदा होवे, तीसरा कहेगा कि यदि वह पापोंको न कराना चाहता तो पापोंको पैदा ही क्यों करता, चौथा सोचेगा कुछ ही हो अब तो यह पाप कर लें फिर संसारके प्रबन्धकर्ताको खुशामद करके और नजर भेंट चढ़ाकर क्षमा करा लेंगे, गरज यह कि संसारका प्रबन्धकर्ता माननेकी अवस्थामें तो लोगोंको पाप करनेके लिए सैकड़ों बहाने बनानेका अवसर मिलता है परन्तु वस्तु स्वभावके द्वारा ही संसारका संपूर्ण कार्य व्यवहार चलता हुआ माननेकी अवस्थामें सिवाय इसके और कोई विचार ही नहीं उठ सकता कि जैसा करेंगे उसका फल भी हम स्वयं वैसा ही अवश्य भुगतेंगे। ऐसा माननेपर ही हम बुरे आचरणोंसे बच सकते हैं और अच्छे आचरणोंकी तरफ लग सकते हैं।

यदि कोई प्रबन्धकर्ता होता तो क्या ऐसा ही अन्वेर रहता जैसा कि अब हो रहा है। अर्थात् किसीको भी इस बातकी खबर नहीं कि हमको इस समय जो कुछ भी सुख दुःख मिल रहा है वह हमारे कानसे कृत्योंका फल है। प्रबन्धकर्ता होनेकी हालतमें हमें वह बात प्रकट रूपसे अवश्य ही बतलायी जाती, जिससे हम भविष्यमें बुरे कृत्योंसे बचते और भले कृत्योंकी तरफ बढ़ते, परन्तु अब यह मालूम होना तो दूर रहा कि हमको कौन कौन दुःख किस किस कृत्यके कारण मिल रहा है, यह भी मालूम नहीं है कि पाप क्या होता है और पुण्य क्या। इसीसे दुनियामें वहां तक अंधेर छाया हुआ है कि एक ही कृत्यको कोई पाप मानता है और कोई पुण्य अथवा बर्म। और यही वजह है कि संसारमें सैकड़ों प्रकारके मत फैले हुए हैं। बड़े तमाशेकी बात तो यह है कि सब ही अपने अपने मतको उसी सर्वशक्तिमान प्रबन्धकर्ताका

प्रचार किया हुआ बतलाते हैं। किन्तु ऐसा अंधेर तो मामूली राजाओंके राज्यमें भी नहीं होता। प्रत्येक राजाके राज्यमें जिस प्रकारका कानून चालू होता है उसके विषय यदि कोई मनुष्य नियम चलाना चाहे तो वह राजविद्रोही समझा जाता है और दण्ड पाता है, परन्तु सर्वशक्तिमान् परमेश्वरके राज्यमें दिनदहाड़े सैकड़ों ही मतोंके प्रचारक अपने अपने धर्मोंका उपदेश करते हैं, अपने अपने सिद्धान्तोंको उसी एक परमेश्वरकी आज्ञा बताकर उसके ही अनुसार चलनेकी घोषणा करते हैं, और यह सब कुछ होते हुए भी उस परमेश्वर या संसारके प्रवन्धकर्ताकी तरफसे कुछ भी रोक-टोक, इस विषयमें नहीं होती। ऐसे भारी अंधेरकी अवस्थामें तो कदाचित् भी वह नहीं माना जा सकता कि कोई महाशक्तिसंपन्न प्रवन्धकर्ता इस संसारका प्रवन्ध कर रहा है; वल्कि ऐसी दशामें तो यही माननेके लिए विवश होना पड़ता है कि वस्तुस्वभावपर ही संसारका सारा ढांचा बंध रहा है और उसीके अनुसार जगतका यह सब प्रवन्ध चला रहा है। यही वजह है कि यदि कोई मनुष्य वस्तुस्वभावको उलट्टा पुलट्टा समझकर गलती करता है या दूसरोंको वहकाकर गलतीमें डालता है तो संसारकी ये सब वस्तुएं उसको मना करने अथवा रोकने नहीं जाती और न अपने अपने स्वभावके अनुसार अपना फल देनेसे ही कभी चूकती हैं। जैसे आगमें चाहे तो कोई नादान बच्चा अपने आप हाथ डाल देवे और चाहे किसी बुद्धिमान-पुरुषका हाथ भूलसे पक जावे, परन्तु वह आग उस बच्चेकी नादानीका और बुद्धिमानके अनजानपनेका कुछ भी खयाल नहीं करेगी, वल्कि अपने स्वभावके अनुसार उन दोनोंके हाथोंको जलानेका कार्य अवश्य कर डालेगी। मनुष्यके शरीरमें सैकड़ों बीमारिया ऐसी हैं तो हैं जो उसके बिना जाने बूके दोषोंका ही फल होती हैं, परन्तु प्रकृति या वस्तुस्वभाव उसे यह नहीं बताता कि तेरे अशुभ दोषके कारण तुम्हको यह बीमारी हुई है। इसी तरह हमारे आत्मीय दोषोंका फल भी हमको वस्तुस्वभावके अनुसार ही मिलता है और वस्तुस्वभाव हमको यह नहीं बतलाता है कि हमको हमारे किस रहस्यका कौन फल मिला, परन्तु फल प्रत्येक कृत्यका मिलता अवश्य है।

उपसंहार—

इस प्रकार वस्तुस्वभावके सिद्धान्तानुसार तो यह बात ठीक बैठ जाती है कि सुख दुःख भ्रगतते समय क्यों हमको हमारे उन कृत्योंकी खबर नहीं होती, जिनके फलस्वरूप हमको वह सुख दुःख भ्रगतता पड़ता है। परन्तु किसी प्रवन्धकर्ताको माननेकी हालतमें यह बात कभी ठीक नहीं बैठती, वल्कि उलट्टा बड़ा भारी अन्धेर ही दृष्टिगोचर होने लगता है। यदि हम यह मानते हैं कि जो बच्चा किसी चोर, डाकू 'वेष्ट्या' आदि पापियोंके घर पैदा किया गया है वह अपने भले बुरे कृत्योंके फलस्वरूप ही ऐसे स्थानमें पैदा किया गया है तो प्रवन्धकर्ता परमेश्वर माननेकी अवस्थामें यह बात भी ठीक नहीं बैठती, क्योंकि शराबी यदि शराब पीकर और पगल बनकर फिर भी शराबकी दुकानपर जाता है और पहलेसे भी ज्यादा तेज शराब मांगता है। वस्तुस्वभावके अनुसार तो वह बात ठीक बैठ जाती है कि

शरावने उसके दिमागको ऐसा खराब कर दिया है, जिससे अब उसको पहलेसे भी ज्यादा तेज शराव पीनेकी इच्छा उत्पन्न हो गयी है। जगतके प्रबन्धकर्ताके द्वारा ही फल मिलनेकी अवस्थामें तो शराव पीनेका यही दण्ड मिलना चाहिये था कि वह किसी ऐसी जगह पटक दिया जाय जहासे वह शरावकी दुकान तक ही न पहुंच सके और ऐसा दुःख पावे कि फिर कभी शरावका नाम तक भी नहीं लेवे इसी तरह व्यभिचार तथा चोरी आदिकी भी ऐसी ही सजा मिलनी चाहिये थी, जिससे वह कदापि व्यभिचार तथा चोरी न करने पाता। जो जीव चोरों तथा चैन्याओंके यहा पैदा किये जाते हैं उनको ऐसी जगह पैदा करना तो चोरी और व्यभिचारकी शिक्षा दिलानेकी ही कोशिश करना है। संसारके प्रबन्धकर्ताके वावत तो ऐसा कभी भी उगल नहीं किया जा सकता कि उसीने ऐसा प्रबन्ध किया हो अर्थात्, वही पापियों और अपराधियोंको चोरों तथा व्यभिचारियोंके घर पैदा करके चोरी और व्यभिचारकी शिक्षा दिलाना चाहता हो। ऐसी बातें देखकर तो लाचार यही मानना पडता है कि संसारका कोई भी बुद्धिमान प्रबन्धकर्ता नहीं है—वल्कि वस्तुत्वभावके द्वारा और उसीके अनुसार ही जगतका यह सब प्रबन्ध चल रहा है, अतः किसी प्रबन्धकर्ताकी खुशामद करके या भेंट चढ़ाकर उसको राखी कर लेनेके भरोसे न रहकर हमको स्वयं अपने आचरणोंको सुधारनेकी ही और दृष्टि रखनी चाहिये और अद्वान बांधे रखना चाहिये कि जगत अनादि निचन है और उसका कोई एक बुद्धिमान प्रबन्धकर्ता नहीं है।



मानवजीवनमें जैनाचारकी उपयोगिता

श्री पं० जगन्मोहनलाल जैन सिद्धन्तशास्त्री

प्रकृत विषयको जाननेके पूर्व यह अत्यन्त आवश्यक है कि हम मानव समाजको पूर्वापर स्थितिको जान लें; तथा आचारकी आवश्यकता मनुष्यको कब उत्पन्न हुई ? और जैन मान्यताके अनुसार उसका मूलधार क्या है ? इसकी भी विवेचना करें ।

जैन मान्यता यह है कि यह जगत् अनादि कालसे है और अनन्तकाल तक रहे गा । परिवर्तन-शील होते हुए भी न इसका कोई एक नियन्ता है और न विनाशकर्त्ता है । सर्व स्थिति-प्रलय यह वस्तुमात्र का स्वभाव है । एक परमाणु भी इस नियमका अपवाद रूप नहीं है । प्रति समय जगत् तथा उसके प्रत्येक अंशका परिवर्तन अनिवार्य है । कोई शक्ति या कोई व्यक्ति इस स्वाभाविक प्रवृत्तिको रोक नहीं सकता ।

जगतकी स्थितिके साथ मानव समाजकी स्थिति है । अन्य जीवधारियोंकी अपेक्षा मनुष्य बुद्धि-वैभवशाली होनेसे श्रेष्ठ प्राणी माना गया है । माना भी जाना चाहिये, क्यों कि ज्ञान (चैतन्य) ही तो जीवका मूल स्वभाव है, वही उसका धन है । जो प्राणी अधिक से अधिक ज्ञान रखता है उसे श्रेष्ठ कहलानेका अधिकार है । मानव समाजको हम आज बिस रूपमें देख रहे हैं वह सदासे ऐसा था यह बात नहीं है । कभी उन्नतिका और कभी अवनतिका समय आता रहता है इसे जैन शास्त्रोंमें क्रमशः 'उत्सर्पिणी' काल और 'अवसर्पिणी' काल कहा है । काल क्रमसे जब उन्नति चरम सीमापर पहुँच जाती है तब अवनतिका काल प्रारम्भ हो जाता है, और जब अवनति चरम सीमापर पहुँच जाती है तब उन्नतिका काल प्रारम्भ हो जाता है । हिंडोलेको पालकोको तरह उत्सर्पिणीसे अवसर्पिणी और अवसर्पिणी से उत्सर्पिणी कालका परिवर्तन सदासे, होता आया है और सदा होता जायगा ।

प्रत्येक काल दो भागमें विभाजित है चाहे वह उन्नति काल हो या अवनति काल, एक भाग "भोग भूमि" कहलाता है, और दूसरा भाग "कर्मभूमि" । वर्तमान काल जिसे आजका सठार उन्नतिका काल कहता है जैन मान्यताके अनुसार "अवसर्पिणी काल" है । अवसर्पिणी कालका प्रारम्भ का हिस्सा 'भोगभूमि' था और वर्तमानका कालांश 'कर्मभूमि' का है । इस कालके प्रारम्भमें मानव समाजकी क्या स्थिति थी ! और उसका विकास कैसे हुआ इन प्रश्नोंपर प्रकाश डालना आवश्यक है ।

प्राचीन-युग—

इस युगका प्रारम्भ भोगभूमिसे है। उस समय न केवल मानव जीवनकी किन्तु सभी प्राणियोंकी स्थिति भोग प्रधान थी। पूर्वोपार्जित कर्मफल स्वरूप प्रकृति द्वारा दत्त पदार्थोंका भोग ही उनके लिए पर्याप्त था, उन्हें कार्य करनेकी आवश्यकता नहीं प्रतीत होती थी। इस दृष्टिसे ससार उस समय बहुत सुखी था।

उस समय मनुष्य समाज आबके रूप में नहीं था। न कोई राजा था, न कोई प्रजा। न कोई धनवान् था, न निर्धन, न कोई विद्वान् था, न कोई मूर्ख। न कोई बलवान् था, न निर्बल। न कोई सुन्दर था, न असुन्दर। विषमता न थी। सभी सन्तोषी, समझदार, सुन्दर, स्वस्थ और स्वतंत्र थे। कोई किसीकी स्वतन्त्रता में बाधा देनेकी बात सोचता भी न था।

बहान कल्ल थे, न कारखाने, न फैक्ट्रिया। एक देशसे दूसरे प्रदेशके लिए मालका आना जाना, आदि भी नहीं होता था। न उनकी कोई सभा थी, न कोई सभ। किसी भी प्रकारके आदीलन किये जानेका बहान प्रसङ्ग ही नहीं था।

बहान साम्यवाद था, न कोई अन्यवाद, सब समान विचार, समान आचार तथा समान व्यवहारके ब्याप्त थे। साम्य था, पर 'साम्य-वाद' न था, 'वाद' की आवश्यकता उन्हें कभी नहीं हुई। वे धार्मिक या साम्प्रदायिक विचारके व्यक्ति न थे, और न अधार्मिक थे। उनका जो कुछ वर्तन (जीवन प्रवाह) था न वह त्याग और प्रत रूप था, और न पाप प्रवृत्ति रूप था। वे न मोक्षसाधन करते थे, और न नरक जाने योग्य कर्मसञ्चय करते थे।

प्रकृतिके स्थान धनप्रदेश, नदी-नद, पुलिन-तट, आदि ही उनके विहारस्थल थे। प्रकृतिका पर्यवेक्षण करना, उसकी ही चर्चा करना, उनका एकमात्र दैनिक कृत्य था। कहीं भी नरम घास घेसकर प्रकृतिकी गोदमें सो जाते थे। वस्त्राकार वृक्ष-पत्रों व छालोंसे शरीरको ढक लेते थे। विशेष आवश्यकतासे कभी वृक्षके सुन्दर श्रवणसे घरसा बना लेते और उतनेमें ही परम सन्तोष धारण कर आनन्दित रहते थे।

इस प्रकारकी सुन्दर व्यवस्था किसी एक देशमें ही न थी बल्कि समस्त मानव समुदायकी थी। उस समय सब एकदेश था, विदेश कहीं न था। प्राकृतिक लक्ष्मणोंसेही देश विभाजन था पर मनुष्यके अनधिकृत अधिकार स्थापनके द्वारा कहीं भी देश विभाजन न था।

सन्तान क्रम—

परिवर्तन या परिवर्धनकी पद्धति भी बहान विचित्र थी। माता-पिता अपने जीवनमें एकबार ही सन्तानको जन्म देते थे। उनके जीवनके अन्तिम समय में ही सन्तान होती थी, और वह सन्तान अकेली नहीं 'नरनारी' के युगल रूपमें होती थी। वे आचकलकी पद्धतिके समान भाई बहिन नहीं माने जाते थे। उस समय भाई-बहिन-माता-पिता-सामा मानवा-साला-बहिनोई-फूफा-फुआ, आदि कोई रिश्ता नहीं होता था।

रिश्ता था तो केवल एक, नर-और नारीका, और वह भी बन्धुबात। संतान उत्पन्न होते ही माता पिता स्वर्गस्थ हो जाते और वह बालक-बालिका या युगल विना माताके स्तन-पानके केवल अपने हाथ या पैरका अगूठा चूसे चूसे ही बाल्यकाल समाप्त कर युवावस्था सम्पन्न हो जाते थे। न उसे पालक ही बहतर होती न और कोई उसे पालने की चिन्ता करता था। युवा होनेपर दोनों पति पत्नीके रूपमें रहने लगते थे। तब वैवाहिक पद्धति नहीं थी। इस तरह उस युगमें न सामाजिक जीवन था और न सामाजिक समस्याएं ही थीं। सब कुछ पूर्वक जीवन यापन करते थे। इसीसे इस युगकी भोग भूमि कहते थे।

भोग-भूमिसे कर्म-भूमि—

कालकी गति विचित्र है। उसका चक्र सदा घूमता रहता है। वह कितोको भी स्थिर नहीं रहने देता। उक्त भोग भूमिका क्रम भी धीरे धीरे बदलने लगा। मनुष्यकी इच्छाएं बढ़ने लगीं। उसमें सञ्चयशीलताके भाव आने लगे। प्रकृति भी अपनी अवस्थ अनुपम विभूतिमें न्यूनता करने लगी। मनुष्यकी उदारताके साथ ही साथ प्रकृतिकी उदारता भी बटने लगी। अब वृद्धोंसे उतने पदार्थ नहीं मिल पाते थे जो मनुष्यकी सञ्चयशीलताकी वृत्तिका निर्वाह करते हुए भी जन साधारणकी आवश्यकता की भी पूर्ति कर सकें। फलतः परस्परमें झगड़े होने लगे। तब क्रमशः चौदह 'कुलकर्' या 'मनु' पैदा हुए। समय समयपर उत्पन्न हुई समस्याओंका निराकरण करके ये महापुरुष जनताका मार्गप्रदर्शन करते थे अतः कुलकर् कह जाते हैं।

जब वृद्धोंकी लेकर झगड़ा होने लगा तो पांचवे कुलकर्ने वृद्धोंकी सीमा निर्धारित कर दी। अब सीमापर भी झगड़ा होने लगा तो छठे कुलकर्ने सीमाके स्थानपर चिन्ह बनाना प्रारम्भ किया। तब तक पशुओंसे काम लेना कोई नहीं जानता था और न उसकी आवश्यकता ही प्रतीत होती थी। किन्तु अब आवश्यक होनेपर सातवे कुलकर्ने घोड़े वगैरहपर चढ़ना सिखाया। पहले माता-पिता सन्तानको बन्ध देकर मर जाते थे किन्तु अब ऐसा होना बन्द हो गया तो आगेके कुलकर्ने जनताकी बच्चोंके लालन पालन आदिकी शिक्षा दी।

पहले इधर उधर जानेका काम न होनेसे कोई नदी पार करना नहीं जानता था। अतः बारहवें कुलकर्ने पुल, नाव, आदिके द्वारा नदी पार करना सिखाया। पहले कोई अपराध ही नहीं करता था, अतः दण्डनायक और दण्डव्यवस्थाकी भी आवश्यकता नहीं थी। किन्तु अब मनुष्योंमें सञ्चय वृत्ति और लालचने अपना स्थान जमा लिया और उनकी आवश्यकता पूर्तिमें बाधा पड़ने लगी तो मनुष्योंमें अपराध करनेकी प्रवृत्ति भी शुरू हो गयी। अतः दण्डनायक और दण्डव्यवस्थाकी आवश्यकता हुई। पहले केवल 'हा' कह देनेसे ही अपराधी लज्जित हो जाता था। अब उससे काम नहीं चला तो 'हा' ! अब ऐसा काम मत करना' इतना दण्ड रखा गया। किन्तु अब उससे भी काम नहीं चला तो उसमें 'घिक्कार' शब्द और जोड़ा गया।

श्री ऋषभदेव—

चौदहवें कुलकरका नाम नाभिराय था। इनके समयमें उत्पन्न होने वाले बच्चोंका नाभिनल अत्यन्त लम्बा होने लगा तो उन्होंने इसको काटना कतलाया। इसी लिए इनका नाम नाभि पड़ा। नाभिरायके घरमें श्री ऋषभदेवका जन्म हुआ। यही ऋषभ देव इस युगमें जैनधर्मके आद्य प्रवर्तक हुए। इनके समयमें ही ग्राम, नगर, आदिकी सुव्यवस्था हुई। इन्होंने ही लौकिक शास्त्र और लोकव्यवहारकी शिक्षा दी, और इन्होंने ही उस धर्मकी शिक्षा लोगोंको दी जिसका मूल अहिंसा है।

भगवान् ऋषभदेवके समयमें प्रजाके सामने जीवनकी समस्या विकट हो गयी थी। क्योंकि जिन वृद्धोंसे लोग अपना निर्वाह करते थे वे लुप्त हो चुके थे। और जो नयी वनस्तिया पृथ्वीपर उगी थी उनका उपयोग करना नहीं जानते थे। तब उन्होंने उन्हें स्वयं उगे हुए इष्ट-दण्डोंसे रस निकालकर खाना सिखाया। तथा प्रजाको कृषि, अग्नि, मपी, शिल्प, वाणिज्य और विद्या इन षट्कर्मोंसे आजीविका करने की शिक्षा दी। तथा सामाजिक व्यवस्थाको चलानेके लिए उन्होंने तीन वर्ग स्थापित किये। प्रजा पालन व स्वदेश रक्षा करनेवाला एक वर्ग, कृषि, आदि उद्योग चन्धे करनेवाला दूसरा वर्ग, तथा सेवा कार्य करने-वाला तीसरा वर्ग। और उनके नाम क्रमशः क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र रखे।

जैनाचार—

प्रजा सुख और शान्तिसे रहे इसके लिए उन्होंने अहिंसा धर्मका उपदेश दिया। उन्होंने बताया कि दूसरोंकी सुखी देखकर सुखी होना और दुःखी देखकर दुखी होना ही पारस्परिक प्रेमका एकमात्र साधन है। प्रत्येक मनुष्यका यह कर्तव्य है कि वह किसी भी मनुष्य, पशु या पक्षी यद्यपि तब तक कि छोटेसे छोटे बन्दू, कीट, पतंग, आदिको भी न सतावे। प्रत्येक जीव सुख चाहता है। और उसका उपाय यही है कि वह स्वयं अपने प्रयत्नसे दूसरोंकी दुखी न करे। यदि प्रत्येक जन जो स्वयं सुखी होना चाहता है दूसरोंकी दुखी न करे, यदि प्रत्येक जन जो स्वयं सुखी होना चाहता है दूसरोंकी भी सुखी बनानेका प्रयत्न करे तो सब ही सम्पूर्ण जनता सुखी हो जाय। अतः पारस्परिक अहिंसक व्यवहार ही सुखका एकमात्र साधन है। उसको स्थायी बनाये रखनेके लिए उसके चार उपसाधन हैं। पहला यह कि किसीको धोखा न दिया जाय, जिससे जो कहा हो उसे पूरा किया जाय। ऐसे वचन न बोले जाय जिससे दूसरोंकी मार्मिक पीड़ा पहुँचे। दूसरा यह कि प्रत्येक मनुष्य अपने परिश्रमसे उपार्जन किये हुए पर ही अपना अधिकार माने। दूसरोंके परिश्रम पर निर्वाह करनेवाला प्रजाके लिए घातक होता है। यद्यपि व्यवसायी व्यक्ति भी समाजके लिए उपयोगी हैं किन्तु उत्पादक और परिश्रमशील प्रजाका साथ हटप लेनेवाले व्यवसायी नहीं हैं, घातक जन्तु हैं। ऐसे व्यवसायियोंका शोष प्रजाकी सुख शान्तिके लिए वाञ्छनीय नहीं है। अतः न्याय विरुद्ध द्रव्यका ग्रहण करना अशान्ति, दुःख और कलहका बीज है। तीसरा यह कि जो-पुरुषको भोगोंमें आसक्त नहीं होना चाहिये।

भोगोंमें आसक्त व्यक्ति जनसमुदायके लिए एक भयकर जन्तु है। वह न केवल अपने स्वास्थ्यकी ही हानि करता है बल्कि भावी सन्तानको भी निर्बल बनाता है। तथा इस तरह समाजमें दुराचार और दुर्बलताको फैलानेका पाप करता है। अतः प्रत्येक जीको अपने पतिके साथ और प्रत्येक पुरुषको अपनी ही पत्नीके साथ समयमित जीवन विताना चाहिये।

चौथा यह कि सचय वृत्तिको नियमित करना चाहिये; क्योंकि आवश्यकतासे अधिक संग्रह करनेसे मनुष्यकी तृप्णा ही बढ़ती है तथा समाजमें असंतोष फैलता है। यदि वस्तुओंका अनुचित रीतिसे संग्रह न किया जाय तो प्राणियोंको जीवन निर्वाहके साधनोंकी कमी नहीं पड़ सकती। अतः जो अति संग्रह करता है वह जनता को जानबूझकर कष्ट देता है। इस तरह अहिंसाको व्यावहारिक रूप देनेके लिए सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और परिग्रह-गरिमाका पालन करना आवश्यक है। उसके बिना अहिंसाका ढोंग रचना व्यर्थ है तथा अहिंसाको जीवनमें उतारे बिना सुख शान्तिकी चाह करना व्यर्थ है। भगवान् ऋषभदेवने प्रत्येक प्राणीका यही आचार धर्म बतलाया था जो आज जैनाचार कहा जाता है।

जैनाचार का मूलाधार—

जैनाचार का मूलाधार अहिंसा है। सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह अहिंसा के ही—विभिन्न रूप हैं। यथार्थ बात न कहनेसे, दूसरे व्यक्तिको भ्रम्या-परिज्ञान होने से हानि की संभावना है तथा अपने चित्तमें भी क्लृप्तता उत्पन्न हो जाती है। अतः असद्वचन हिंसाका उत्पादक होनेसे हिंसा ही है। इसी तरह पर धनका अपहरण अपने व परके चित्तमें क्लृप्तता उत्पन्न करनेके कारण हिंसा है। यदि वह मालिककी राजीसे ले लिया जाता है तो उसमें हिंसा नहीं है। परजी-गमन भी तीव्र रागका कारण होनेसे हिंसा है। क्यों कि रागादि परिणाम हिंसा स्वरूप हैं। इसी तरह परिग्रहका अनि सचय दूसरे मनुष्योंको गरीब बनाता है। उनकी रोटी छीनकर उन्हें दुखी करता है इसलिए वह भी हिंसा ही है। सारांश यह है—जिन कामोंसे दूसरोंको संश्लेश होता है और अपने गुणोंकी हानि होती है वे सम्पूर्ण कार्य हिंसा हैं।

हिंसाका रूप और उसका त्याग—

हिंसा दो प्रकारकी है—एव रक्षणात्मक और दूसरी आक्रमणात्मक। जो हिंसा आत्मरक्षाके लिए अनिवार्य हो वह रक्षणात्मक है। उदाहरणके लिए कोई रहस्य व्यापार, उद्योग और कृषि, आदि आजीविकाके साधनोंके बिना नहीं रह सकता है। भले ही वह हिंसक व्यापारोंको छोड़ दे तब भी व्यापारमें परीक्ष हिंसा अवश्य होती है। रहस्य इस आरम्भ-जनित हिंसाका त्याग नहीं कर सकता फिर भी वह आक्रमणात्मक हिंसाके द्वारा किसीका धन अनीति पूर्वक नहीं छीनता। किसीको सताता नहीं और न किसीके गुणोंका घात करता है।

दूसरी युद्ध जनित हिंसा है, जो अपनी, अपने कुटुम्बकी, अपने धर्म तथा देशकी रक्षाके लिए करनी पड़ती है। कोई भी जैनाचारका पालक प्रत्यक्ष या परोक्षरूपसे हिंसा करना नहीं चाहता। वह किसीको मारनेके इरादेसे नहीं मारता, फिर भी वह अन्यायका प्रतीकार तो करता है। उक्त स्थितिमें यदि युद्ध अनिवार्य हो जाता है तो वह उससे विमुख नहीं होता। क्योंकि गृहस्थ होनेके नाते उसपर अनेक उत्तरदायित्व हैं।

धर्मके नाम पर हिंसा—

भारतवर्षमें धर्मके नाम पर देवी देवताओंके सामने बलिदानके रूपमें हिंसा होती है। अनेक मनगढन्त वाक्य रचकर इस हिंसाकी पुष्टि की जाती है और उसे धर्म कहा जाता है। जैनाचारमें यह हिंसा सब हिंसाओंसे अधिक निच है। क्योंकि इस हिंसाके द्वारा केवल प्राणीका घात ही नहीं होता। बल्कि धर्मके नामपर जनताको पयःपृष्ट किया जाता है। अतः यह हिंसा सर्व प्रथम त्याज्य है।

जैनाचारके दो रूप—

जैनाचारके दो रूप हैं—एक गृहस्थाचार और दूसरा साधुका आचार। हिंसा, झूठ, चोरी, मैथुन और परिग्रह ये सब पापोंके मूल हैं। जो इनसे पूरे तरहसे बचे हुए हैं, वे मुनि या साधु कहलाते हैं। विपत्तियोंका पहाड़ दूर पड़नेपर भी वे हिंसा या कोई अन्य पाप नहीं करते। वे परिपूर्ण ब्रह्मचारी तथा लिलमात्र भी परिग्रह अपने पास नहीं रखते। वे सदा इस बातका ध्यान रखते हैं कि हमारे किसी कार्यसे छोटे से छोटे कीट, पतङ्गको भी कष्ट न पहुँचे। वे जीव मात्रपर सम भाव रखते हैं। उनकी दृष्टिमें सभी जीवधारी समान हैं। वे सबका कल्याण चाहते हैं। उनका सारा समय ज्ञान, ध्यान और तपमें ही बीतता है। वे कभी भी अपने अपराधोंकी उपेक्षा नहीं करते। यदि उनसे कोई अपराध बन पड़ता है, तो उसका वे प्रायश्चित्त लेते हैं। जन कल्याणकी भावनासे वे सदा देश देशान्तरोंमें विचरते रहते हैं और गृहस्थोंको सुमार्ग बताते हैं। इस प्रकार लौकिक और पारलौकिक हित-साधनमें जैन मुनिओंका बड़ा हाथ है।

गृहस्थाचार—

पहले बताया जा चुका है कि जैन गृहस्थ आक्रमणात्मक हिंसा नहीं करता किन्तु वह रक्षात्मक हिंसाका त्याग नहीं करता। अतः वह अहिंसा-अणुव्रतका पालक है। शेष व्रतोंका भी वह एक देशसे ही पालन करता है। क्योंकि सम्पूर्ण रूपसे पालन करना गृहस्थावस्थामें संभव नहीं है। वह हित और मित वचन बोलता है। अनैतिक दृग्दर्शन पराये धनको गृहस्थ नहीं करता। अपनी विवाहिता पत्नी तक ही अपनी भोग-लालसा सीमित रखता है तथा उतने ही धनका संचय रखता है जितना उसे अपने कौटुम्बिक-निर्वाहके लिए आवश्यक होता है। ये पांच गृहस्थके अणु-व्रत हैं। इन पांच अणुव्रतोंको पूर्ण करनेकी दृष्टिसे गृहस्थके सात व्रत और भी हैं।

तीन गुणव्रत—

गृहस्थ अपने व्यावसायिक क्षेत्रकी मर्यादा निश्चित कर लेता है। इसे 'दिग्ग्त' कहते हैं। यह मर्यादा जीवन भरके लिए होती है। उसके भीतर भी कुछ समयके लिए जो उस मर्यादाको सीमित किया जाता है यह दूसरा 'देशव्रत' कहलाता है तथा इस नियमित क्षेत्रके भीतर भी वह व्यर्थके काम नहीं करता यह तीसरा 'अनर्थ दण्डव्रत' कहलाता है। इन तीन व्रतोंके पालनेसे गृहस्थकी लोभ वृत्ति घटती है। उसका जीवन नियमित और संयमित बनता है। इसीसे इन व्रतोंको गुणव्रत कहते हैं। क्योंकि उनके पालनेसे गृहस्थमें गुणोंकी वृद्धि होती है।

शिक्षाव्रत—

प्रत्येक गृहस्थका अन्तिम लक्ष्य स्व-पर-कल्याण है। इसी उद्देश्यसे वह प्रतिदिन तीनों सध्याओंको कुछ समयके लिए एकान्तमें जाकर अपने स्वरूपका विचार करता है। आत्मा क्या है, मैं कौन हूँ, मेरा क्या धर्म है, इत्यादि बातोंको वह विचारता है। इसे 'सामायिक' कहते हैं।

सप्ताहमें केवल एक बार नियमित दिनपर वह उपवास करता है और भोजनका त्याग करके सग्यूर्ण व्यषसागोंसे छुड़ी लेकर एकान्त स्थानमें धर्माराधना करता है। इससे उसे बड़ा लाभ होता है, इसे 'प्रौषघोपवास' कहते हैं।

तीसरा शिक्षाव्रत 'भोगोपभोग-परिमाण' है, इसके अनुसार गृहस्थ अपने समस्त भोगोंको प्रतिदिन काम करता जाता है। किसी भी वस्तुका आवश्यकतासे अधिक संग्रह नहीं करता।

चौथा शिक्षाव्रत दान है। इस शिक्षाव्रतके दो अंग हैं—दूसरेके हितके लिए धनका त्याग तथा सेवा। दोनोंमें ही स्वार्थ त्यागकर उदारतासे वर्तनेकी शिक्षा मिलती है। इसका दूसरा नाम 'धैर्यावृत्त्य' भी है।

इस तरह जैन गृहस्थको अल्पसंग्रही, मितव्ययी और निलोभी बनानेका विशेष ध्यान रखा गया है। क्योंकि उसके लिए परिग्रह त्याग, अनर्थ दण्ड त्याग, भोगोपभोग परिमाण तथा दान इस तरह चार व्रत रखे गये हैं। इतने नियमोंके रहते हुए भी धनिककी दृष्टि इतनी बलवती है कि गृहस्थ परिग्रहका संक्षय कर ही लेता है। इसीसे संचित धनको घटानेके लिये दान नामका शिक्षाव्रत कहा गया है। जो संचित धनको दूसरेके हितके लिये त्याग देता है उसकी भावना कम ऊँची नहीं होती। ऐसी उदार वृत्ति वाले व्यक्ति ही दीन-दुखी प्राणियोंकी सेवाके लिए एक दिन अपना सब कुछ त्याग देते हैं। इस तरह मानव जीवनमें सदाचारका बहुत महत्त्व है और बैनाचार मनुष्यकी पाशविक वृत्तियोंका नियमन करके मनुष्यको उदार और लोकसेवक बनाता है।

चार भावनाएं—

उक्त नियमोंके सिवाय जैनाचारमें कुछ ऐसी भावनाओंका समावेश किया गया है जिनका परिपालन मनुष्यको बहुत उन्नत बनाता है। उन भावनाओंमें चार मुख्य हैं। पहली 'सर्व-सत्त्व-समभाव'। इसका तात्पर्य यह है कि मनुष्य प्राणिमात्रको अपने बराबर समझे। जिन कामोंके करनेसे उसे स्वयं दुःख होता हो उनका प्रयोग दूसरे प्राणियों पर न करे। अपने ही समान दूसरोंको भी ऊंचा उठानेका प्रयत्न करे। उसका यह विश्वास होना चाहिये कि प्रत्येक जीव अनन्त गुणोंका भंडार है। वह परमात्मा बन सकता है फिर हीनता कैसी? इस भावनाके अनुसार यहल्यको प्रत्येक प्राणिसे मित्रकी तरह व्यवहार करना आवश्यक है।

दूसरी है 'प्रमोद भावना', इसका तह तात्पर्य है कि यहल्य गुणोंका आदर करता है। उसे देखकर उसका हृदय विकसित हो उठता है। जो गुणी जनोंका आदर करता है वह गुणोंके विस्तार करनेमें सहायक होता है। इसलिये गुणवान्का आदर करना चाहिये।

तीसरी भावना है दया, किसी भी प्राणीको दुःखी और पीड़ित देखकर दयाका भाव अवश्य पैदा होना चाहिये। क्योंकि दयालुताके बिना मनुष्यमें स्वार्थ त्यागकी भावना नहीं आ पाती। और स्वार्थ-त्यागके बिना दूसरेके दुःखोंको दूर नहीं किया जा सकता है। जो व्यक्ति दूसरोंको दुःखी बनाता है, संसार उसका स्वयं मित्र बन जाता है। अतः दुःखी जनोंका दुःख मिटानेकी भी भावना आवश्यक है।

संसारमें एक चीथे प्रकारके भी प्राणी होते हैं जिन्हें दुर्जन कहते हैं। दुर्जन अकारण ही विरोध कर बैठते हैं और हितकी बात कहने पर भी सम्मार्गकी ओर नहीं लगते बल्कि उल्टे असन्मार्गकी ओर ही जाते हैं। सद् यहल्य ऐसे व्यक्तियोंसे भी वृथा या द्वेष नहीं करता। जहाँ तक उसका प्रयत्न चलता है, वह उनको सुधारनेकी ही चेष्टा करता है और अपने प्रयत्नमें असफल होनेपर भी खेद खिन्न नहीं होता। वह सदा इस बातका प्रयत्न करता है कि विचित्र मार्ग पर चलनेवालोंके प्रति भी मेरे मनमें रोष उत्पन्न न हो। उसकी यह भी भावना रहती है कि संसारसे वैर और विरोधको जितना भी मिटाया जा सके मिटा दिया जाय।

जैनाचारका प्रधान लक्ष्य—

इस तरह प्राणिमात्रमें दया, क्षमा, पवित्रता, सरलता, नम्रता, उदारता, सहिष्णुता, परदुःख कातरता, सेवा परायणता, आदि सद्गुणोंको उत्पन्न करना जैनाचारका प्रधान लक्ष्य है। मानव चरित्रमें जितनी उज्ज्वलता तथा पवित्रता आवश्यक है, जैनाचारमें उसको लानेका ही प्रयत्न किया गया है। जैनाचारके उपर्युक्त सज्जित परिचयसे सहज ही यह समझमें आ सकता है कि मानव जीवनमें जैनाचारका

कितना महत्वपूर्ण स्थान है। एक प्राथमिक जैन ग्रहस्थ शराब, मांस, लुआ, चीरी, वेइया, परखी, आदि पापोंका त्यागी होता है। ये ऐसे पाप हैं जिनसे समाज और देश रसातलको जा सकता है। सचमुचमें वह एक स्वर्णयुग था जब जैनाचारका यथार्थ पालन करनेवाले सन्त भारतमें रहते थे। उस समय प्रजामें सुख, शान्ति और सन्तोष था। कलह, ईर्ष्या और दंभका नाम भी नहीं था। यदि आज भी विश्वके नागरिक जैनाचारको अपने जीवनमें उतार सके तो संसार सुख और शान्तिका आगार बन सकता है और इस संघर्ष युगका अन्त हो सकता है।



अनन्तकी मान्यता

राय बहादुर प्रा ए. चक्रवर्ती एम. ए

आधुनिक दार्शनिकोंकी आपत्ति—

दार्शनिक विद्वानोंने अपने दार्शनिक निर्णयोंको समझानेके लिए अनन्तके विषयमें गणितके शब्दोंका उपयोग किया है। परमेनडीझ और जीनूसे लेकर काण्ट तथा बर्गसन तकके दार्शनिकोंने समझा है कि अनन्त शब्दमें आत्म-विरोध भरा हुआ है। इस कल्पनाके आधारपर उन्होंने सिद्ध किया है कि आकाश तथा काल स्व-विरोधी हैं। दर्शन-शास्त्रके विद्यार्थी काण्टकी उन विपक्ष बातों (Antinomies) से सुपरिचित हैं जिन्हें उसने स्व-विरोधी बताया है। उनकी आपत्तिका मुख्य आधार यह है कि आकाशमें प्रदेश नहीं हो सकते और कालमें क्षण (Moments) नहीं हो सकते। यदि कालमें क्षण पाये जावें तो थोड़ेसे मर्यादित कालमें अगणित क्षणोंकी संख्या होगी और तब यही बात स्व-विरोधी बन उठेगी। सर्वत्र ऐसा समझकर दार्शनिकोंने आकाश और कालको अ-व्यर्थ मानकर परित्याग कर दिया और इस प्रकार अपनी केवल आदर्शवादी (Idealistic Systems) विचार-प्रणालीका निर्माण किया है।

अनन्त का विरोध—

काण्ट (Kant) इस आधिमैतिक निर्णयपर पहुँचे हैं कि भौतिक-वस्तु-संयुक्त बहिर्जगतमें जो आकाश है वह अव्यर्थ और अवास्तविक है। इस निर्णय का आधार यही विचार है कि अनन्त विषयक गणित शास्त्रका विचार स्व-विरोधको प्रकट करता है, इसलिए वह असम्भव है। कुछ वर्ष हुए बी. रसल (B. Russel) तथा व्हाइटहेड (White head) सद्य गणितज्ञोंने स्पष्टरूपसे बतलाया है कि विभाजनके सम्बन्धमें ऐसी कल्पना अनुचित और असिद्ध है। उन्होंने अधिक स्पष्ट किया है कि अनन्तकी कल्पना या उसका भाव स्व-विरोधी नहीं है और यह मान्यता सान्त और अनन्त सख्याओंके अमके कारण स्व-विरोधी प्रतीत होती है। गणनाके द्वारा प्राप्त सान्त सख्यामें वे बातें हैं जो अनन्त सख्यामें नहीं पायी जातीं। सान्त सख्यामें दूसरी सान्त सख्याका योग करनेपर अथवा इसमें से दूसरी सान्त सख्याके घटाने पर हानि वृद्धि पायी जाती है। इस प्रकार १-२-३-४, आदि सख्या माला बताती है कि

‘आगे-आगेके अंक एकके जोड़नेसे बढ़ते जाते हैं। अतः यह निष्कर्ष निकाला जा सकता है कि इस मालाकी ‘एक-सौ-एक’ संख्या भी सौमें एक जोड़नेसे ही प्राप्त हो सकेगी।

उसका परिहार—

अनन्त संख्यामें यह वैशिष्ट्य नहीं पाया जाता। उदाहरणार्थ—१, २, ३, ४, आदि संख्याओंकी एक माला लिखिये और ठीक उसके नीचे २, ४, ६, ८, आदि क्या क्रम लिखिये। इनमें सान्त अंकोंकी प्रथम माला अंत रहित है, कारण, उसको बिना मर्यादाके गणना कर सकते हैं। इसे ही पारभाषिक—शब्दमें ‘अनन्त माला’ कहे गे। इसमें पाये जाने वाले अंक अनन्त हों गे। इसी प्रकार २, ४, ६, ८, आदि अंक वाली दूसरी माला भी अंत रहित है और उसे भी अनन्त-अंक-युक्त अनन्त माला कहें गे। प्रथम मालाके प्रत्येक अंकके अनुरूप दूसरी मालामें अंकावली है इस तरह दोनों मालाएं तुल्य हैं, क्योंकि दोनों अगणित अंकावलि युक्त हैं। किन्तु द्वितीय मालामें सम संख्या वाले अंक हैं, विषम संख्याओंका अभाव है। प्रथम मालामें सम और विषम सभी अंक हैं। इसप्रकार एक दृष्टिसे कह सकते हैं कि द्वितीय माला प्रथम मालाका एक अंग है, कारण, वह सब विषम संख्याओंसे शून्य है। यद्यपि, ऊपर देख चुके हैं कि गणितकी दृष्टिसे दोनों मालाएं सदृश हैं क्योंकि दोनों अनन्त हैं—अन्त रहित हैं। तथापि एक पहिली-सी सम्मूल आ लखी होती है जो ऊपरसे देखने में जटिल ज्ञात होती है कि यदि दोनों मालाएं सान्त हैं तब तो दूसरी मालामें पहिली मालाकी अपेक्षा अल्पतर अंक होना चाहिये कारण उसमें प्रथम मालाके कुछ अंक नहीं हैं। यह निर्याय अनन्त संख्याओंके सम्बन्धमें नहीं लग सकता क्योंकि प्रथम मालाके प्रत्येक अंकके स्थानमें द्वितीय मालामें अन्य अंकावली है। यह उभय-गत समानता सर्वत्र पायी जायगी। और चूंकि दोनों मालाएं अनन्त हैं इसलिए उनकी सदृशता एकताको प्रकट करेगी। इससे स्पष्ट मालूम होता है कि वन और ऋषः सदृश गणितकी प्रक्रिया अनन्त अंकोंके सम्बन्धमें अर्थहीन है। अनन्त संख्यामें अन्य संख्याओंके जोड़नेपर वृद्धि नहीं होती तथा अनन्त संख्यामें से कुछ संख्याओं को घटानेपर उसमें हानि भी नहीं होगी। वह अनन्त ही रहेगी।

अनन्त माला (Series) का शाब्दिक अर्थ अंत-हीन माला है अर्थात् ऐसी संख्याएँ जिनका कोई अंत न हो। कालकी अवधि इसी प्रकार ‘अनन्त-माला’ रूप है। अनंत मालाका नियमके अनुसार अंत नहीं होगा, यह प्रचलित मान्यता आधुनिक गणित-सिद्धान्तोंके अनुसार कुछ संशोधन योग्य है, उदाहरणार्थ—१-२-३-४, आदि अंकोंकी माला अनन्त माला रूप है क्योंकि कितनी ही गणना करते जाइये, उसके अंतिम अंकको प्राप्त नहीं कर सकते। प्रचलित मान्यताके अनुसार भी यह माला अंत रहित अर्थात् अनन्त है। किंतु उसका आरम्भ ‘१’ अंकसे होता है जो कि मालाका प्रथम अंक

(पद) है। यहा हमारे पास आरंभ युक्त अनन्त माला है, उसका अंत नहीं है। साधारण मान्यता भी इस बातको बिना कठिनताके स्वीकार करेगी। गणितकी दृष्टिसे इसके विपरीत 'क्रमवाली अनन्त मालाको भी निकाल सकते हैं। जैसे कि '१' अंक लिखिये और उसकी बाईं ओर $\frac{1}{2}, \frac{1}{3}, \frac{1}{4}, \dots$ आदि भिन्न युक्त अंकोंको लिखते जाइये। इस भिन्न-युक्त अंकवाली मालाका आरंभ यद्यपि '१' अंक है, तथापि यह हीयमान भिन्न-युक्त अनन्त माला है। वह भिन्न अंक प्राप्त नहीं किया जा सकता, जिसे अंतिम कहा जा सके। क्योंकि सदा उस मनोवृत्त अंतिम भिन्नसे भी अल्पतर अर्थात् आगेकी संख्याकी कल्पना कर सकते हैं। यह अनंत माला जिसका आरंभ '१' से होता है तथा जो पीछेकी ओर बढ़ती है, अनंत माला कही जा सकती है जिसका आदि तो नहीं है परन्तु उसका अंत या पर्यवसान '१' अंकमे होता है।

काष्ठ तथा अन्य दार्शनिकोंने समझा था कि आदि-हीन किन्तु अंत-युक्त अनंत माला स्व-विरोधी है। परन्तु गणित शास्त्रीकी दृष्टिसे '१' से आरंभ होनेवाली माला जो अनंत-पर्यंत चली जाती है, तथा वह भिन्न-माला (Series of Fractions) जिसका आरंभ '१' है और जो पीछे अनंत तक पहुँचती है; इनमे कोई अंतर नहीं है। इस प्रकार एक ऐसी अनंत संख्या प्राप्त की जाती है जिसका आदि तो है लेकिन अंत नहीं है। तथा दूसरी ऐसी अनंत संख्या प्राप्त होती है जिसका अंत तो है लेकिन आदि नहीं है। गणितकी दृष्टिसे दोनों सम्भव हैं, इसलिए वे स्व-विरोधी और अपरमार्थ शब्दके द्वारा नहीं कही जा सकतीं। यदि आगे वर्धमान-पद युक्त प्रथम माला ब्यर्थ है तो उत्तरोत्तर हीयमान-भिन्नरूपवाली द्वितीय माला भी ब्यर्थ है।

जैन मान्यता—

गणितकी इन मान्यताओंका जैन-दर्शनसे बहुत बड़ा सम्बन्ध है। जैन-दर्शन स्वष्टतया यथार्थ-वादी है, अतः वह आकाश और काल-युक्त विस्वमें वस्तुओंको वास्तविक मानता है। जैनदार्शनिकों ने कालको क्षणोंकी राशि रूप कहा है जिन्हे कालपरमाणु कहते हैं। कालकी परिभाषामें कहा गया है कि वह काल-परमाणुओंकी राशि मालारूप वर्धमान पक्ष स्वरूप है, ऊर्ध्व प्रचय रूप है अर्थात् एक-एक परमाणु रूप पक्ष जो उत्तरोत्तर क्षण युक्त या काल परमाणु विशिष्ट है। इस काल संख्याके अनुरूप ही गणितकी धारा है। गणितकी उस धारामें आकाशके प्रदेश हैं। आकाश स्वयं भिन्न भिन्न दिशाओंमें अश-मालाका पुष्प है जो लम्बाई-मोटाई-चौड़ाईके रूपमें विविध विस्तार-युक्त है। आकाश और काल इन दोनोंमें अश विभाग बताया है और आधुनिक गणितज्ञ भी आकाश और कालके इस स्व-विरोधका निराकरण करते हैं। यहा गणित सम्बन्धी धाराका विचार दार्शनिकोंकी सहायता करता है।

अनन्त विभाजन (भूमिति) —

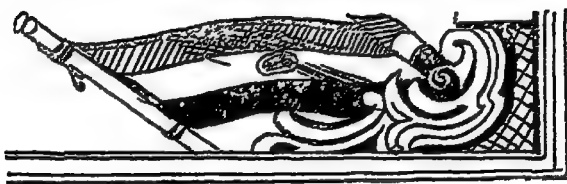
रेखागणितकी एक रेखाको लीजिये। उसे दो, दो बार विभाजित करते बाइये और अनन्त बार प्रत्येकके भाग कीजिये। प्रत्येक विभागका विभागी-करण कभी समाप्त न हो गा। इस धाराके विभागीकरणकी अनन्तताकी सम्भावना पहले असम्भव और स्व-विरोधी मानी जाती थी। परन्तु आधुनिक गणितज्ञोंने इसके प्रतिकूल सम्भावना और अविरोध सिद्ध कर दिया है। असम्भवता इस कल्पना पर निर्भर थी कि एक सान्त धारामें सान्त या सीमित ही अंश होंगे। परन्तु स्थिति यह नहीं है। यह ऊपर बताया जा चुका है कि ससीम रेखामें सीमित अंश होते हैं। यहाँ आप अनन्त अंश मालाकी व्यवस्थाका क्रम रेखागणितकी रेखा के अंशों-कोशोंमें पाते हैं जो सादि और सान्त हैं। यदि ससीम रेखामें जिसका काल मर्यादित है उसमें मर्यादातीत अर्थात् अनन्त अंश हैं तथा वह अनन्त सख्या वाले क्षण विशिष्ट हैं तब यह दार्शनिक-आलोचना कि काल और आकाशमें स्वयं विरोध है, युक्तियुक्त न होगी। अतएव दार्शनिकोंको इस परिणाम पर नहीं पहुँचना चाहिये कि आकाश और काल असत्य तथा असम्भव हैं।

अनादि-अनन्त की सिद्धि—

इस तरह हम जैनदर्शनके अनुसार ऐसे व्यक्तिको पाते हैं जिसका न तो आदि है और न अन्त, यद्यपि उसमें परिणामन होता रहता है। यह भी सम्भव है कि ससारमें जीव सदा पर्यटन करता रहे। इसतरह एक आत्माकी अपेक्षा ससारका आदि नहीं है। उसी प्रकार अनन्त माला भी अनादि होगी। जब आत्मा कर्मके बंधनोंको तोड़कर स्व-स्वरूपको प्राप्त करता है—मुक्त होता है, तब जीवन और मरण रूप ससार परिभ्रमणकी गति रुक जाती है। इस प्रकार इस विषयमें आदि विहीन संसारका अन्त हो जायगा। यद्यपि व्यक्तिगत रूपसे आत्माएं ससार चक्रसे छूटकर मुक्ति पा जाती हैं, तथापि संसारमें विद्यमान अनन्त जीवोंकी अपेक्षा ससारकी शृंखला अविच्छिन्न रूपसे चली जाती है। संसारमें विद्यमान अनन्त जीवोंकी अपेक्षा ससारकी शृंखला अविच्छिन्न रूपसे चली जायगी। ससार अनन्त जीवोंका पुंज है, उसमें से कितनेही जीव चाहे वे अनन्त ही क्यों न हों, मुक्त हो जाय, तब भी वह पुंज या अनन्त राशि किसी प्रकार कम नहीं होगी। जिन आत्माओंने निर्वाण प्राप्त किया है वे अनन्त होंगी, फिर भी ससारमें विद्यमान जीव राशिकी सख्या पर उनका कोई प्रभाव नहीं पड़ेगा। यथार्थमें यह बहुत मनोरंजक बात है कि भौतिक विज्ञानके जैन आचार्योंने आकाश, काल और अनन्त प्रत्येकके विरुद्ध उठायी गयीं अनेक शंकाओंके उत्तरमें गणितकी एक पद्धतिको समुन्नत किया था, आधुनिक गणितके सिद्धान्त जिसका समर्थन करते हैं और जिसका प्रचार रसल और हाइट हेड जैसे महान् गणितज्ञोंने किया है।

उपसंहार—

सबका निष्कर्ष यह है कि अनन्त-माला या अनन्त-प्रचय त्व-विरोधी नहीं है। यह तब तब समय सहज ही हृदयग्राही हो जाती है, जब वह स्वरूप रत्न। चाय कि साधनरूप वस्तु अंकोंका सम्बन्ध अनन्त अंकोंसे नहीं हो सकता है। एक अनन्त समुदाय कितनी ही बड़ी संख्याके घटाने या जोड़नेसे न तां क्षीयमान होगा और न वर्धमान होगा। अनन्त माला यदि हो किंतु वस्तु न हो अथवा वह अनादि अनन्त ही हो गणितके ये निश्चय भौतिक विज्ञानके जैन-आचार्योंने अपने दार्शनिक सिद्धान्तोंके विरुद्ध विवेचनमें भी प्रयुक्त किये थे।



अहिंसा की पूर्व-परम्परा

स्व० आचार्य श्री धर्मानन्द कौशाम्बी

प्राचीन कालसे ही राज-संस्था हिंसाकी भित्तिपर आधारित होती आयी है। एक प्रकारकी राज्य व्यवस्था मिटाकर उसकी जगह दूसरे प्रकारकी स्थापित करनेमें रक्तपात होना अपरिहार्य है, ऐसा अब भी बहुतोंको लगता है। राजाओंसे ही देवताओंकी कल्पना निकली हो गी। राजा लोग यदि अधिक प्रिय हों, तो फिर देवता भी वैसे ही क्यों न हों ? इसीसे वैदिक कालीन भारतके समान ही मिस्र, सीरिया, ग्रीस, आदि देशोंमें भी यज्ञ बागकी प्रथा लोक प्रिय हुई। भारतमें वैदिक संस्कृति प्रथमतः सिन्धु नदीके प्रदेशमें फैली और बादमें पंजाबके मार्गसे होती हुई धीरे धीरे वह पूर्वकी ओर फैलती गयी।

आदि अहिंसा संस्थापक—

अहिंसात्मक संस्कृतिकी स्थापना करनेका प्रथमतः श्रेय जैन-तीर्थङ्करों को देना चाहिये। आदिनाथसे महावीर स्वामी तक जो चौबीस तीर्थङ्कर प्रसिद्ध हैं, वे सब अहिंसा-धर्मके पुरस्कर्ता थे, ऐसा सभी जैन मानते हैं। अपनी संस्कृति वैदिक संस्कृतिसे भी प्राचीनतर है, ऐसा जैन पण्डित प्रतिपादन करते हैं। स्थानांग सूत्र में लिखा है—

“भरहेरवयसु णं वासेसु पुरिमपच्छिमयज्जा

माज्झिमया वाचीसं अरहता चासज्जामं धम्मं पणणवेति ।

तं जह्वा-सव्वातो पाणातिचायाओ वेरमणं, एषं दाणाओ वेरमणं,

सव्वातो अदिअदाणाओ वेरमणं स्वशाओ वदिअणाओ वेरमणं ।”

अर्थात्—भरत और ऐरावत इस प्रदेशमें पहले और-अन्तिम छोड़ कर बाईस तीर्थङ्कर चातुर्धाम धर्म उपदेश देते हैं। वह इस प्रकार है ‘समस्त प्राणघात से विरति, उसी प्रकार असत्यसे विरति, सर्व अदत्तादान (चोरी) से विरति, सर्व बहिर्वा उदान (परिग्रह) से विरति ।’

इस उद्धरणमें भरत और ऐरावत इन दो प्रदेशोंके नाम आते हैं। वैदिक साहित्यकी दृष्टिसे भरत आजकलका पंजाब उठरता है। ऐरावत कौन प्रदेश है, समझमें नहीं आता। वह पंजाबके पूर्वकी ओर होगा। इन दोनों प्रदेशोंमें प्राचीन तीर्थङ्कर चातुर्धाम (चार सयम) धर्मका प्रचार करते थे। पाश्चात्य पण्डितों के मतानुसार भी चातुर्धाम धर्मका स्थापक पार्श्वनाथ तेईस्वामि तीर्थङ्कर ही था। अतः सबसे पहिले अहिंसा धर्मकी स्थापना और प्रचार करनेका श्रेय-तीर्थङ्करोंको मिलता है, क्योंकि पार्श्वनाथका काल बुद्ध-पूर्व २०० वर्ष है।

इस समय पूर्व प्रदेशमें बहुतसे महाजन सत्ताक राज्य अस्तित्वमें थे । उनमें मगधके उत्तरकी और बलीका राज्य महा प्रचल था । इस राज्यमें जैनधर्मका प्रचार बहुत था । इसका कारण यह जान पड़ता है कि वहाके मुख्य वासी कृषक थे और यज्ञ-यागोंमें कृषि-उपयोगी जानवरोंकी बलि उन्हे पसन्द न थी । दूसरे जो मल्ल, शाक्य, आदि गणतन्त्र थे, उनमें भी यज्ञ यागको कोई स्थान नहीं था, ऐसा जान पड़ता है । मगध और कौशलके राजा लोग और उनके रक्षित ब्राह्मण जागीरदार लोग बीच बीचमें याग किया करते थे, परन्तु वह जनताको प्रिय न था, क्योंकि ऐसे यज्ञोंमें खेतीके जानवर (गाय, बैल, वगैरह) लोगों से जबरदस्ती लिये जाते थे । इस प्रकार पूर्वकी ओरसे सभी राष्ट्रोंसे अहिंसा धर्मको आपसे आप जनताका पृष्ठ पोषण मिलता था ।

एक उपेक्षा—

जैन साधु प्राणियोंपर दया करनेका उपदेश देते थे, तो भी मनुष्य जातिमें होने वाली लडाइयोंके सम्बन्धमें उदासीन रहते थे । जो-कथा, भक्त-कथा, देश-कथा, राज-कथा ऐसी कथाएँ वे गर्व मानते, अत्यन्त दृढ़म जन्तुओंकी रक्षाके निमित्त वे बड़ी चिन्ता करते । जन्तुओंकी रक्षा करते करते एक दूसरा बड़ा दोष (!) जैन साधुओंमें घुस गया वह यह कि जीवन निर्वाहके लिए वे भिक्षाटनके सिवा और कोई भी शारीरिक कर्म नहीं करते । भिक्षाटन भी नियमित जगह पर ही करते । तपस्वा प्रधान नियमोंके कारण जैनधर्म हिन्दुस्तानके बाहर न जा सका और इसीसे जैनधर्मको आजका संकुचित स्वरूप प्राप्त हुआ । ऐसा होने पर भी सर्वप्रथम अहिंसा धर्मका आविष्कार जैन धर्मने ही किया और हिन्दुस्तानके पूर्व प्रदेशकी सामान्य जनताकी मनोभूमिमें भूत-दयाका बीजारोपण किया । अतः अहिंसात्मक सत्याग्रहका आद्य जनकत्व पार्श्वनाथको ही देना पड़ता है ।

पार्श्वनाथके बाद तीसरी सदीमें अहिंसाका बड़ा पुरस्कर्ता बुद्ध हुआ । यह त्यागके पहले बृद्ध, वृग्ण और मृत मनुष्योंको देखकर गौतमको वैराग्य हुआ और इस सम्बन्धमें बहुत सी रसमरी कथाएँ बौद्ध ग्रन्थोंमें मिलती हैं । परन्तु त्रिपिटक ग्रन्थके प्राचीन विभागमें इस बातका कोई आचार नहीं । बरा, व्याधि और मरण इस विषयमें गौतमके मनमें बार बार विचार अवश्य आता होगा, ऐसा अगुत्तर-निकायके एक सुत्तसे जान पड़ता है । परन्तु उसे सबसे भयंकर यदि कोई बात लगी तो यह कि—

‘फन्दमानं पज विस्सा मच्छे अणोदके यथा ।

अंज भज्जेहि चारुद्धे दिस्सामं भयमाचिस्सि ॥’

अर्थात्—सूख चले हुए पानीमें जैसे मछलियां तड़फड़ाती हैं उसी प्रकार परस्पर विरोध करके तड़फड़ाने वाली इस मनुष्य जातिकी देखकर मेरे मनमें भयका संचार हुआ ।

इससे गौतमको मनुष्योंकी पारस्परिक हिंसा वृत्तिसे कितनी घृणा थी, यह स्पष्ट होता है। इस कारण यह त्याग करके उसने मनुष्य जातिके कल्याणका नया मार्ग खोज निकाला। जंगलमें रहकर पानी की दूँदमें रहनेवाले जन्तुपर भी दया दिखाना, पर इधर मनुष्य मनुष्यके बीचमें जब घोर संग्राम मचा हुआ हो तो भी उससे उदासीन रहना, इसप्रकारका अहिंसा धर्म बुद्धको पसन्द न था। मानवताको प्राधान्य देनेके कारण बौद्ध धर्मका जैनधर्मसे अधिक फैलाव हुआ। परन्तु भिद्वादन करना, जमीन खोदने, वगैरहके कामको निषिद्ध समझना और राज्य सत्ताके विषयमें उदासीन रहना, आदि कुछ दोष (?) बौद्धधर्ममें भी रह गये। राजाको कैसे वर्तना चाहिये, इस सम्बन्धमें कुछ सूत्र त्रिपिटकमें हैं। पर राजा यदि दुष्ट हुआ तो प्रजाको क्या करना चाहिये, इस विषयमें कोई विधान नहीं मिलता। बच्चियोंके गण-सत्ताक राज्यकी अभिवृद्धिके लिए बुद्धके शात नियम बना देनेका उल्लेख महापरिनिब्बान-सुत्तके आरम्भमें ही मिलता है। पर प्लेटोके रिपब्लिक जैसे गण-सत्ताक राज्यकी स्थापना और विकास कैसे किया जाता है और उसमें बहुजन समाजका हित कैसे साधा जा सकता है, इसका विचार बौद्ध ग्रन्थोंमें विस्तार पूर्वक नहीं मिलता।

ईसाई अहिंसा तथा समाजवाद—

बुद्धके पश्चात् छठी सदीमें प्रख्यात अहिंसावादी ईसा हुआ। परमेश्वरका सौम्य रूप बताकर उसने मानवजातिमें अहिंसाके प्रचारका यत्न किया। जैन और बौद्ध भिक्षुओंको जमीन खोदने जैसे कामोंकी मनाही है, वैसी ईसाई साधुओंको नहीं है, परन्तु उन्हें शरीर निर्वाहके लिए शारीरिक परिश्रम करना ही चाहिये, ऐसा कोई नियम भी नहीं है। दूसरा यह कि राजकीय सत्तामें सुधार करनेका भी उन्होंने यत्न नहीं किया। सीजरको कर देना चाहिये या नहीं, यह प्रश्न पूछे जानेपर ईसाने उत्तर दिया—‘‘जो बलु सीजरको हो सो सीजरको दो, और जो बलु प्रभुकी हो सो प्रभुको दो’। इसका परिणाम यह हुआ कि ईसाई साधु राज्यसत्ताजुवतीं बन गये और कुछ दिनके बाद पोपने भी राज्य सत्ता लूट ली। किन्तु राज्य संस्थाकी अहिंसात्मक बनानेका प्रयत्न ईसाके अनुयाइयोंने कभी नहीं किया।

व्यापार-युगका पश्चिममें उदय होते ही अमी जनोंकी तो जैसे मृत्यु आ गयी। उनके दुःखोंका परिमार्जन करनेका जिन सत्पुरुषोंने प्रयत्न किया, वे समाजवादी कहलाये। उनमें और बौद्ध भिक्षुओं, ईसाई पादरियोंमें कोई विशेष अन्तर नहीं रह गया तथा बौद्ध भिक्षु तथा ईसाई पादरी जहाँ मठ बांध कर रहा करते थे और शान्ति मार्गका उपदेश श्रावकोंको देते थे, वहाँ शारीरिक परिश्रम नहीं करते थे। इतना ही नहीं, बादमें ये भिक्षु और पादरी राजाओंसे इनाम, जागीरे पाकर जमींदार बन गये। इस कारण साधारण जनता तिरस्कार करने लगी।

रावर्ट ओवेन प्रभृति सोशलिस्टोंका वर्तव्य इनके खिलाफ था। गरीबोंके दुःख दूर करनेके लिए उन्होंने यह मार्ग स्वीकार किया। अमरीकामें बड़ा जमीन बहुत थी, उन्होंने जाम्पर एक बड़ी बस्ती

वर्ण-अभिनन्दन ग्रन्थ

स्थापित की। उस वस्तीमें सभीके लिए शारीरिक परिश्रम करना अनिवार्य कर दिया गया। इस प्रकार सम्पत्तिका उत्पादन होने पर प्रत्येकको आवश्यकतानुसार सम्पत्ति विभाजन किया गया और बची हुई सम्पत्ति सार्वजनिक कोषमें रखी गयी। परन्तु उनकी इस वस्तीकी आयु पाच-दस वर्षके आगे न बढ़ी। बाहरके लोग इन बस्तियोंमें आकर खलल डालते, सदस्योंमें घर्ष प्रभावना और दूसरी भ्रान्त धारणाओंको प्रश्रय और उत्तेजना दिलाते, और इस कारण उनमें आपसी फूट पड़ कर अव्यवस्था मच गयी।

कार्ल मार्क्स-युग—

शान्तिवादी दयालु गृहस्थोका यह समाजवाद कार्ल मार्क्सको पसन्द न था। ऐसे लोगोंको मार्क्स नन्दनवनीय (Utopian) सोशलिस्ट कहा करता था। फिर भी मार्क्सका समाजवाद इन्ही नन्दनवनीय समाजवादियोंसे उदय हुआ, यह न भूलना चाहिये। मार्क्सके मतानुसार युद्ध बन्द करनेका उपाय था दुनिया भरके श्रमीजनोंको गठितकर पूंजीपतियों तथा जमींदारोंको नष्ट करना। उसका विचार था कि इस प्रकार सारी दुनिया के श्रमसंगठनसे युद्ध रुक जाये और मनुष्य मात्रमें भ्रातृ-भाव फैल जावेगा।

मजदूरोंका सबसे बड़ा शत्रु था राष्ट्रभिमानी (Nationalism)। उसे नष्ट करनेके लिए उसने 'Workers International' नामकी एक संस्था स्थापित की वह उसके रहते ही टूट गयी। इसके बाद दूसरी इण्टर नैशनल स्थापित हुई। वह महायुद्धके समयमें विलीन हो गयी। फिर रूसी राज्यक्रान्तिके बाद तीसरी इण्टर नैशनल भी बन गयी, पर इन यत्नोंसे भी शान्ति स्थापना न हुई।

इटलीके सैनिक श्रमिकोंने श्रीवीनीनियाको जो तहस नहस किया, स्पेनमें जर्मन और इटालियन श्रमिकों द्वारा जो अत्याचार किये गये और जापानी श्रमिकों द्वारा चीनमें सहशर्मियोंका जो कत्लेआम किया गया, वह सब इसीका साक्ष्य है कि 'वर्करस् इन्टरनैशनल' भी एक नन्दनवनीय स्वप्न मात्र रहा।

मानव मात्रमें अहिंसा प्रस्थापित करनेके लिए सबको शारीरिक परिश्रम करना जरूरी है, और अहिंसाके आध्यात्मिक बलपर हिंसा-विरोध पर कटिबद्ध हो जाना चाहिये, यही दो सिद्धान्त टालस्टायने दुनियाके सामने रखे। परन्तु टालस्टायका उपदेश माननेको पश्चिमी देश तैयार नहीं हुए, और महायुद्ध होकर ही रहा।

महात्मा गांधीकी अहिंसा—

अहिंसाको व्यवहारिक रूप सर्वप्रथम महात्मा गांधीने ही दिया। पाश्चात्य सभ्यतासे चकाचौध होकर जो लोग बौद्ध और जैनधर्मके अहिंसा प्रचारको भारतके वर्तमान अधःपतनका कारण बताते हैं, उन्हें गांधीजीने अहिंसा प्रयोगसे खासा जवाब दिया। अहिंसा साधनाके बलपर कैसी तेजस्विनी हो सकती है, यह स्वयं-कृति द्वारा गांधीजीने बताया। फितनी ही बलशाली और शस्त्र सम्पन्न, कोई सत्ता क्यों न हो

पर सहिष्णु और अहिंसामय सत्याग्रहके आगे उसकी सत्ता हार जाती है, वह अभी अभी दुनिया फिरसे जानने, समझने और मनन करने लगी है ।

पार्श्व तीर्थङ्करने सूक्ष्म वस्तुओं पर भी दया दिखाना लोगोंको सिखाया । बुद्धने उस दयाका प्रभाव मनुष्य जातिकी ओर बताया । पर इन दो महा विभूतियोंने दयाके साथ शारीरिक परिश्रमको नहीं बाधा । ईसाने अपने शिष्योंको शारीरिक श्रमके लिए मना नहीं किया । पर इन तीनोंने अहिंसाको केवल सिद्धान्तरूपमें संसारके सामने रक्खा उसे व्यवहारिक रूप नहीं दिया । शासन व्यवस्थासे उसका सम्बन्ध पहले पहल टालस्टायने किया, किन्तु इस सिद्धान्तको भी व्यवहारमें लानेका सर्वप्रथम श्रेय महात्मा गांधीको ही है । उन्होंने सर्वप्रथम संसारको दिखाया कि राजनीतिक क्षेत्रमें भी—

नहिं चेरेन चेरानि सम्मन्ति च कदाचन ।

अवेरेन च सम्मन्त ध पसधमो सनन्तनो ॥

अर्थात्—चरसे चैर बुझता नहीं, वह मैत्रीसे ही बुझता है—यही सनातन धर्म है ।



जैनधर्ममें अहिंसा

श्री स्वामी सत्यभक्त न्यायतीर्थ, साहित्य रत्न

जो जन्म लेता है वह एक न एक दिन मरता अवश्य है। या तो एक प्राणी दूसरे प्राणीको मार डालता है अथवा प्रकृति ही उसका जीवन समाप्त कर देती है। इनमेंसे प्राणीको प्रकृतिकी अपेक्षा दूसरे प्राणीका डर ज्यादा है एक प्राणी दूसरे प्राणीके खूनका प्यास है। इसलिए नीतिवाक्य भी बन गया है—“जीवो जीवस्य जीवनम्”। अर्थात् एक जीव दूसरे जीवके जीवनका आचार है। मनुष्य सबमें श्रेष्ठ प्राणी है। बुद्धिमान होनेसे बलवान भी है। इसलिए वह उपयुक्त नीतिवाक्यका सबसे ज्यादा रूपवर्णन कर सका है। अपने स्वार्थके लिए वह ऐसी हिंसा भी करता है जो आवश्यक नहीं कही जा सकती परन्तु यह कार्य प्राणीसमान और मनुष्यसमानकी शान्तिमें बाधक है। इसे आत्मिक उन्नति भी रुक जाती है। इसलिए प्रत्येक धर्ममें थोड़ा-बहुत रूपमें हिंसाके त्यागका उपदेश दिया गया है और इसलिए ‘अहिंसा परमो धर्मः’ प्रत्येक धर्मका मूल मंत्र बन गया है।

अहिंसाकी सूक्ष्म व्याख्या—

तोफेन जैन धर्ममें इस मन्त्रकी जैसी सूक्ष्म व्याख्या की है वह बेजोड़ है। जैन धर्मकी अहिंसा, अहिंसाका चरम रूप है। जैनधर्मके अनुसार मनुष्य, पशु, पक्षी, कीड़े, मकोड़े, आदिके अतिरिक्त पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और वनस्पतिमें भी जीव हैं। मिट्टीके डेलेमें कीड़े, आदि जीव तो हैं ही, परन्तु मिट्टी का डेला स्वयं पृथ्वी-कायिक जीवोंके शरीरका पिंड है। इसी तरह जल बिन्दुमें यन्त्रोंके द्वारा दिलने वाले अनेक जीवोंके अतिरिक्त वह स्वयं जल-कायिक जीवोंके शरीरका पिंड है। यही बात अग्निकाय, आदिकें विषयमें भी समझनी चाहिये।

पारसी धर्म पर प्रभाव—

इस प्रकारका कुछ विवेचन पारसियोंकी धर्म पुस्तक ‘आवेस्ता’ में भी मिलता है। जैसे हमारे यहाँ प्रतिक्रमणका रिवाज है उसी तरह उनके यहाँ भी पश्चात्तापकी क्रिया करनेका रिवाज है। उस क्रियामें जो मंत्र बोले जाते हैं उनमेंसे कुछका भावार्थ इस तरह है—“घात उपघातके साथ जो मैंने दुर्व्यवहार (अपराध) किया हो उसका मैं पश्चात्ताप करता हूँ।” “जमीनके साथ जो मैंने अपराध किया हो उसका मैं पश्चात्ताप करता हूँ।” “पानी अथवा पानीके अन्य स्रोतोंके साथ जो मैंने अपराध किया हो उसका मैं पश्चात्ताप करता हूँ।”

करता हूँ।” “बुद्ध और वृक्षके अन्य भेदोंके साथ जो मैंने अपराध किया हो उसका मैं पश्चात्ताप करता हूँ।”
“महताप, आफताप, चलती अग्नि, आदिके साथ जो मैंने अपराध किया हो मैं उसका पश्चात्ताप करता हूँ।”

पारसियोंका विवेचन जैनधर्मके प्रतिक्रमण-पाठसे मिलता जुलता है जोकि पारसी धर्मके ऊपर जैनधर्मके प्रभावका सूचक है। मतलब यह है कि जैनधर्ममें अहिंसाका बड़ा सूक्ष्म विवेचन किया गया है। एक दिन या जब ससारने इस सूक्ष्म अहिंसाको आम्बुष और हर्षके साथ देखा था और अपन वा था।

क्या अहिंसा अव्यवहार्य है—

यहां पर प्रश्न होता है कि जब जैनधर्मकी अहिंसा इतनी सूक्ष्म है तो उसका पालन कदापि नहीं हो सकता। वह अव्यवहार्य है इसलिए उसका विवेचन व्यर्थ है। परन्तु जैनधर्मने हिंसा और अहिंसाका विवेचन इतने अच्छे रूपमें किया है कि वह जितना ही उत्कृष्ट है उतनाही व्यवहार्य भी है।

द्रव्यहिंसा और भावहिंसा—

जैनधर्मके अनुसार अपने द्वारा किसी प्राणीके मर जानेसे या दुखी हो जानेसे ही हिंसा नहीं होती। संसारमें सर्वत्र जीव पाये जाते हैं और वे अपने निमित्त से मरते भी रहते हैं। फिर भी जैनधर्म इस प्राणीघातको हिंसा नहीं कहता। वास्तवमें ‘हिंसा रूप परिणाम’ ही हिंसा है। द्रव्यहिंसाको तो सिर्फ इसलिए हिंसा कहा है कि उसका भावहिंसाके साथ सम्बन्ध है। फिर भी यह बात याद रखनी चाहिये कि द्रव्यहिंसाके होने पर भावहिंसा अनिवार्य नहीं है। अगर द्रव्यहिंसा और भाव हिंसाको इस प्रकार प्रलग्न न किया गया होता तो जैनधर्मके अनुसार कोई भी अहिंसक न बन सकता और निम्नलिखित शका खड़ी रहती—

जले जंतुः स्थले जंतुराकाशे जंतुरेव च।

जंतुमासाकुले लोके कथं मिश्रुरहिसकः॥

जलमें जंतु हैं, स्थलमें जंतु हैं और आकाशमें भी जंतु हैं। जब समस्त लोक जंतुओंसे भरा हुआ है तब कोई मिश्रु (मुनि) अहिंसक कैसे हो सकता है ? इस प्रश्नका उत्तर यों दिया गया है—

सूक्ष्मा न प्रतिपीड्यन्ते प्राणिनः स्थूलमूर्खयः।

ये शक्यास्ते विवर्ज्यन्ते का हिंसा संयतात्मनः॥

सूक्ष्म जीव (जो अदृश्य होते हैं तथा न तो किसीसे सकते हैं और न किसीकी रोकते हैं) तो पीड़ित नहीं किये जा सकते, और स्थूल जीवोंमें विनकी रक्षा की जा सकती है उनकी की जाती है, फिर मुनिको हिंसाका पाप कैसे लग सकता है ? इसीसे मालूम होता है कि जो मनुष्य

जीवोंकी हिंसा करनेके भाव नहीं रखता अथवा उनको बचानेके भाव रखता है उसके द्वारा जो द्रव्यहिंसा होती है उसका पाप उसे नहीं लगता है । इसलिए कहा है—

वियोजयति चासुभिर्न च वधेन संयुज्यते ।

अर्थात्—प्राणोंका वियोग कर देने पर भी हिंसाका पाप नहीं लगता । इस बातको शास्त्रकारोंने और भी अधिक स्पष्ट करके लिखा है—

उच्चाह्लदस्मि पादे हरिया समिदस्स णिगमट्ठाणे ।

आवादेज्ज कुलिंगो मरेज्ज तज्जोगमासेज्ज ॥

ण हि तस्स तरिणमित्तो बंधो सुहुमोवि देसिवो समये ।

अर्थात्—जो मनुष्य देस देखके रास्ता चल रहा है उसके पैर उठाने पर अगर कोई जीव पैर के नीचे आ जावे और कुचले जाकर मर जावे तो उस मनुष्यको उस जीव के मारनेका बोझ या भी पाप नहीं लगता ।

हिंसाका पाप तभी लगता है जब वह यत्नाचारसे काम न लेता हो—

मरदु व जियदु व जीवो अयदाचारस्स णिच्छिदाहिंसा ।

पयदस्स णत्थि बन्धो हिंसामेसेण समिदस्स ॥

अर्थात्—जीव चाहे विये चाहे मरे, परन्तु जो अत्याचारसे काम करेगा उसे अवश्यही हिंसाका पाप लगेगा । लेकिन जो मनुष्य यत्नाचारसे काम कर रहा है उसे प्राणिवध हो जानेपर भी हिंसाका पाप नहीं लगता ।

विश्वज्जीवचित्ते लोके क चरन् कोप्यमोक्षयत ।

आवैकसाधनौ बन्धमोक्षौ चेन्नामविष्यताम् ॥

—सागरधर्मावृत ।

अर्थात्—जब कि लोक, जीवोंसे सत्सात्व भरा है तब यदि बन्ध और मोक्ष भावोंके ऊपर ही निर्भर न होते तो कौन आदमी मोक्ष प्राप्त कर सकता ?

समाधि-मरण व्रत—

जब जैनधर्मकी अहिंसा भावोंके ऊपर निर्भर है तब उसे कोई भी समझदार अभ्यवहार्य कहनेका दुःसाहस नहीं कर सकता । जैनधर्मके समाधिमरण व्रतके ऊपर विचार करनेसे साफ मालूम होता है कि मरनेसे ही हिंसा नहीं होती । इस सल्लेखना व्रतके महत्व और स्वरूपको न समझकर किसी आदमीने एक पत्र में लिखा था कि जैनी लोग महिनों भूखों रह कर मरनेमें पुण्य समझते हैं । अगर इस भाईने सल्लेखना का रहस्य समझा होता तो कभी ऐसा न लिखता, और न सल्लेखनाको आत्महत्याका रूप ही देता । सल्लेखना निम्न अवस्थाओंमें की जाती है ।

उपसर्गे दुर्मिक्षे जरसि रुजायां च निःप्रतिकारे ।

धर्माय तदुच्चिमोचनमद्भुः सल्लेखनामार्याः ॥

(स्वामी समस्तभद्र) ।

अर्थात्—जब कोई उपसर्ग, दुर्मिक्ष, बुढ़ापा और रोग ऐसी हालतमें पहुँच जाय कि धर्मकी रक्षा करना मुश्किल हो तो धर्मके लिए शरीर छोड़ देना सल्लेखना या समाधि मरण है ।

समाधि ले लेने पर उपयुक्त आपत्तियोंको दूर करनेकी फिर चेष्टा नहीं की जाती, उपचार वगैरह बन्द करके वह अंतमें अवनशन करते करते प्राणत्याग करता है । सम्भव है कि उपचार करनेसे कुछ दिन और जी जाता । परन्तु जिस कार्यके लिए जीवन है, जब वही नष्ट हो जाता है तब जीवनका मूल्य ही क्या रहता है ? यह याद रखना चाहिये कि आत्माका साध्य शांति और सुख है । सुखका साधन है धर्म और धर्मका साधन है जीवन, जब जीवन धर्मका बाधक बन गया है तब जीवनको छोड़कर धर्मकी रक्षा करना ही उचित है । हर जगह साध्य और साधनमें विरोध होने पर साधनको छोड़ कर साध्यकी रक्षा करना चाहिये । समाधिमरणमें इस नीतिका पालन किया जाता है । इसी बातको अकलंकदेवने यों स्पष्ट किया है—

‘यथा वणिजः विविधपण्यदानादानसच्चयपरस्य गृहविनाशोऽनिष्टः, तद्विनाशकारणे चोपस्थिते यथाशक्ति परिहरति, दुष्परिहारे च पण्याविनाशो यथा भवति तथा यतते । एव गृहस्थोऽपि भ्रतशीलपुण्य-सच्चयप्रवर्तमानस्तदाश्रयस्य शरीरस्य न पातमभिवाञ्छति, तदुत्सवकारणे चोपस्थिते स्वगुणाविरोधेन परिह-रति, दुष्परिहारे च यथा स्वगुणविनाशो न भवति तथा प्रयतति । कथमात्मवधो भवेत्’ ।

—तत्त्वार्थराजवार्तिक ।

भावार्थ—कोई व्यापारी अपने घरका नाश नहीं चाहता । अगर घरमें आग लग जाती है तो उसके बुझानेकी चेष्टा करता है । परन्तु जब देखता है कि इसका बुझाना कठिन है तब वह घरकी पर्वाह न करके धनकी रक्षा करता है । इसी तरह कोई आदमी शरीरका नाश नहीं चाहता । परन्तु जब उसका नाश निश्चित हो जाता है तब वह उसे तो नष्ट होने देता है और धर्मकी रक्षा करता है । इसलिए यह आत्मवध नहीं कहा जा सकता ।

इस पर कहा जा सकता है कि सर्वज्ञके बिना यह कौन निश्चित कर सकता है कि यह मर ही जायगा, क्योंकि देखा गया है कि जिस रोगीकी अच्छे अच्छे चिकित्सकोंने आशा छोड़ दी वह भी जी गया है, इसलिए सशयारूपद मृत्युको सल्लेखनाके द्वारा निश्चित मृत्यु बना देना आत्मवध ही है । दूसरी बात यह है कि चिकित्सासे कुछ समय अधिक जीवनकी आशा है, जब कि सल्लेखनासे वह पहिले ही मर जायगा । अतः यह भी आत्मवध कहलाया और सल्लेखना करने वाले मनुष्य बातक कहलाये ।

निःसन्देह हम लोग सर्वज्ञ नहीं हैं परन्तु दुनियाके सारे काम सर्वज्ञके द्वारा नहीं कराये जा सकते। हम लोग तो भविष्यके एक क्षणकी भी बात निश्चित नहीं जान सकते, परन्तु काम तो ऐसे भी किये जाते हैं जिनका सम्बन्ध भविष्यके क्षणोंसे ही नहीं, युगोंसे होता है। मनुष्यके पास बितना ज्ञान और शक्ति है उसका उचित उपयोग करना चाहिये। सर्वज्ञता प्राप्त नहीं है और थोड़े ज्ञानका उपयोग नहीं किया जा सकता, ऐसी हालतमें मनुष्य विलकुल अकर्मण्य हो जायगा। इसलिए सफलत्व शक्तिका शुभ परिणामोंसे उपयोग करनेमें कोई पाप नहीं है। दूसरी बात यह है कि भौतिक जीवन सब कुछ नहीं है—भौतिक जीवनको सब कुछ समझनेवाले जीना ही नहीं जानते, वे जीते हुए भी मृतके समान हैं। ऐसे भी अनेक अवसर आते हैं जब मनुष्यको स्वेच्छासे जीवनका त्याग करना पड़ता है। युद्धमें आत्म-समर्पण कर देनेसे या भाग जानेसे जान बच सकनेपर भी सच्चे वीर वे दोनों काम न करके मर जाते हैं। वह चीज जिसके लिए वे जीवनका त्याग कर देते हैं, अवश्य ही जीवनकी अपेक्षा बहुमूल्य है। इसलिए उनका यह काम आत्महत्या नहीं कहलाता। बहुत दिन हुए किसी पत्रमें हमने एक कहानी पढ़ी थी, उसका शीर्षक था “पतिहत्यामें पातिव्रत्य”। उसका अंतिम कथानक यों था—युद्धक्षेत्रमें राजा बाबल पड़ा था, रानी पासमें बैठी थी। यवन सेना उन्हें कैद करनेके लिए आ रही थी। राजाने बड़े क्रोध स्वरमें रानीसे कहा ‘देवि ! तुम्हें पातिव्रत्यकी कठिन परीक्षा देनी पड़ेगी।’ रानीके स्वीकार करनेपर राजाने कहा कि, ‘मेरा जीवित शरीर यवनोंके हाथमें जावे इसके पहिले मेरे पैरोंमें कटारी मार दो’। रानी घबरायी, किन्तु जब शत्रु विलकुल पास आ गये, तब राजाने कहा ‘देवि ! परीक्षा दो। सच्ची पतिव्रता बनो।’ रानीने राजाके पैरोंमें कटारी मार दी और उसी कटारीसे अपने जीवनका भी अंत कर दिया। यह था ‘पतिहत्यामें पातिव्रत्य’ इससे मालूम होता है कि ऐसी भी चीजें हैं जिनके लिए जीवनका त्याग करना पड़ता है। आत्महत्या कायरता है परन्तु उपर्युक्त घटनाएँ वीरताके जाव्यल्पमान उदाहरण हैं। इन्हीं उदाहरणोंके भीतर समाधिमुखकी घटनाएँ भी शामिल हैं।

हा, दुनियामें प्रत्येक सिद्धान्त और प्रत्येक रिवाजका दुरुपयोग हो सकता है और होता भी है। बगालमें कुछ दिन पहिले ‘अंतक्रिया’ का बहुत दुरुपयोग होता था। अनेक लोग वृद्धाओंको गंगा किनारे ले जाते थे और उससे कहते थे—‘हरि’ बोलो अगर उसने ‘हरि’ बोल दिया तो उसे जीते ही गंगा में बहा देते थे। परन्तु वह हरि नहीं बोलती थी इससे उसे बार बार पानीमें डुबा डुबाकर निकालते थे और जब तक वह हरि न बोले तब तक उसे इसी प्रकार परेशान करते रहते थे जिससे घबराकर वह हरि बोल दिया करती थी और वे लोग उसे स्वर्ग पहुँचा देते थे। ‘अंतिमक्रिया’ का यह कैसा भयानक दुरुपयोग था। फिर भी दुरुपयोगके डरसे अज्ज्ञे कामका त्याग नहीं किया जाता, किन्तु यथासाध्य दुरुपयोगको रोकनेके लिए कुछ नियम बनाये जाते हैं। अपने और परके प्राणत्यागके विषयमें निम्न लिखित नियम उपयोगी हैं—

(१) रोग अथवा और कोई आपत्ति अवाप्त हो ।

(२) सवने रोगीके जीवनकी आशा छोड़ दी हो ।

(३) प्राणी स्वयं प्राणत्याग करनेको तयार हो ।

(यदि प्राणीकी इच्छा जाननेका कोई मार्ग न हो तो इस क्रिया करने वालेको शुद्ध हृदय से विचारना चाहिये कि ऐसी परिस्थितिमें यह प्राणी क्या चाहता है ।)

(४) जीवनकी अपेक्षा उसका त्याग ही उसके लिए भयंकर (धर्मादिकी रक्षाका कारण) सिद्ध होता हो ।

इसके अतिरिक्त और भी बहुतसे कारण हो सकते हैं जैसे परिचर्या न हो सकना, आदि; परन्तु उपयुक्त कारण तो अवश्य होने ही चाहिये । इस कार्य में एक बात सबसे अधिक आवश्यक है । वह है परिणामों की निर्मलता, निःस्वार्थता, आदि । जिस जीवको प्राणत्याग करना है उसीकी भलायी का ही लक्ष्य होना चाहिये । इससे पाठक समझे होंगे कि प्राणत्याग करने और करानेसे ही हिंसा नहीं होती—हिंसा होती है तब, जब हमारे भाव दुःख देनेके होते हैं । मतलब यह कि कोरी द्रव्यहिंसा हिंसा नहीं कहला सकती । साथमें इतना और समझ लेना चाहिये कि कोरा प्राणवियोग हिंसा तो क्या, द्रव्यहिंसा भी नहीं कहला सकता । प्राणवियोग स्वतः द्रव्यहिंसा नहीं है परन्तु यह दुःखरूप द्रव्यहिंसाका कारण होता है इसलिए द्रव्यहिंसा कहलाता है । अकलंकदेवकी निम्नलिखित पक्तियोंसे भी यह बात स्पष्ट होती है—

“स्यान्मतं प्राणोऽन्य आत्मा अतः प्राणवियोगे न आत्मनः किञ्चिद् भवतीत्यधर्माभावः स्यात् इति । तत्र, किं कारणं ? तद् दुःखोत्पादकत्वात्, प्राण व्यपरोपणे हि सति तत्संबन्धिनो जीवस्य दुःखमुत्पद्यते इत्यधर्मसिद्धिः ।” (तत्त्वार्थराजनार्तिक)

इसमें बतलाया है कि ‘आत्मा तो प्राणोंसे पृथक् है इसलिए प्राणोंके वियोग करने पर भी आत्माका कुछ (विगाह) न होनेसे अधर्म न होगा, यदि ऐसा कहा जाय तो यह ठीक नहीं है, क्योंकि प्राणवियोग होने पर दुःख होता है इसलिए अधर्म सिद्ध हुआ ।’

इससे मालूम हुआ कि द्रव्यहिंसा तो दुःखरूप है । प्राणवियोग दुःखका एक बड़ा साधन है इसलिए वह द्रव्यहिंसा कहलाया । यह द्रव्यहिंसा भी भावहिंसाके बिना हिंसा नहीं कहला सकती । जो लोग बालरूप देखकर ही हिंसा अहिंसाकी कल्पना कर लेते हैं वे भ्रूते हैं । इस विषय में आचार्य अमृतचंद्रकी कुछ कारिकाएँ उल्लेखनीय हैं—

अविघ्नायापि हि हिंसाफल भाजन भवत्येकः ।

कृत्वाऽव्यपरो हिंसाहिंसाफलभाजनं न स्यात् ॥

एकस्यात्पा हिंसा ददाति काले फलमनल्पम् ।
 अन्यस्य महाहिंसा स्वल्पफला भवति परिपाके ॥
 कस्यापि दिशति हिंसाफल मेकमेव फलकाले ।
 अन्यस्य सैव हिंसा दिशत्यहिंसाफल विपुलम् ॥
 हिंसाफलमपरस्य तु ददात्यहिंसा तु परिणामे ।
 इतरस्य पुनर्हिंसा दिशत्यहिंसा फल नान्यत् ॥
 अवबुध्य हिंस्य-हिंसक हिंसा-हिंसाफलानि तत्त्वेन ।
 नित्यमवगूहमानैर्निजशक्त्या त्यज्यतां हिंसा ॥

(पुरुषार्थसिद्धयुपाय)

‘एक मनुष्य हिंसा (द्रव्यहिंसा) न करके भी हिंसक हो जाता है—अर्थात् हिंसाका फल प्राप्त करता है । दूसरा मनुष्य हिंसा करके भी हिंसक नहीं होता । एककी थोड़ी सी हिंसा भी बहुत फल देती है और दूसरेकी बड़ी भारी हिंसा भी थोड़ा फल देती है । किसीकी हिंसा हिंसाका फल देती है और किसीकी अहिंसा हिंसाका फल देती है । हिंस्य (जिसकी हिंसा की जाय) क्या है ? हिंसक कौन है ? हिंसा क्या है ? और हिंसाका फल क्या है ? इन बातोंको अच्छी तरह समझकर हिंसाका त्याग करना चाहिये ।’

यहां तक सामान्य अहिंसा का विवेचन किया गया है । जिसके भीतर महाव्रत भी शामिल हैं । पाठक देखेंगे कि इस अहिंसा महाव्रतका स्वरूप भी कितना व्यापक और व्यवहार्य है । अब हमें अहिंसा अष्टव्रतके ऊपर थोड़ा सा विचार करना है जिसका पालन गृहस्थों द्वारा किया जाता है ।

गृहस्थोंकी अहिंसा—

हिंसा चार प्रकारकी होती है—संकल्पी, आरम्भी, उद्योगी और विरोधी । विना अपराधके, जान दूककर, जब किसी जीवके प्राण लिये जाते हैं या उसे दुःख दिया जाता है तो वह संकल्पी हिंसा कहलाती है, जैसे कसायी पशुवध करता है । झाड़ने, बुझानेमें, रोटी बनानेमें, आने-जाने, आदिमें यत्ना-चार रखते हुए भी जो हिंसा हो जाती है वह आरम्भी हिंसा कहलाती है । व्यापार, आदि कार्योंमें जो हिंसा हो जाती है उसे उद्योगी हिंसा कहते हैं, जैसे अनाबका व्यापारी नहीं चाहता कि अनाजमें कीड़े पड़े और मरें परन्तु प्रयत्न करनेपर भी कीड़े पड़ जाते हैं और मर जाते हैं । आत्मरक्षा या आत्मीयकी रक्षाके लिए जो हिंसा की जाती है वह विरोधी हिंसा है ।

गृहस्थ स्थावर जीवोंकी हिंसाका त्यागी नहीं है । सिर्फ त्रस जीवोंकी हिंसाका त्यागी है । लेकिन त्रस जीवोंकी उपर्युक्त चार प्रकारकी हिंसामें से वह सिर्फ संकल्पी हिंसाका त्याग करता है । कृषि, युद्ध, आदिमें होनेवाली हिंसा संकल्पी हिंसा नहीं है, इसलिए अहिंसायुवती यह कर सकता है । अहिंसायुव्रतका निर्दोष पालन दूसरी प्रतिमामें किया जाता है और कृषि, आदिका त्याग आठवीं प्रतिमामें होता है । किसी

भी समय जैन समालोका प्रत्येक आदमी आठवीं प्रतिमाधारी नहीं हो सकता। वर्तमान जैन समाजमें हवार पीछे एक आदमी भी मुश्किलसे अणुव्रतधारी मिल सकेगा। आठवीं प्रतिमाधारी तो बहुत ही कम है। जैनियोंने जो कृषि, आदि कार्य छोड़ रख्या है वह जैनी नहीं व्यापारी होनेके कारण छोड़ा है। दक्षिण प्रातमें जितने जैनी हैं, उनका बहुभाग कृषिवीवी ही है।

कुछ लोगोंका यह खयाल है कि जैनी हो जानेसे ही मनुष्य, राष्ट्रके कामकी चीज नहीं रहता—वह राष्ट्रका भार बन जाता है। परन्तु यह भूल है यद्यपि इस भूलका बहुत कुछ उत्तरदायित्व वर्तमान जैन समाजपर भी है, परन्तु है यह भूल ही। राष्ट्रकी रक्षाके लिए ऐसी कोई कार्य नहीं हैं जो जैनी न कर सकता हो, अथवा उस कार्यके करनेसे उसके धार्मिक पदमें बाधा आती हो। जैनियोंके पौराणिक चित्र तो इस विषयमें आशातीत उदारताका परिचय देते हैं। युद्धका काम पुराने समयमें क्षत्रिय किया करते थे। प्रजाकी रक्षाके लिए अपराधियोंको कठोरसे कठोर दंड भी क्षत्रिय देते थे। इन्हीं क्षत्रियोंमें जैनियोंके प्रायः सभी महापुरुषोंका जन्म हुआ है। चौबीस तीर्थंकर, बारह चक्रवर्ती, नव नारायण, नव प्रतिनारायण, नव वल्लभदेव ये त्रेष्ठ शलाका पुरुष क्षत्रिय थे। चौदह कामदेव तथा अन्य हजारों आदर्श व्यक्ति क्षत्रिय थे। इन सभी को युद्ध और शासनका काम करना पड़ता था। धर्मके सबसे बड़े प्रचारक तीर्थंकर होते हैं। जन्मसे ही इनका जीवन एक सत्यमें दृष्टा हुआ होता है। इनका सारा जीवन एक आदर्श जीवन होता है। लेकिन तीर्थंकरोंमें शान्तिनाथ, कुण्डुनाथ, अरनाथने तो आर्यखण्ड तथा पांच भस्त्रु खण्डोंकी विजय की थी। भगवान नेमिनाथ भी युद्धमें शामिल हुए थे। इस युगके प्रथम चक्रवर्ती सम्राट भरतका वैराग्यमय जीवन प्रसिद्ध है। लेकिन प्रायदण्डकी व्यवस्था इन्हींने निकाली थी। जैनियोंके पुराण तो युद्धोंसे भरे पड़े हैं, और उन युद्धोंमें अच्छे अच्छे अणुव्रतियोंने भी भाग लिया है। पद्मपुराण में लड़ाई पर जाते हुए क्षत्रियों के वर्णन में निम्न लिखित श्लोक ज्ञान देने योग्य है—

सम्यग्दर्शन सम्पन्नः शूरः कश्चिद्वपुर्व्रती ।

पृष्ठतो वीक्ष्यते पत्न्या पुरस्त्रिदशकन्यया ॥

इसमें लिखा है कि किसी सम्यग्दर्शि और अणुव्रती सिपाही को पीछे से पत्नी और सामने से देव कन्याएं देख रही हैं।

अगर जैन धर्म जिलकुल वैयोंका ही धर्म होता तो उसके साहित्यमें ऐसे दृश्य न होते। इसलिए यह अच्छी तरह समझ लेना चाहिये कि अपनी, अपने कुटुम्बियोंकी, अपने धन और आजीविका की रक्षाके लिए जो हिंसा करनी पड़ती है वह संकल्पी हिंसा नहीं है, उसका त्यागो साधारण जैनी तो क्या अणुव्रती भी नहीं होता। इससे साफ मालूम होता है कि जैन धर्मकी अहिंसा न तो अव्यवहार्य है, न सङ्कुचित है, और न ऐहिक उन्नतिमें बाधक है। वर्तमानके अधिकांश जैनी अपनी कायरता या अकर्म-प्यताकी छिपानेके लिए बड़ी बड़ी बातें किया करते हैं परन्तु वास्तवमें अहिंसाके साधारण रूपके पालक भी नहीं होते। हा, दोंग कई गुप्ता दिखलाते हैं। इन्हे देखकर अथवा इनके आचरण परसे जैन धर्मकी अहिंसा नहीं समझी जा सकती।

जैनाचार तथा विश्व-समस्याएं

[स्व.] डा० वेणीप्रसाद, एम ए., डी. लिट, आदि

‘धर्म’ शब्दकी यद्यपि अनेक परिभाषाएं की गयी हैं तथापि इसकी मनोवैज्ञानिक परिभाषा ‘अनुरूप करण’ अथवा ‘संस्करण’ शब्द द्वारा ही की जा सकती है। किन्हीं भी आध्यात्मिक सिद्धान्तोंकी श्रद्धा हो पर उनका व्यापक तथा गम्भीर क्षेत्र पूर्ण विश्व ही होता है। फलतः जहाँ एक ओर धर्म जीव तथा अजीवके समस्त लक्षण तथा उनके पारस्परिक सम्बन्धपर दृष्टि रखता है वहीं दूसरी ओर जीवनकी उन प्रक्रियाओं तथा सत्यान्वयोंके व्यापक आधारोंका भी विशद निरूपण करता है जिनके द्वारा मनुष्य अपने स्वरूपकी व्यक्ति करता हुआ आत्म साक्षात्कारकी ओर जाता है। इन दोनोंमें से द्वितीय आदर्शको लेकर यहाँ मीमांसा करना उचित है कि विश्व विकासके लिए मानवके वर्तमान अनुभवोंके आधारपर सुनिश्चित किये गये नियमोंका धर्ममें कहा तक समावेश हुआ है। अर्थात् धर्म सामाजिक-न्याय, क्षेम तथा सुखमें कहाँ तक साधक है।

१—अहिंसा—

सामाजिक दृष्टिसे जैन आचार-नियमोंका संक्षिप्त विश्लेषण करनेपर अहिंसा, सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य और अपरिग्रह ये पांच अणुव्रत सामने आते हैं, अणुव्रत, गुणव्रत तथा शिद्धान्तोंके लक्ष्यादि पूर्वक विवेचनको छोड़कर यहाँ केवल इतना ही विचार करना है, कि सामाजिक-सम्बन्ध, दृष्टि तथा संगठन की अपेक्षासे अणुव्रतोंका क्या स्थान है, क्योंकि ये जैनाचारकी मूल भित्ति हैं। जीवके विकासके समस्त सिद्धान्तोंमें अहिंसा प्रथम तथा महत्त्वमय है इस सिद्धान्तको प्राचीन आचार्योंने किस सद्धम दृष्टिसे स्वीकार किया है वह स्वयं ही उसके महत्त्वकी द्योतक है।

बल-छलकी करणी—

दूसरों को ठगने, दास बनाये रखने तथा उनसे अपनी स्वार्थ सिद्धि करानेके लिए व्यक्ति, समष्टि, वर्ग, जाति तथा राष्ट्रोंने अब तक पशुबल अर्थात् अपनी अधिकतर शारीरिक शक्तिका ही उपयोग किया है। अब तक यही मनुष्य के आपसी संघर्षों का नियामक रहा है। अर्थात् इन सबने मनुष्य होने के कारण ही मनुष्य के सम्मान की तथा व्यक्तित्वके आचारसे ही व्यक्तित्वके मूल्य की उपेक्षा की है। दूसरी ओर पशुबलसे आक्रान्त पक्षने भी छद्म और छलके आवरणमें उसकी अवहेलना तथा

स्थानान्तरण किया है। बल और छल पूर्ण-पूरक हैं और किसी भी सामाजिक व्यवहारका विश्लेषण करने पर एक ही घटनाके दो पक्षोंके रूपमें सामने आते हैं। छलके व्यवहार का क्षेत्र सीमित नहीं है। प्रभुता तथा शोषण की योजनामें बल द्वारा अपूर्ण अंशों की पूर्ति के लिए प्रभु लोग बलका व्यापक प्रयोग करते हैं। दासता आत्मरूप (व्यक्तित्व) की मौलिक व्यक्ति—स्वतंत्रताके विरुद्ध पड़ती है। जिसे कि 'ब्राह्म बालेसन' अन्तरंग विकास, विकासकी पूर्णता तथा सरसता एवं उत्कर्षाभिलाषा और विधायकता अर्थात् आत्म रूप की प्राप्ति के प्रेरक सतत साधन कहा है। फलतः दासता प्रतिरोध को उत्पन्न करती है। प्रभु लोग प्रतिरोधके मूलस्रोतों को अशक्त करने तथा प्रचार द्वारा आशाकारी बनाने का मार्ग पकड़ते हैं, अर्थात् उच्च आदर्शों की महत्ता को गिराते हैं तथा भय, लोभ, अकर्मण्यता, स्वार्थपरता, आदि को उत्तेजना देते हैं। बल और छलके द्वारा मानव वृत्तियों का ऐसा अनिच्छित समन्वय हुआ है कि एक आधुनिक समाज विज्ञानीको यही निष्कर्ष निकालना पड़ा कि 'बल छल ही वे सिद्धान्त हैं जिनपर अब तक मानव संस्कृति अवलम्बित रही है।'

वर्तमान युगकी प्रधान समस्या—

आधुनिक युगने उक्त निष्कर्ष की सत्यता को अधिक चरितार्थ किया है। न्यूकें विगत सौ वर्षोंमें दूर वर्तों अथवा निकट वर्तों विविध जातियों, राष्ट्रों, संस्कृतियों तथा विचार धाराओं का जैसा पारस्परिक विनाश हुआ है वही इसका प्रबल साक्ष्य है। समन्वय अथवा पुनर्निर्माण अनिवार्य था, किन्तु इस दिशामें किये गये प्रयत्नों का प्रेरक भी दलगत प्रतिष्ठा रही है। फलतः 'बर्द्धाण्डरसल' ऐसे महान् वैज्ञानिक एवं दार्शनिक तक को भी कहना पड़ा कि राजनीतिमें प्रभुता का सिद्धान्त उतना ही महत्वपूर्ण है जितना भौतिक विज्ञानमें शक्ति—(Energy) सिद्धान्त है।

गत दो शतिया विज्ञानके सुविदित विकासका इतिहास है। इस युगने उन विधायक एवं व्यवस्थापक आविष्कारोंकी किया है जिनके फल स्वरूप संसारके छी, पुरुष तथा बालकोंने सुख तथा मनोरञ्जन, शान एवं सस्कार और शान्ति तथा सुरक्षाको पर्याप्त रूपमें प्राप्त किया है। किन्तु शक्तियोंके उक्त आविष्कार कतिपय देशोंके कुछ विशेष वर्गोंमें ही हुए हैं और वह भी सुदूरके विराम कालमें। कारण स्पष्ट हैं, इन्हें देश, वर्ग तथा सम्प्रदाय गत बन्धना एवं निराशा, संघर्ष तथा घृणाके प्राचीन कुभावों का दासी बनानेके कारण ही ऐसा हुआ। स्थिति यह है कि आज मानव विपुल साधन सामग्रियोंसे घिरा रह कर भी अकिञ्चन है तथा विशद ज्योति की सुविधाओंके सद्भावमें भी मादान्वकारसे ग्रस्त है।

निराशा एवं तज्जन्य अ-आन्ति—

निराशासे उत्पन्न अ-आन्ति ही वह गुल्मी है जिसे आजका विश्व दार्शनिकों तथा राजनीतिज्ञों की विभिन्न योजनाओं द्वारा सुलझाना चाहता है। पच्चीस वर्ष पहिले जब प्रथम विश्व-युद्ध समाप्त हुआ

था उस समय भी जनतंत्र, आत्म निर्णय, अन्ताराष्ट्रिय न्याय तथा सहकार, निःशस्त्रीकरण, युद्ध की अवैधता तथा चिरस्थायी शान्ति की माघन सामग्री की शोध की उत्कट भावना विश्वके कोने कोने में दृष्टिगोचर होती थी। अमेरिकाके 'अध्यक्ष रुडोल्फ विल्सन' में ही उस युग की मनोवृत्ति मूर्तिमान हुई थी जिनकी वक्तृता और आदर्शवादिताने पूर्व तथा पश्चिमके समस्त देशोंमें नूतन ज्योति जगा दी थी। तथापि इस मृग-मरीचिकासे भुक्ति पाने तथा द्वितीय युद्धकी कल्पना करनेमें बीस वर्ष ही लगे। इस निराशाका कारण भी वही भूल थी जो विश्व दृढ-बद्धमूल आर्थिक एवं राजनैतिक विकारों तथा ऊपरी लक्ष्णोंमें भेद न कर सकनेके कारण करता आया है। राजतंत्र एवं राजनीति का व्यवहार सदैव वेग और अस्थिरता पूर्वक चलता है फलतः राजनीतिज्ञ उस कल्पनासे ही सतुष्ट हो जाते हैं जो उन्हें स्पष्ट ही सुखद दिखती है तथा बाहर दिखने वाले काल्पनिक दोषोंका ही वे प्रतीकार करते हैं। १९१९-२०में यही अलखट विश्वमें हुआ था, फलतः शस्त्रीकरणकी प्रतिवोगिता, नूतन राजनीति, आक्रमण, राष्ट्रीयता, साम्राज्यवाद, सबलोंके द्वारा दुर्बल्लोका शोषण, जातिभेद, महासमर, आदि पुरातन दोषोंकी सन्तान चलती रही और वे अधिक विकृत रूपमें पुनः बाग उठे। विश्वकी इस असफलताका एक दुःखद परिणाम विशेष रूपसे शोचनीय है। सद्यः बात इस अ-भ्रान्तिने विश्वको आज अधिक उद्भ्रान्त बना दिया है जबकि मानव जातिके इतिहासमें यह युग ही उच्च आदर्शों तथा उदार प्रेरणाओं की अविलम्ब अधिकतम अपेक्षा करता है जैसी कि पहिले कभी नहीं हुई थी। पाश्चात्य राजनीतिज्ञ आमूल पुनर्निर्माण की अविलम्ब करनेसे सकुचाते हैं उन्हें उल्लूक भविष्य तथा अपने पुरुषार्थ पर भरोसा ही नहीं है, ऐसा प्रतीत होता है।

युद्धकी सामाजिक भूमिका—

युद्ध, शस्त्रीकरण तथा दुर्योधन-राजनीतिमें भेद करना आजकी स्थितिमें अत्यन्त दुर्लभ है, कारण वे पृथक् पृथक् पदार्थ ही नहीं प्रतीत होते हैं। प्रकट उद्देश्य और प्रयोगके अवसरोंकी चर्चाको जाने दीजिये, आज तो ये सब अधिकार-हापन, विवाद-शमन, आदि उन नीतियोंके साधक उपाय हो रहे हैं जो स्पष्ट ही हिंसाकी नैतिकताका पोषण करती हैं। एक दलके द्वारा दूसरे दलपर किया गया बलात्कार ही इनका आधार है। यदि विवादोंका शमन बलात्कार द्वारा होता है तो इसका यही तात्पर्य है कि आजका समाज पशुवधके सहचारी घृणा, असफलता तथा शोषणसे ग्रस्त है। इनके द्वारा अन्ताराष्ट्रिय सम्बन्ध, राष्ट्रिय सगठन, साहित्य तथा दृष्टि सर्वथा क्षत विच्छिन्न हो गये हैं। समष्टिगत व्यवहार पर बल कुलकी ऐसी गम्भीर एवं स्पष्ट छाया पड़ी है कि यदि हमें आत्मसंस्कार करना है तो प्रथम सिद्धांतको पकड़ना चाहिये। वर्तमान संघर्षके गर्तसे निकलकर शान्ति और सम्पन्नता पानेका एकमात्र उपाय मानव व्यवहारोंका ऐसा संस्कार है जिसके द्वारा 'बल'के सिद्धासनपर अहिंसाकी प्रतिष्ठा हो सके। इस तथ्यको हृदयगम करानेके लिए भगीरथ प्रयत्न करना है।

अहिंसाका क्षेत्र—

उक्त विवेचनका यह तात्पर्य नहीं है कि मानव व्यवहार सर्वथा बल प्रयोगमय ही है। ऐसा होनेपर वस्तु-व्यवहार असंभव हो जायगा। और न समाज ऐसे वातावरणमें चल सकेगा। आदर्श कुटुम्ब अथवा उससे बड़ा अन्य परिवार अथवा समाजके निर्माणके लिए पुष्कल मात्रामें पारस्परिक सहायता, सहयोग एवं सहायता, स्नेह एवं सान्त्वना तथा उत्सर्ग एवं बलि की सदैव आवश्यकता होती है। विशेष ध्यान देने योग्य बात यही है कि उक्त गुण आजके सामाजिक जीवनमें पर्याप्त मात्रामें नहीं हैं, उसमें तो पशुबलकी कीट ही बहुत अधिक प्रतीत हो रही है। अतएव इस कीटको निकालकर सामाजिक गुणोंके लिए स्थान करना है। समाजके आर्थिक वातावरण तथा व्यक्तिगत जीवनमें एक आवश्यक अंग-अंगिमाव है; यह भी सबके गले उतरना चाहिये। व्यक्तित्व सामाजिक वस्तु है अर्थात् वह समाजसे उत्पन्न होती है। फलतः वह सामाजिक घटनमें अन्तर्निहित है।

केवल उपदेश और प्रेरणा ही किसी समाजमें नैतिक जीवनका संचार करनेके लिए पर्याप्त नहीं हैं; यह अनादि अनुभव है। यह बीज भी उपयुक्त भूमि, जलवायु एवं वातावरणकी अपेक्षा करता है; यही अहिंसाके प्रस्तावकी वस्तुस्थिति है। पूर्ण मानव समाजका वास्तविक अहिंसामय जीवन तब ही संभव है जब कि विश्वके सामाजिक व्यवहार तथा सत्याग्रहकी नव भी अहिंसापर हो। ऐसी परिस्थितिमें अहिंसाका सार होगा मानवको बल प्रयोगको अपनी प्रकृतिसे सर्वथा मुक्त करके युक्ति, प्रेरणा, सहिष्णुता, सहायता तथा सेवाके भावोंसे ओत प्रोत कर देना।

२-सत्य—

अहिंसाके सिद्धान्त का यथार्थता अथवा सत्यसे घनिष्ठ सम्बन्ध है। ऊपर देख चुके हैं कि आक्रमक का बल-प्रयोग आक्रान्त को कुलिया बनाता है। यह भी ज्ञात है कि बल बहुधा अपनी लक्ष्य सिद्धिमें असफल ही रहता है, तथा छल और भ्रमका सहारा लेना इसका स्वभाव है। यह वस्तुस्थिति “युद्धमें सच उचित है” इस लोकोक्तिकी पृष्ठभूमि है। समस्त सभ्य सभ्यता उपयोग युद्धमें अन्तर्निहित है। आजके युगमें युद्ध “सर्व-स्वामी” हो गया है अर्थात् बौद्धिक, नैतिक तथा भौतिक समग्र साधनोंकी पूर्णाहुतिका सहारा लेता है। शस्त्रीकरण का भार प्रारम्भमें जनमतको वल्ल करके अव्यवस्थित था कर देता है, किन्तु सर्व-स्वामित्व गुण सम्पन्न आधुनिक युद्ध बादमें जनमतके समर्थनके महत्त्वको स्वयं बढ़ाता है और वह सतत सावधानी स्पष्ट हो जाती है जिसके साथ वर्तमान राष्ट्रों की व्यवस्थित प्रशुशक्ति मनोवैज्ञानिक प्रचार द्वारा जनता की स्वीकृति को उत्पन्न कर लेती है। फलतः “युद्ध सबसे पहले सत्यकी हत्या करता है” यह उक्ति सर्वथा चरितार्थ है।

अनिवार्य प्रारम्भिक शिक्षा उच्चोच्च शक्तीका श्रेष्ठ स्थायी कार्य है। किन्तु उसका सुफल प्रचारके भूतसे दब गया है जिससे आजका सम्पूर्ण वातावरण व्याप्त है। तथा जिसका अनुभव ‘ध्वनि क्षेपक यंत्र’ द्वारा जल, थल और नभमें किया जा सकता है। देशोंके अंतरंग शासनकी स्थिति भी इस दिशामें बहुत

अच्छी नहीं है। भाषण शैलीका आदर्श निर्वाचनोमें निम्नतम रूप धारण कर चुका है और कभी कभी 'राजसभा' तथा 'दास-शासन'के नीचतम षडयन्त्रों की सीमामें प्रवेश कर जाता है। ऐसी स्थितिमें सत्यका मार्ग भी अहिंसाके समान साधक है। "सत्यमेव जयते" सूक्ति तथ्य है क्योंकि अन्तमें सत्य की ही विजय देखी जाती है। किन्तु मनसा, वाचा, कर्मणा पाळा गया सत्य सफलता का सरल मार्ग है ऐसा अर्थ करना भ्रान्ति हो गी। आज के समय में यथार्थ अथवा सत्य का मार्ग कष्टकाकीर्ण है। इसमें विरोध, दमन और कष्ट हैं। वह धैर्य, आत्मबल तथा मुनियों ऐसे तप की अपेक्षा करता है।

असत्य मनुष्यकी वह दुर्जलता है जिसका उद्गम पशुबल से है, और पशुबलके विनाशके साथ ही विनष्ट हो सकती है। घरेलू जीवनमें मनुष्य आज भी सत्य बोल सकता है, किन्तु इससे विश्व की गुत्थी की एक ही पादा खुलती है। वर्तमान समस्याके दो पक्ष हैं अर्थात् १—जन साधारणको अपने घरेलू तथा सामाजिक जीवनमें शुद्ध यथार्थता, सत्यता और स्पष्टकारितासे चलने योग्य वातावरण उत्पन्न करना तथा २—सभा, राजतान्त्रिक दल तथा शासनाको भी उक्त सिद्धान्तानुकूल ढंगसे कर्तव्य पालन करना सक्षम कर देना। विशेषकर इन्हें परराष्ट्र नीतिमें भी उसी सत्यता एवं स्पष्ट वादितासे व्यवहार करनेका अभ्यस्त बनाना जिसे वे व्यक्तिगत जीवनमें वर्तते हैं। समाज हितकी दृष्टिसे भी सत्यके उपयुक्त परिस्थितिया उत्पन्न करना आवश्यक है। इससे दूर भविष्यमें ही भला न होगा अपितु तुरन्त ही इसके सुफल दृष्टिगोचर हो गे। एक ही पक्ष जीवन नहीं है, विविध पक्ष परस्पर सापेक्ष हैं और घटनाओंका एक अपरिहार्य चक्र है, यह तथ्य पुनः हमारे समुल्ल आ लडा होता है। अतएव यथा संभव कुञ्जुत्तियों के चक्रको नष्ट करना हमारा धर्म है। राष्ट्रिय तथा अन्तराष्ट्रिय व्यवहारमें सत्यके उन्नत स्तरको भात करना उचित और आवश्यक है। सत्य व्यवहार की जितनी प्रगति होगी उतनी ही सरलतासे समाजको वर्तमान अधोमार्गसे निकाल करके उच्चतर पुक्ति एवं नैतिकताके सुपथपर लाया जा सकेगा।

३—अस्तेय—

अहिंसा तथा सत्यमय पुनर्निर्माण इस बातकी विशद कल्पना करता है कि प्रत्येक मनुष्य परस्परके व्यवहारमें दूसरोंके स्वत्वों (अधिकारों) को स्वभावतः सुरक्षित रखे। अचौर्य (अस्तेय) अणुवतका आत्मा यही है। यद्यपि शब्दार्थ चोरीका त्याग ही होता है तथापि गूढ तथा सार अर्थ यही है कि मनुष्य दूसरोंके अधिकारोंका अपहरण न करे। तथा 'सर्वभूतहिते रत' ही रहे।

इसके लिए 'स्वत्व' अथवा अधिकारोंके स्वरूपको दार्शनिक दृष्टिसे समझना आवश्यक है। संक्षेप में कह सकते हैं कि व्यक्तित्वके विकासमें उपयोगी सामाजिक परिस्थितियोंका नाम ही 'स्वत्व' है। फलतः सर्व साधारणकी 'स्वत्व' अर्थात् उचित सामाजिक परिस्थितियोंको समानरूपसे पानेका जन्मसिद्ध अधिकार है। स्वत्वोंका सम्बन्ध केवल व्यक्तिसे नहीं है अपितु वे भ्रमणिकी सम्पत्ति हैं क्योंकि सामाजिक

वर्णों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

चेष्टा ही उनकी जन्म तथा स्थितिका प्रदान कारण है। मनुष्य मात्रके लिए प्रशस्त जीवनोपयोगी परिस्थितिया यदि देनी हैं तो व्यक्तिको इन्हे अपने लिए ही नहीं जुटाना चाहिये अपितु ऐसा आचरण करना चाहिये कि दूसरेकी स्थिति भी अक्षुण्ण रहे। इतना ही नहीं प्रत्येक व्यक्तिको दूसरेके लिए अधिकतम सुविधा देनी चाहिये।

जो अपना 'स्वत्व' है वही दूसरेके प्रति कर्तव्य है। इस प्रकार स्वत्व और दायित्व अन्योन्या-भित हैं क्योंकि वे एक ही तथ्यके दो पक्ष हैं। एक ही प्रवृत्ति स्वार्थ दृष्टिसे स्वत्व और परार्थ दृष्टिसे दायित्व होती है। वे सामाजिक गुण हैं और सबके प्रशस्त जीवनकी आवश्यक-भूमिका हैं। इनके 'पूर्वाऽपरत्व' की चर्चा निरर्थक है क्योंकि उनका आधार एक ही है तथा वे पूर्ण-पूरक हैं। यदि सब स्वत्वोंके भूखे होकर कर्तव्योंकी उपेक्षा करेंगे तो सबके स्वत्व आकाश-कुसुम हो जायेंगे। यह मानव जीवन की प्रथम सीढ़ी है जिसपर सबको पुनः सावधानीसे पैर रखना है। दूसरेके स्वत्वोंका ध्यान रखना ही अहिंसामय व्यवहार है, यह सुलोकित है।

४-ब्रह्मचर्य—

स्वत्वोंका ध्यान तथा कर्तव्य पालन पर-मेरणासे ही सदैव नहीं चल सकते, 'नैतिकताकी स्थापना' इस सदर्भमें आत्मविरोध है क्योंकि नैतिक आचरणोपयोगी परोक्ष परिस्थितिया जुटाना ही तो शक्य है। सुविदित है कि अहिंसाका व्यापक व्यवहार सर्वथा बल प्रयोगहीन वातावरणमें ही हो सकता है किन्तु नैतिकताका अन्तरंग रूप बाह्य रूपसे सर्वथा भिन्न है इसकी उत्पत्ति अन्तर्गते होती है। आत्म नियन्त्रण सामाजिक जीवनका उद्गम स्थान है जिसे हम व्यापक रूपमें ब्रह्मचर्याणुव्रतका पालन कहते हैं।

चारित्र्य—

भलाभी अथवा बुराभी जीवका स्वभाव नहीं है वह तो परिणामन शक्ति सम्पन्न है अर्थात् चारित्र्यके लिए कच्ची मिट्टी है। सरसता तथा सन्तुलनका ही नाम विकास है जो कि व्यापक तथा वर्द्धमान वातावरणके सामञ्जस्यका अंश होता है। नैतिक दृष्टिको कलौड़ी बनानेके मिश्रित उद्देश्यसे इसमें समस्त सहज वृत्तियोंका समिश्रण हो जाता है जिसका परिणाम विवेक और प्रवृत्तिक सम्बन्ध होता है। इसमें वृत्तियोंका पारस्परिक सन्तुलन भी होता है। इस सन्तुलन और समिश्रणसे उस एकरस प्रवृत्तिका उदय होता है जिसे 'आत्मबल' कहते हैं। वह विविध इच्छा शक्तियोंका एक रूप होता है। सुपुष्ट मिश्रित आत्मशक्ति ही चरित्रकी सर्वोत्तम परिभाषा है। आत्म-दमनकी प्राचीन परम्पराके विरुद्ध कतिपय अध-कचरे लोगों द्वारा उठाया गया 'इच्छापूर्तिवाद' भी चारित्र्यका आधार नहीं हो सकता। क्योंकि इच्छापूर्तिवादकी विविध कोटियां हैं जो अनवस्थाकर हो सकती हैं और सहज ही उन मर्यादाओंको नष्ट कर सकती हैं जिनकी स्थिति चिरस्थायी सुख-शान्तिके लिए अनिवार्य है।

व्यक्तित्वका साध्य अर्थात् आत्मव्यक्तिका एक उद्देश्य उस उच्चतर सामाजिक सहिष्णुतासे एकतानता है जिसे परोपकारिता, बलिदान, सेवा, आदि नामोंसे कहते हैं। ये ही व्यक्तित्वका श्रेष्ठतम रूप हैं। यह अनुशासन तथा आत्मानुशासनका मार्ग है। इसमें तथा प्रबल बलप्रयोगमें बड़ा भेद है। जबरदस्तीके फल पतनोन्मुख नैराश्र्य तथा निरोध भी हो जाते हैं। किन्तु 'कलम-करने' के समान संयम मानवजीवन रूपी वृक्षमें नूतन पत्र तथा पुष्प आदि द्वारा श्रीवृद्धि ही करता है।

वासना-शान्ति—

यदि मनुष्य प्रत्येक वासनाकी पूर्ति करने लगे, वातावरणसे प्राप्त प्रत्येक उत्तेजनासे आकुल होने लगे, तो जीवन विरोध, चंचलता तथा लघुता(अथलेपन) अवास्तविकताकी कीड़ाखली बन जाय गा। जीवनके मूल स्रोत दबे ही रह जायगे और लघुताका साम्राज्य हो जाय गा। फलतः अन्य विकारोंके समान आत्म नियन्त्रण ही मानवकी एकमात्र गति है। उसे भले दुरेका विवेक करना होगा। विवेक करनेकी वृत्ति अपनाानी पड़ेगी और अपने मनोवाञ्छितोंमें एकतानता खानी ही गी। हेय वृत्तियोंसे मनको हटा कर उपादेय वृत्तियोंमें तल्लीन करना हो गा। हेय वृत्तियोंके लिए जिस उत्साह शक्तिका उभार उठता है उसे उपादेय वृत्तियोंके परिपोषणकी ओर बहाना हो गा। अतः वासनाओंके कारण उत्पन्न उत्कण्ठाकी धाराको तृप्त वृत्तियोंके सतोषसरमें मिलाना होगा।

लोकाचारको समझते ही बालकमें वासनाका उचित निकार प्रारम्भ हो जाता है। जहां पुरुषमें शक्ति, मेरणा तथा उत्कण्ठा बढ़ती है वहीं उसमें विवेक, नैतिक-निर्माण तथा आत्म-संयमका भी विकास होता है। वासना शान्ति निरोधका नैतिक बल्लोम है। वासना, आकांक्षा तथा वृत्तियोंके निरोधका अभाव जीवन शक्तिको इतस्ततः विखेर दे गा, विकासको रोक दे गा और दैहिक संघननको नष्ट कर दे गा। यदि इनका बलवत् निरोध किया जायगा तो भी जीवन जटिल हो जाय गा, आन्तरिक द्वन्द्वों तथा अनेक-तानताकी सृष्टि होगी और वे स्वप्न, दूषित अभिप्राय, आकुलता एवं विषयगामिताके रूपमें फूट पड़ेंगे। अतएव वासना-शान्ति स्वाभाविक प्रकार है जो व्यक्तित्वको अक्षुण्ण रखते हुए संयमकी ओर ले जाता है। न्यूनाधिक रूपसे सभी वासना शान्ति करते हैं किन्तु वह सर्वोंमें नहीं होती या किसी निश्चित सीमापर ही रुक जाती है क्योंकि न तो उसके पीछे आदर्श या निश्चित संकल्प रहते हैं और न उच्चतर जीवन व्यतीत करनेकी भावना तथा उसकी मेरणा एवं उद्देश्य होते हैं। वास्तवमें वासना-शान्ति, नैतिक आकांक्षा तथा विकासानुगामिनी शक्ति एवं सर्वाङ्गीण वृद्धिका सम्मिश्रण है। आपातत यह जीवन व्यापी उत्तेजनाको शान्त करता है और शुभ, अशुभ भावोंकी वृद्धि होने देता है। आदर्श स्पष्ट और और दृढ़ होते हैं। सर्वाङ्गीणी जीवनमें सहज ही सजीवता आ जाती है। मनुष्यका चतुर्मुख निर्माण

सह्य हो जाता है जिसपर नैतिकता फलती फूलती है। जिसके अभावमें व्यक्ति ज्ञान, कुशलता तथा महत्त्वकाङ्क्षाके उस स्तरपर चला जाता है जो उसकी अल्पज्ञात योग्यताओंसे बहुत नीचा होता है।

वासना शान्ति स्वयमेव विकास है क्योंकि यह नैतिक स्तरको उठाती है तथा अर्धज्ञात एवं अज्ञात^१ वासनाओंको जीवनधाराको पतनोन्मुख करनेसे रोकती है। यह वहिर्मुख विवेकको अन्तरंगसे संयुक्त करती है फलतः जीवनमें वासना, तीव्र-भाव तथा आदर्शोंकी एकतानता बनी रहती है। रोषक भावों का लय अथवा रूपान्तर जीवनमें पूर्णताका प्रवेश कराता है। फलस्वरूप व्यक्तित्वके विकास और स्वातंत्र्यकी धारा बनी रहती है। व्यक्तित्वमे नैतिकताका उदय होता है गुणोंकी दृष्टिसे व्यक्ति सर्वथा परिवर्तित हो जाता है तथा व्यक्ति और वातावरणके बीचके खिचावकी इतिश्री हो जाती है। सब गुणोंके विकास तथा एकतानता अन्य व्यक्तित्वका एकमात्र आधार होनेके कारण यह कुमार्गोंकी सभासनाको समाप्त कर देता है तथा आनन्दस्रोतको खोल देता है। क्योंकि वृत्तियों तथा अभिप्रायोंकी जटिलता तथा संघर्षसे ही तो श्रीदासीन्य उत्पन्न होता है।

अनुशासन—

वासना शान्ति अनुशासनकी सहचरी है, शक्तिकी निर्मापक साधु कर्तृत्व वृत्तियोंका समाव सेवामें समुचित उपयोग करती है जिसका महत्त्व सर्वविदित है। अनुशासन स्वयं कृत आत्मसंयमका सार है। और बाह्य निरोधके विरुद्ध है। बाह्य अभ्याससे अनुशासन नहीं होता। जब सबके अक्षेमें मनुष्य अपना भला देखता है तो वह आत्म-अनुशासनकी वृद्धि करता है और इस मार्गमें दृढतासे बढ़ता जाता है। अनुशासन विधायक गुण है निषेधपरक नहीं। इसके द्वारा मानव शक्तियोंका समुचित उपयोग होता है और वह लगन तथा दायित्व भावनासे आग्राहित हो जाता है। इसके कारण व्यक्तिगत तथा समष्टि-गत चेतनाकी एकता हो जाती है। इसमें विवेककी ही प्रधानता रहती है अर्थात् मनुष्य समझता है कि जातिसे क्या तात्पर्य है, विविध परिस्थितियों द्वारा पुरस्कृत कठिनाइयों, स्थितियों तथा विभिन्न व्यक्तियोंसे किसे चुनना, और अपने निश्चित आदर्श तथा सुलभ साधन सामाग्रीका सामञ्जस्य कैसे करना। बुद्धि तथा नैतिकताकी अन्योन्यरूपताका अनुशासन उत्तम दृष्टान्त है। सामाजिक मान्यताएं, सत्यार्थोंका उद्देश्य तथा परिस्थितियोंका ऐसा स्पष्ट बोध होना चाहिये कि उसका जीवनमें उपयोग हो सके। अनुशासनबद्ध व्यक्ति अपनी योग्यताका दान करता है और अभ्यास ही सामाजिक जीवनमें सदा नैतिकताका संचार करता है।

आत्म नियन्त्रण [संयम]—

व्यवहारिक जीवनमें अनुशासनको ही संयम कहते हैं। सामाजिक, आर्थिक, राजनैतिक जीवनमें उन्नत स्तरकी नैतिकताकी सृष्टि करता है। यदि नागरिकोंमें संयम न हो तो उनके सचालक नियम तथा प्रथाएं व्यर्थ हो जायगी। किन्तु इसका विकास तथा पोषण आवश्यक है क्योंकि

१—यद्यपि यह नामकरण वैज्ञानिक नहीं है।

उस आर्थिक व्यवस्थाका आधार तथा पोषक संयम ही हो गा जो विश्वभरके प्राणियोंकी ज़ेम कुशलकी स्थापनाका कारण हो गा ।

५—अपरिग्रह—

ब्रह्मचर्यसे बात संयम पंचम अणुव्रतको अनिवार्य कर देता है । अनेक दृष्टियोंसे अपरिग्रह की व्यवस्था जैनधर्मकी अपनी देन है । भोगोपभोगोंके होनेपर भी आत्म नियमन, प्रलोभनोंका दार्शनिक त्याग, उचलेपन तथा विषयातिरेकसे औदासीन्य ही तो तर-तम रूपसे अपरिग्रहके लक्ष्य हैं । लक्षणकार आचार्योंने यही कहा है कि मनुष्य अपनी बाह्य विभूतिमें अति आसक्त न हो, और प्रलोभनोंकी उपेक्षा करे । मनुष्य जीवनकी आवश्यकता पूर्तियोग्य सम्पत्ति तथा साधन सामग्री रखे बाह्य अर्जनमें आत्म विस्तृत न हो जाय । और पक्षपात, ईर्ष्या, लोभ, दम्भ, भय, घृणा तथा लज्जताका त्याग करे । इस अणुव्रतका पालक व्यक्ति सम्पत्ति अथवा साम्राज्यके लिए वृथित एवं वादनामय प्रतिबोगिता कदापि न करेगा, जो कि वर्तमान युगकी महा व्याधि है और अनेक महान आपत्तियोंकी जननी है । इस व्रतके कारण होनेवाली मनोवृत्ति वर्तमान युगके लिए अत्यन्त आवश्यक है क्योंकि इसीके द्वारा निष्ठुर एवं सर्वभारी भौतिकवादका निरोध संभव है । विज्ञानने उत्पादन बढ़ाया है तथा इतस्ततः वस्तुओंकी अतिमात्रा भी कर दी है । आजके उद्योगों तथा व्यापारोंने नगरोंकी सृष्टि की है जहाँ जीवनमें श्रमिकारिता ही नहीं है कृत्रिमता भी पर्याप्त है । मनुष्य ऐसी बड़ शक्तियोंकी पाशमें पड़ गया है जिन्हें समझना उसे कठिन हो रहा है । आजके व्यापक रोग अर्थात् मानसिक विकार एवं आंशिक या पूर्ण शिथिलता उसे दबाते ही जा रहे हैं । प्रशस्त जीवनके लिए सग्राम अति क्रिष्ट हो गया है और उसी त्यागके बलपर लड़ा जा सकता है जिसे पंचम अणुव्रत सिखाता है । थोड़ेसे दृष्टिभेदके साथ हम इसे 'सम्यक्-विभाजन-ज्ञान' अथवा योग्यताओंकी प्रामाणिकताका मापक कह सकते हैं ।

चारित्र्यकी पूर्णता—

उक्त विवेचनसे स्पष्ट है कि अणुव्रत अन्योन्याभित तथा परस्परमें पूर्ण-मुरक हैं । एकके आचरणका अर्थ सबका आचरण होता है तथा दूसरोंके विना एक व्यर्थ हो जाता है । अहिंसाकी प्रधानता है क्योंकि यह प्रशस्त जीवनका मूलाधार है । जैन तथा बौद्ध धर्ममें यह मानवतासे भी व्यापक है क्योंकि इसमें चेतनमात्रका अन्तर्भाव होता है । संयत जीवनकी अहिंसक भाव तथा दृष्टि मूलकता इसकी परिपूर्णताका जीवित दृष्टान्त है । अस्तेय तथा अपरिग्रह अहिंसाके समान शब्दोंसे ही निषेधात्मक हैं व्यवहारमें पूर्ण रूपसे विध्यात्मक हैं । पाचो अणुव्रत एक सबत तथा आध्यात्मिक जीवनको पूर्ण बनाते हैं जो कि पूर्ण आत्मीयदानका साधक तथा अनन्त आत्मगुणोंकी स्वयं शोधके अनुरूप होता है ।

जैनधर्मकी ओर एक दृष्टि

श्री प्रा० सीताराम जयराम जोशी, एम० ए०, साहित्याचार्य

एक समय था जब मानव समाजकी प्रगति धर्म मूलक थी। भारत पर बाहरी आक्रमण रुके अभी पूरी शती भी नहीं बीती है पर यहा धर्म या मजहबके नाम पर बड़े बड़े आपसी झगड़े हो चुके हैं और अभी भी उसीके नाम पर लोग एक दूसरेसे अपने दुर्भावको प्रकट करते आ रहे हैं। यह हुई मानव समाजकी भूलकी कथा। किन्तु इस संसारमें धर्म किस लिए प्रवृत्त हुआ? क्या उसने मनुष्यके कल्याण संपादनके बदले अनर्थ ही खड़े किये हैं? आदि प्रश्न विचारणीय हैं।

धर्मकी परिभाषा,—

धर्मकी यह सुन्दर व्याख्या सबके लिए माननीय है कि धर्म वह है जिसके द्वारा अम्युदय और निःश्रेयसका लाभ होता है, अम्युदयमें धर्म, अर्थ और काम इस त्रिवर्गका समावेश है। निःश्रेयस यह मोक्षका अपर पर्याय है। अर्थ और काम यह इस लोकमें सर्वाङ्गीण उन्नतिके मूल हैं, यदि वे दोनों धर्मके साथ बिल्कुल सबद्ध हों। यहां पर थोड़ा विचार करना होगा कि धर्मके भीतर, अम्युदय और अम्युदयके अन्तर्गत धर्म यह कैसे समझ है? इसका उत्तर विचारने पर यह होगा कि एकही 'धर्म' शब्द व्यापक तथा संकुचित अर्थमें प्रयुक्त है। व्यापक शब्दका अर्थ है 'मनुष्यका चरम लक्ष्य, और संकुचित अर्थमें धर्म युक्ता-युक्त विवेकसे सबद्ध है। मनुष्यका अन्तिम लक्ष्य चतुर्वर्ग पुरुषार्थ प्राप्ति है। उसमें लोकमेदसे इहलोक और परलोक माने गये हैं। जीव इस संसारमें जब तक मनुष्य देहको धारणकर विचरता कर रहा है तब तक उसका जगत इह है। मरनेके बादका लोक पर है। इसलिए यहां पर हम जो विवेचना करेंगे वह पुनर्जन्म व परलोक को दृष्टीत मानकर ही गी। जैनधर्म कर्म मूलक परलोक तथा पुनर्जन्म मानने वालोंमें अग्रणी है इसलिए यहां पर जो लिख रहे हैं वह उसको मान्य है ही, अस्तु।

सृष्टिचक्र—

इस संसारमें प्राणिमात्रके लिए अत्यन्त आवश्यक तथा नैसर्गिक दो पुरुषार्थ हैं जो सभीको अभीष्ट हैं और सभी उन दोनोंको हृदयसे चाहते हैं वे हैं 'अर्थ और काम'। मानव जगत्की पूरी कोशिश इन दोनोंके लिए है, थी और रहेगी। अर्थ और कामके बिना जीवनका एक क्षणभी जीत नहीं सकता। तब इनका स्वरूप क्या होगा यह निर्धारणीय विषय है। इस सृष्टिमें या इस निसर्गमें यह नियम स्वाभावसे ही अनुस्यूत

है कि पदार्थ मात्र एक दूसरेके उपकारके लिए हैं। यह बात आधुनिक विज्ञानने भी सिद्ध की है। विज्ञान हमें बतला रहा है कि वनस्पति वर्ग और प्राणि वर्ग परस्पर उपकार्योपकारक भावकी रखते हैं। निसर्गकी शुद्ध प्राण वायुको सेवन कर प्राणिराण उसको गदी बनाकर बाहर फेंकते हैं। इस गंदे वायुका नाम पाश्चात्य विज्ञानमें कार्बोनिक गैस है। इसीका सेवन वनस्पति करते हैं। उसमें विद्यमान नैत्रोजन नाम की वायु वनस्पति वृद्धिमें नितान्त आवश्यक है। वनस्पतिमें यह घर्म निसर्ग सिद्ध है कि वे नैत्रोजनको पुष्कल उसका सेवन करते हैं। और पुष्कल-कणके द्वारा प्राण वायुको फिर रिहा कर देते हैं जो कि फिर प्राणिमात्रको सदाके लिए काममें आता है वह एक चक्र है जो निसर्गको घटनामें सदाके लिए अनुत्थृत है। पेड़ अपने फलोंका उपयोग अपने लिए नहीं करते हैं। बादल समुद्रके ज्वारा जलको लेकर हजार गुना मीठा पानी जमीन पर बरसाते हैं। इस प्रकारकी निसर्ग रचनासे हम क्या शिद्धा ले सकते हैं ?

स्वार्थ त्याग तथा परोपकार—

एक बनिकके पास कुवेरकी संपत्ति है केवल इतने ही से क्या, वह सुखी होगी ? अपनेको कृत-कृत्य मान सकेगा ? कदापि नहीं। उस बनको यदि वह अपने शरीरकी तथा मनकी इच्छाओंको तृप्त करनेके लिए काममें लावे और इस प्रकार काम पुरुषार्थका लाभ करनेकी कोशिश करे तो धनका कुछ उपयोग जरूर हुआ। अब ये मनकी इच्छाएं उसकी किस प्रकारकी होंगी इसपर उसका सुल निर्भर होगा। उदात्त इच्छा वह मानी गयी है जिसका प्रत्येक निसर्ग हमारे सामने मौजूद है। 'परोपकाराय सता विभूतयः' सत्त्वनाके अवतार परोपकारके लिए ही हैं। 'सन्ताः स्वयं परहिते विहिताभि योगाः' सत्त्वन स्वयं अपनेको दूसरेका हित करनेमें जोतते हैं। इत्यादि वचन उदात्त ध्येयकेद्योतक हैं। इस सांसारिक जीवनमें उदात्त प्रकारकी जीवन यापना प्राचीन कालसेही वह मानी गयी है जिसमें त्याग बुद्धि हो। इस प्रकारकी त्याग बुद्धिको रखनेवाले और निवाहने वाले त्यागी अर्थात् 'सन्त' पदसे संबोधित होते हैं। ऐसे महान् त्यागी पुरुष सभी धर्मोंमें विद्यमान हैं चाहे वे पुनर्बन्ध और परलोक माने या न माने।

जैनधर्मका सार त्याग—

इस त्यागमें जैनधर्मके सिद्धान्त और आदेश अग्रसर हैं। बल्कि जैनधर्म दृढताके साथ इस गुण को संपादन करनेका आदेश साग्रह दे रहा है। इनके चोबीस तीर्थकरोंमें तीन हमें इतिहास द्वारा ज्ञात हैं और त्यागके मूर्तिमान् प्रतीक हैं। त्यागकी उच्च श्रेणी उनके यहां वहां तक पहुँची कि उनको दिगन्तर रहनेका उपदेश दिया। शरीरको दण्ड करनेवाले मशक, आदि कृमियोंका भी निवारण हिंसाके भयने निषिद्ध किया गया। इस प्रकार अपने शरीरको कष्ट देकर भी भुद्र प्राणियोंकी भी हिंसा टाल दी गयी तब वायिक हिंसा वा धाचिक और मानसिक हिंसाके विषयमें बहनेका कोई अवसर ही नहीं है। इस प्रवृत्तिके मूलमं जो रहस्य भरा हुआ है वह बहुत ही उच्च दर्जेका है। वह यह है कि इस नश्वर शरीरके द्वारा अनश्वर तत्त्वका लाभ

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

करे जो सब प्राणिमात्रमे विद्यमान है। 'कृमि-कीटकोमे रहनेवाला चैतन्य तथा मनुष्य शरीरमे रहनेवाला चैतन्य एक है' यह भावना अन्यथा किस प्रकार दृढ़ हो सकती है? यदि यह भावना दृढ़ हो जाय गी तो फिर मनुष्यको इच्छा देहमे सीमित होकर नहीं रह सकती है। उसकी वासनाएं विलकुल निर्मूल हो जाय गी और उस पुरुषको मोक्ष रूपी श्रेष्ठ पुरुषार्थ सुकर तथा सुलभ हो गा।

जैन तप,—

जैनधर्मकी तीसरी उपादेय वस्तु 'तप' या 'तपस्या' है। तप अर्थात् शरीरको तपाना अर्थात् कष्ट देना। शरीरको कृथा कोई कष्ट न देगा। देहकी उपेक्षा तभी होगी जब उससे अधिक कोई महत्त्वकी चीज वैसा करनेसे प्राप्त होती हो। विद्यार्थी विद्यालाभके लिए शरीरको तभी कष्ट देगे जब उनको पूरा विश्वास होगा कि वैसा करनेसे वे अपना अगला जीवन सुखसे व्यतीत करनेमें समर्थ होंगे। स्वादिष्ट पक्वान्न भक्षण करनेकी इच्छा रखनेवालोंको रखाई बनानेका शारीरिक कष्ट करना होगा। इस प्रकारके शरीरको दिये हुए कष्टभी 'तपस्' शब्दसे बोधित हो सकते हैं। खासकर विद्यार्जनके लिए किये हुए कष्ट या क्लेश तपके भीतर आते हैं। किन्तु तप या तपस्या इनसे भी अधिक महत्त्वके कार्योंकी ओर संकेत कर रहा है। लाभ वही प्रशस्त माना गया है जिसका फिर नाश नहीं होता वह है शाश्वतिक लाभ। शरीरके बाहरकी सभी चीजे चाहे वे कितनेही महत्त्वकी हों—जैसे राज्यपद अगाध-सम्पत्ति, अप्रतिहत सामर्थ्य, आदि जिनका अन्तर्भाव पुत्रेष्टया, वितेष्टया और लोकेष्टया इन एषयात्रयमे किया गया है। ये सब अशाश्वत हैं। सदाके लिए रहनेवाले नहीं हैं। शाश्वतिक पद एक है जिसको प्राप्त करनेके बाद प्राप्तव्य ऐसी कोई चीज फिर नहीं प्रतीत होती। उसीको आत्यन्तिक सुख कहते हैं। अथवा जिसके प्राप्त करनेसे दुःखका पूर्ण अभाव हो जाता है। यही सभी धर्मोंका चरम लक्ष्य है। और इसीकी प्राप्तिके लिए ससारके सारे धर्म प्रवृत्त हुए हैं। किसी धर्मसे इसकी प्राप्ति देरीसे होता हो और किसीके द्वारा शीघ्र। जब चरम लक्ष्य इस प्रकार एक है तो बड़ा पटुचनेके मार्गोंके लिए झगडा मचाना यह शुद्ध भूल है। जितने शीघ्र इस भूलको सुवारे उतना ही अधिक श्रेयस्कर है।

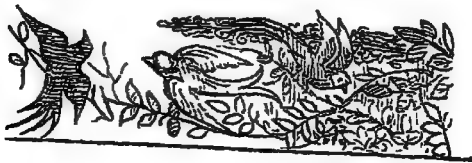
रत्नत्रय ही साध्य;—

इन्हीं तीन बातोंको जीवन यापनके प्रधान साधन मानकर जैनधर्म बतला रहा है कि इस शाश्वतिक सुख अथवा निश्चयस्वी प्राप्ति सम्यग्ज्ञान सम्यग् दर्शन और सम्यक् चारित्रिक अभ्यासके द्वारा कर ले। किस धर्मके लिए ये बातें उपादेय नहीं हैं। मानव समाजके धर्मका चरम लक्ष्य जब तक यह था तब तक मानवता का मार्ग उन्नत रहा और साथ साथ सुख समृद्धि रही। अबसे मानव इस चरम लक्ष्यसे च्युत होकर मानव स्वभावमें रहनेवाले डेब, लोभ, मत्सरदिसे अभिभूत हुए और क्रोध भेदादिकके सहायतासे चरम लक्ष्यके

संपादनमें साधनीभूत उपायोंके लिए भगडने लगे तभीसे धर्मयुद्धका बीज बोया गया। जिसका फल महाभार-
तादि युद्धसे लेकर इस तीसवीं सदीके दो महायुद्धो तक परिणत हुआ। इन्ही जगत्तों पर पूर्ण विचार कर
महात्मा गांधी दृढ़ विश्वाससे कहते थे कि सत्य, अहिंसा और समता द्वारा ही संसारमें शांति स्थापित हो गी
और उसका संपादन त्याग और तपस्याके द्वारा ही होगा। न कि पाशवी बलके प्रयोगसे। कौन नहीं कहता
कि इस मार्गमें जैनधर्म और बौद्धधर्म दोनों अग्रसर हैं। और कौन सा धर्म नहीं है जो इसे नहीं माने गा
यदि उसके अनुयायी मानवीय स्वार्थ वश होकर ससारके कल्याण की ओर दृष्टि न दें।

धार्मिकता का पुनरुत्थान,

सारा संसार त्रिगुणात्मक है। यदि हम कहें कि संसारसे रजोगुण और तमोगुण को मिटा
दे गे तो हमारा यह कथन विवेकसे कोसों दूर रहे गा। हा इतना संभवप्राय है कि यदि अथक कोशिश
करे तो सत्वगुण समृद्ध होकर अन्य दोनों को अभिभूत करे। यह जब होगा तभी विश्वमें शान्ति
स्थापित हो गी। पाशवी बलके प्रयोगसे आज तक संसार का कल्याण कभी न हुआ है; न आने होगा।
इससे यद्वा पर यह नहीं समझना चाहिए कि निःश्रेयस्के संपादनमें अम्युदयसे हाथ धो बैठें। ये दोनों
परस्पर सम्बद्ध हैं। बिना सच्चे अम्युदयके निःश्रेयस्की कल्पना ही ब्रूया है। जैनधर्म करता है, त्याग तभी
संभव है जब पासमें पू जी हो। अम्युदय रूपी पू जी पर्वत प्रमाणमें रहनेके बाद ही निःश्रेयस् की चर्चा हो
सकती है। अम्युदयमें प्रधान अर्थ और काम है। उनका संपादन धर्मके साथ होना चाहिए। और इस विधिके
चलाने वाले प्रभावशाली पुरुष अधिकसे अधिक इस संसार में उत्पन्न हों गे तभी इसका उद्धार होगा।
इस समय इसी चेष्टा की परम आवश्यकता है। और हम विश्वासके साथ कह सकते हैं कि जैनधर्म इस कार्यमें
परम सहायक होगा और है। मानवताके कल्याणके लिए महात्मा गांधीके सहस्र हजारों व्यक्तियों की
आवश्यकता है। परन्तु उसके लिए कठिन तपस्या की नितान्त आवश्यकता है। जिसपर सबसे अधिक जोर
जैनधर्म ही दिया है।



वेदनीय कर्म और परीषद—

श्री पं०, इन्द्रचन्द्र शास्त्री, न्यायतीर्थ

तत्त्वार्थ सूत्रमें सात तत्त्वोंका वर्णन किया गया है। सुसुक्ष्म प्राणियोंको सात तत्त्वोंका बोध होना आवश्यक है। तत्त्वोंका वर्णन करते हुए उमास्वामीने तत्त्वार्थसूत्रके नौवें अध्यायमें संवर वृत्तका वर्णन करते हुए गुप्ति-समिति-धर्म-अनुप्रेक्षा-परीषद्वचन, आदिको संवरमें कारण बताया है। आस्रवका निरोध करना ही संवर है और निरोध न होने पर आस्रव होता है। अर्थात् परीषद्वचन संवरका कारण है, इससे विपरीत परीषद आस्रवमें कारण है। 'आस्रव निरोधः संवरः' इस सूत्रकी व्याख्या श्री सिद्धसेन गण्ढीने निम्न प्रकार की है।

‘कायादयस्त्रयः इन्द्रियकषायाऽजतक्रियाश्च पञ्चचतुः पञ्चपञ्चविंशतिः संख्या तेषां निरोधः संवरः।’ अर्थात् योग, इन्द्रिय, कषाया, अजत, क्रियाएं आस्रवमें कारण हैं। इसका निरोध करना संवर है। संवर कैसे होता है? इसके लिए ‘स गुप्ति-समिति-धर्मानुप्रेक्षा-परीषद्वचनचरित्रैः’ सूत्रका प्रतिपादन किया गया है। इस सूत्रक्रमसे स्पष्ट ज्ञात होता है, कि योग, आदि आस्रवके कारणोंके विरोधी गुप्ति, समिति आदि हैं। अतः परीषदको आस्रवमें और परीषद्वचनको संवरमें कारण मानना उचित है। आस्रवसे बंध होता है बंधका कारण मोहनीय कर्म है। अतः परीषदको आस्रवमें कारण मानने पर मोहनीय का साहचर्य आवश्यक है। विना मोहनीयके परीषद-आस्रव और बंधमें कारण नहीं हो सकती।

परीषदका लक्षण—

“परीति समन्तात् स्वहेतुमिकदीरिता मार्गाच्चयननिर्जरार्थसाध्यादिभिः सहान्त इति परीषदः।”

‘समन्तादापतिताः क्षुत्पिपासादयः सहान्त इति परीषदः।’ (त तार्थांगिगम आ० १ सू० १)

परीषदके इन लक्षणोंमें सहान्ते’ इस पदसे ज्ञात होता है कि परीषद क्लेशरूप है। उस क्लेशके अनुभवको “सहन करना” पदसे प्रकट किया है। “सहन करना” शब्दका प्रयोग उसी स्थान पर किया जाता है जहां दुःस्वरूप क्लेश होता है, जहां क्षुधा, अदि क्लेशरूप नहीं वहां सहन करना शब्द निरर्थक ही होगा। जब कुछ है ही नहीं तो सहन किसका किया जाय? परीषदसे क्लेश रूप परिणाम होते हैं। उन संक्लेश परिणामों पर अब विचार कर ली जाती है, तब वह परीषद्वचन कहलाती है और वही

संवरका कारण है। जबतक सक्लेश रूप परिणाम रहते हैं, तब तक परीषद् है, और तभी तक आश्रय होता है। सक्लेश रूप परिणामों पर विजय होनेसे संवर होता है। अतः क्षुधाजन्य बाधा वा सक्लेश परिणामको क्षुधा परीषद् कहते हैं। क्षुधाका सर्वप्र वेदनीयसे है बाधा जो कि दुःख रूप है, उसका संबंध मोहनीयसे है। अतः वेदनीय और मोहनीय दोनों कर्मोंसे क्षुधा परीषद् हो सकती है।

वेदनीय और मोहनीयका संबंध—

“धादिव वेदणीयं मोहस्स चलेन धाद्वे जीयं ।” —जम्बकाण्ड

अर्थात्—वेदनीयकर्म मोहनीयके बलसे धातिवा कर्मोंकी तरह जीवोंके गुणोंका घात करता है। क्षुधाकी बाधामें बाधा वेदनीयका काम नहीं हो सकता। उसे मोहनीयकी अपेक्षाकी आवश्यकता है। यदि दुःख और सुख रूप वेदन केवल वेदनीयका हो कार्य माना जाय तो वेदनीयको जीव विपाकी होनेके कारण धातिवा कर्म स्वीकार करना चाहिये। जीव विपाकी होनेसे वेदनीयका फल मोहनीयके अभावमें भी जीवमें अवश्य होगा और दुःखरूप वेदन जीवमें होनेसे जीवके गुणोंका घात भी अवश्य होना चाहिये। दुःख रूप वेदन हो और गुणोंका घात न हो यह कैसे संभव हो सकता है। वेदनीयमें जीवके गुणोंको घातनेकी या सुख दुःख वेदनकी शक्ति मोहनीय कर्मके ही कारण है। मोहनीयके अभावमें यह शक्ति से रहित हो जाता है।

‘अपिताशेषधातिकर्मत्वाभिगुणीकृतवेदनीयत्वात् ।’ —वज्ज १.५० १ ५० १५१ ।

वज्जलाके इस प्रकरणसे ज्ञात होता है कि वेदनीय कर्म स्वतंत्र सुख दुःख रूप वेदनकी शक्ति से रहित होता है। वेदनीय कर्म अपनी फलदायिनी शक्तिमें सर्वथा स्वतंत्र नहीं है। चिन अघातिवा कर्मोंको फल देनेमें धातिवा कर्मोंकी अपेक्षा रहती है, ये धातिवा कर्मोंके नष्ट हो जानेपर अपनी फल दायिनी शक्तिसे रहित हो जाते हैं। नामकर्म अघातिवा कर्म है, नामकर्मके उदयसे इन्द्रियोंकी रचना होती है। इन्द्रियाँ अपने व्यापारमें वीर्यान्तराय और ज्ञानावरणके क्षयोपशमकी अपेक्षा रखती हैं। जब तक वीर्यान्तराय और ज्ञानावरणका क्षयोपशम नहीं होता तब तक इन्द्रिया कार्य नहीं कर सकतीं। ज्ञानावरण और अंतरायके क्षय हो जानेपर इन्द्रियोंका कोई व्यापार या फल नहीं होता है। उनका अस्तित्व नहीं करार है। केवली अवस्थामें इन्द्रियोंका कोई फल नहीं है। अतः मोहनीय कर्मके अभावमें वेदनीय कर्म शक्ति रहित हो जानेके कारण फलदायक नहीं होता। केवली अवस्थामें वेदनीयका अस्तित्व ब्रह्मेन्द्रियकी तरह नाम मात्रके लिए रह जाता है।

राजवार्तिकमें अकलंकवेदने वेदनीय और मोहनीयके क्रमका कारण बताते हुए वेदनीयको ज्ञान दर्शन गुणका अव्यभिचारी बताया है। और मोहनीयको विरोधी बताया है। इसका कारण मैं पहिले लिख चुका हूँ कि मोहनीयके बलसे वेदनीय कर्म सुख दुःखकी वेदना करा सकता है। इससे यह बात सिद्ध

होती है कि जब वेदनीय मोहनीयका सहचारी रहता है उस समय वह अपने कार्यमें व्यापार करता है, और ज्ञानादि गुणका घात करता है। मोहनीयके अभावमें वेदनीय अपने कार्यमें व्यापार नहीं करता इसीलिए वह ज्ञानादि गुणका अव्यभिचारी है। इसका कारण यह भी है कि वेदनीय मोहनीयके कारण ही जीव विपाकी कहलाता है।

कर्मकाण्डमें अठत्तर प्रकृतियोंको जीव-विपाकी बताया है उसमें वेदनीयकी साता और असाता भी जीव विपाकी हैं। इन जीव विपाकी प्रकृतियोंके उदयसे इनका फल जीवमें पड़ता है। अतः जीवके औदयिक भावोंमें साता असाताको भी सम्मिलित किया गया है या नहीं? यह विचारणीय है। उमास्वामीने औदयिक भावोंके भेद गिनाते हुए “गति कपाय लिंग मिथ्यादर्शनागनासयतासिद्धलेस्याधृतुश्चतुर्थेकैकै-कपट् भेदाः” सूत्रका प्रतिपादन किया है। इस सूत्रमें गिनाये हुए इकास भाव ही औदयिक होते हैं। यह मान्यता श्वेताम्बरोंको भी मान्य है। इन इकास औदयिक भावोंमें वेदनीयके साता असाता रूप सुख दुःखको शामिल नहीं किया गया है। इसका कारण यही है कि सुख दुःख रूप परिणाम जब जीव विपाकी होते हैं तब मोहनीयके कारण कपाय रूप ही होते हैं। कपायके अभावमें वेदनीयका असर जीवमें नहीं पड़ता। इसीलिए वेदनीयको ज्ञान दर्शनादि गुणका अव्यभिचारी और मोहनीयको बाधक बताया है। इससे यह भी सिद्ध हो जाता है कि क्षुधादि परीपहोमें वेदनीय और मोहनीय दोनोंका सहचर्य्य है। केवल वेदनीयसे परीपह नहीं हो सकती।

वेदनीयका लक्षण—

“अवखाणं अणुभवणं वेद्यणियं सुहसरुचयं सादं ।

दुखसरुच ममाद् व वेद्यदीदि वेद्यणियं ॥”

—गो० द० १४

श्वेताम्बर आचार्य भी इन्द्रियजन्य सुख दुःखको वेदनीयके कारण मानते हैं। वेदनीय जन्य सुख दुःखकी वेदनाका प्रभाव इन्द्रियोंके द्वारा ही होता है। वेदनीय जन्य सुख दुःख वास्तवमें इन्द्रियोंका ही सुख दुःख कहा जाता है। इन्द्रिय सुखके नामसे ही इसका व्यवहार होता है। जिस इन्द्रियका अभाव हो गा उस इन्द्रिय जन्य सुख दुःखका भी अभाव उसमें पाया जाना चाहिये। जहाँ किसी भी इन्द्रिय-अनिन्द्रियका व्यापार नहीं पाया जाता है, वहाँ उस सम्बन्धी सुख दुःख नहीं पाया जाता। वहाँ वेदनीयके प्रभावसे सुख दुःखका वेदन किसी भी तरहसे संभव प्रतीत नहीं होता है। इसलिए जहाँ इन्द्रियोंके व्यापारका अस्तित्व है और मोहनीय कर्म विद्यमान है वहीं परीपहकी परिभाषा पड़ सकती है। जहाँ मोहनीयका सद्भाव नहीं है वहाँ परिपहका सद्भाव कल्पना मात्र है।

यह भी संभव नहीं कि मोहनीयके अभावमें शुद्ध वेदनीयका कार्य साता असाता रूप रह सके। यह मैं पहिले लिख चुका हूँ कि वेदनीय जीव-विपाकी है और उसका फल जीवमें पड़ना चाहिये।

क्षुधा, आदि अनन्त बलको विरोधी हैं। क्षुधासे अनन्त बलमें बाधा अनिवार्य है अतः हम वेदनीयका फल मोहनीयके अभावमें सक्रिय किसी भी तरह नहीं मान सकते। क्षुधाकी वेदना हो और जीवमें उसका फल न हो यह संभव नहीं है। यदि जीवमें फल स्वीकार करते हैं तो क्षुधा का कार्य अनन्त बलमें बाधा होता है, वह भी मानना पड़ेगा, ऐसा मानने पर विरोध आता है। अतः मोहनीयके बिना न तो वेदनीय की प्रकृतिवा जीव विपाकी होती है और न परीषद्में ही कारण होती है। वास्तवमें परीषद् शब्द ही मोहनीयके साहचर्य का द्योतक है।

परिषद्का सम्बन्ध केवलीसे नहीं है—

इसके साथ यह भी विचारना चाहिये कि उमास्वामी ने संवरके भेद प्रतिपादन करते हुए—
‘स गुप्ति समिति धर्मात्प्रेक्षा परिषद्भजय चारित्र्यै ।’ सूत्र का प्रतिपादन किया है। इस संवरके प्रकरणमें गुप्ति, समिति, धर्म, अनुप्रेक्षाकी अपेक्षा केवलीके नहीं है, अंतरायके क्षय हो जानेसे अनन्त बलके सद्भावसे परिषद् जय करने का प्रश्न नहीं है। दूसरा सूत्र है ‘भार्गाच्यवन निर्जराध’ परिषोढव्याः परीषद्वाः ।’ इस सूत्रमें परीषद् क्यों सहन करना चाहिये, इसके दो कारण बताये हैं। १—सवरके मार्गसे च्युत न होनेके लिए २—निर्जराके लिए परीषद् सहन करना चाहिये। परीषद् सहन करनेके लिए इन दोनों कारणोंकी केवलीमें कोई अपेक्षा नहीं है। सवरके मार्गसे च्युत होने का तो वहाँ प्रश्न ही नहीं है। निर्जरा भी केवलीके परीषद् जयसे नहीं होती है। अतः परीषद् जयका जो वर्णन किया गया है वह केवली की अपेक्षासे नहीं माना जा सकता। परिषद्को कर्मोंके अनुसार विभाजन करते हुए सामान्य रूपसे वेदनीय कर्म की अपेक्षासे कुछ वर्णन किया गया है। पूर्वापर सञ्चकी अपेक्षा उसका जो विशेषार्थ किया जाता है, उस अर्थ को खोचातानी का अर्थ नहीं कहा जा सकता।

इसके साथ यह भी विचारणीय है कि यतः परीषद् का संबन्ध असाता वेदनीय से है, अतः असाता वेदनीयका उदय केवली अवस्थामें कार्यकारी हो सकता है या नहीं ? असाता-वेदनीयके उदयको सफल बनानेमें अंतराय कर्मके उदयकी भी आवश्यकता होती है। यदि असाता का उदय हो और किसी तरहका अंतराय उपस्थित न हो तो उस असाताका कोई असर नहीं हो सकता। असाता अंतरायकी उपस्थितिमें ही कार्यकारी होता है, किंतु अंतरायके क्षय हो जाने पर असाता उदयका कोई वास्तविक असर नहीं हो सकता। केवलीके अंतरायका पूर्ण क्षय हो चुका है, फिर वहाँ असातावेदनीय बन्ध क्षुधा, आदि परीषद् रूपमें कैसे कार्यकारी हो सकती है ?

परिषद्का कर्मोंसे सम्बन्ध—

तत्त्वार्थ सूत्रके नवमें अध्यायके नवमें सूत्रमें वार्द्ध परीषद्को वर्णन है, इसके बाद १०, ११, १२ इन तीन सूत्रोंमें किन किन गुणस्थानोंमें कौन कौनसी परीषद् हो सकती है, यह बतलाया गया है। १३ से

१६ वें सूत्र तक कर्मोंके साथ परीषहोके विभाजनमें दूसरे कर्मोंका सम्बन्ध रहने पर भी सहायक कर्मको विभाजनमें स्थान नहीं दिया गया । जिस कर्मका जो कार्य है, उसकी मुख्यता लेकर ही परीषहोंका विभाजन किया गया है । कोई भी परीषह केवल किसी एक कर्मका फल नहीं हो सकती । प्रत्येक परीषहके साथ असाता वेदनीयका उदय होना आवश्यक है । जब तक असाता वेदनीयका उदय न होगा तब तक परीषहके कारण भी उपस्थित न होंगे । इसके लिए अन्तराय भी अ-विनाभावी है । असाताका उदय होनेपर भी यदि मोहनीयका उदय न होगा तब तक दुःख रूप अनुभव भी न होगा और दुःख रूप अनुभवके न होनेपर उसके सहनेका प्रश्न ही नहीं उठ सकता । फिर परीषहकी कल्पना ही निरर्थक हो गी । अतः प्रत्येक परीषहके होनेपर इन कर्मोंकी अपेक्षा आवश्यक है । इन कर्मोंका परीषहोंसे सम्बन्ध कहीं सहायक रूपसे और कहीं मुख्य रूपसे वर्णन किया जाता है । किसी कर्मकी मुख्यता लेकर उस कर्मसे इतनी परीषह होती है, ऐसा वर्णन किया गया है ।

‘भूदादयोऽदर्शनान्ताः प्रत्यक्षीकृता द्वाविंशतिरिति न न्यूना नाधिका क्षमादि दशलक्षणकस्य धर्मस्य विघ्नहेतवः—अन्तरायकारणभूताः । केचिद् रागादुदयमापादयन्ति केचिद्द्वेषादिति, अतः सर्व एवैते प्रादुष्यन्तः समापतिताः समन्तात् परिषोढव्याः भवन्तीति ।’ —तत्त्वार्था टीका पृ० २२९ ।

अर्थात् क्षुधा परीषहसे लगाकर अदर्शन परीषह तक नएक कम न एक ज्यादा पूरी बाईस परीषह क्षमादि दश लक्षण धर्मके विघ्नमें कारण हैं । अन्तरायके कारणभूत हैं । इन बाईस परीषहोंमें से कुछ तो रागके उदयसे होती हैं और कुछ द्वेषके उदयसे होती हैं इसलिए ये सब बाईस परीषह जोकि चारों तरफसे आती हैं, वे सब सहनीय हैं ।

श्वेताम्बर आचार्यकी इस टीकासे ज्ञात होता है, कि वे पूरी बाईस परीषहोंको क्षमादि दश लक्षणधर्ममें विघ्न कारक मानते हैं । साथ ही मोहनीयका उदय भी आवश्यक बताते हैं । इसलिए यह कभी संभव नहीं हो सकता कि केवल वेदनीयके उदयसे परीषह कार्यरूपमें परिणत हो सके । यहाँ पर “परिषोढव्या भवन्ति” इस पदसे और भी स्पष्ट हो जाता है, कि वे परीषह सहनीय होती हैं । पहिले यह लिख चुका हूँ कि मोहनीयका उदय परीषहोंमें आवश्यक है, और दुःख दुःखका अनुभव मोहनीय कर्मसे होता है, इसलिए परीषहोंको सहनीय शब्दसे युक्त किया गया है । परीषहजब शब्द ही वेदनीयके साथ मोहनीयका द्योतक है ! श्वेताम्बर आम्नायमें स्वोपस आभ्यकी मान्यता है ।

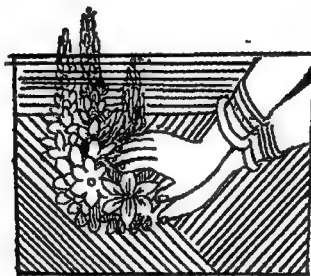
एते द्वाविंशति धर्मविघ्नहेतवो यथोक्तं प्रयोजनमसिसन्धायरारागद्वेषौ निहत्य परिषोढव्या भवन्ति ।’ —लोपक्षमा व पृ३ २२९ ।

यहाँ पर “रागद्वेषौ निहत्य परिषोढव्या” इस पदसे स्पष्ट ज्ञात होता है, कि परीषह जब राग और द्वेषको विजय करनेसे होता है । परीषह जबकी यही प्रक्रिया है । इसी आभ्यकी टीकामें श्वेताम्बर

आचार्यों ने स्वीकार किया है, कि कुछ परीषद् रागके और कुछ द्वेषके उदय होनेसे होती हैं। यदि केवल वेदनीय कर्मसे तेरहवें गुणस्थानमें परीषद् मानी जाय तो फिर परीषद् जयकी वहा सम्भावना ही नहीं रहेगी। अघाताका उदय होनेसे अघाता अन्य परीषद् बराबर फल देती रहेगी। उन परीषद्ओं पर विजय करनेका यहां कोई साधन नहीं है। अतः केवली अवस्थामें परीषद् जयकी संभावना ही नहीं मानना चाहिए।

फलितार्थ—

इवेताम्बर तथा दिगम्बर दोनों सम्प्रदायोंके आचार्यों ने परीषद् के ज्ञान पर राग द्वेषको दूर करना ही परीषद् जय कहा है। तेरहवें गुणस्थानमें राग द्वेषका सर्वथा अभाव होता है। अतः केवली अवस्थामें वेदनीय कर्म रहने पर भी परीषद्ओंकी संभावना नहीं होती।



अहिंसाकी साधना

श्री दौलत राम 'मित्र'

जो जितने क्षेत्रमें स्थित प्राणियोंको सुख पहुंचा सके वह उतने क्षेत्रका शासक समझा जाता है, इस दृष्टिसे विचार करने पर विश्वका शासक वह हो सकता है, जो विश्वमें स्थित प्राणिमात्रको सुख पहुंचा सके। सारांश यह है कि संसारी (भौतिक जीवन बद्ध दुःखी) प्राणियोंको सुख रूप चार पुरुषार्थ (धर्म, अर्थ, काम-तथा मोक्ष) प्राप्त करना है। इनमेंसे धर्म, अर्थ तथा काम ये तीन पुरुषार्थ (भौतिक जीवन संबंधी सुख) तो सुराज्यकी शासन नीतिके द्वारा भी प्राप्त हो सकते हैं^१ किंतु चौथा नहीं। अतः एव अंतिम परम पुरुषार्थ मोक्ष (सदाके लिए दुःखमुक्ति) है, वह जिसकी शासन नीतिके द्वारा प्राप्त हो सके, विश्वका शासक वही हो सकता है। वह कौन है? वह है—धीरमता, सर्वज्ञता और हितोपदेशिता। इन तीन विशेषताओंका चारक जिनदेव^२ और उनकी शासन-नीति-संस्कृति^३ है अहिंसाकी साधना। जो कि प्राणिमात्रको वर्तमान जीवनमें पारस्परिक अक्षयदान देती हुई अंतमें मोक्ष प्राप्त करा देती है।

अंतिम जिनदेव श्री वर्द्धमान महावीरने आजसे २५०० वर्ष पूर्व आर्या कृष्णा प्रतिपदाकी राजपट्टी (विहार) में भव्य जीवको इसी अहिंसाकी साधनाका उपदेश दिया था। सत्य, अचौर्य, ब्रह्मचर्य, अपरिग्रह, ये सब अहिंसाकी साधनाके भेद हैं।^४ वृत्त, सयम, धर्म, निवृत्ति, चारित्र्य, ये सब अहिंसाकी साधनाके नामांतर हैं।^५ मोक्ष हस्तुकोको अहिंसाका सम्यक् ज्ञान प्राप्त करके वयाशक्ति अहिंसाकी साधना करके मोक्षमार्ग पर लगना चाहिये।

१ "धर्माय कामफलस्य राज्याय नमः ।" (नीति वाक्यामृत १।७ सोमदेवमूरि)

२ "मोक्षमार्गस्य चेतार भेत्तार कर्मभूयुषाम् ।

ज्ञातार विवर्तमानानां यदि तत्पुण्यं लब्धये ॥" (तत्त्वार्थसूत्र उभास्वामि)

३ "संस्कृतिका फलं है किंती निर्दिष्ट मार्गं पर सरलतामे जा सकनेकी योग्यताका प्राप्त हो जाना। संस्कृति 'सु' और 'कु' दोनों प्रकारकी हो सकती है। सु-संस्कृति सुमार्ग पर ले जाय गी और कु-संस्कृति कुमार्ग पर ले जाय गी।

संस्कार, हृदयकी तन्मयता-जीवन व्यवहार, ये सब संस्कृतिके रूप हैं।" (के०)

४ आत्म परिणाम हिसन, हेतुतात्सर्वमेव हितैर्नम् ।

अनृष वचनादि केवलमुदाहृत मिथ्यबोधाय ॥" (पु सि ३२)

५ वचाध्यायी २, श्लो० ७५५-५८। ७६४-६५।

अब प्रश्न होता है कि क्या अहिंसाकी साधना शक्य है वा अशक्य ? क्योंकि ससारी जीवोंके द्वारा हिंसा तो अनिवार्य है, कहा है, “ऐसी कोई भी क्रिया नहीं जिसमें हिंसा न होती हो।” “संसारमें वह कौन है जिसने पाप (हिंसा) न किया हो ? जिसने पाप न किया वह किस तरह लिया, यह तो बताओ ?”

किन्तु ऐसा नहीं है कि ससारी जीवोंके द्वारा अहिंसाकी साधना एकदम असंभव है। यदि ऐसा होता तो संसारी जीवोंका मुक्त होना असंभव हो जाता तथा क्यों साधनाके चलते गांधीजी उसी निष्कर्ष पर पहुँचते जिसे जैनाचार्योंने पुकार पुकार कर कहा था। तथा जैसा कि उनके निम्न कथनसे स्पष्ट है —

“अगर अहिंसा धर्म सच्चा धर्म है तो हर तरह व्यवहारमें उसका आचरण करना भूल नहीं बल्कि कर्तव्य है। व्यवहार और धर्मके बीच विरोध नहीं होना चाहिये। धर्मका विरोधी व्यवहार छोड़ देने योग्य है। सब समय सब जगह सम्पूर्ण अहिंसा संभव नहीं, यों कहकर अहिंसालो एक ओर रख देना हिंसा है, मोह है, अज्ञान है। सच्चा पुरुषार्थ इसमें है कि हमारा आचरण सदा अहिंसाके अनुसार हो। इस तरह आचरण करने वाला मनुष्य अंतमें परमपद (मोक्ष) प्राप्त करेगा। क्योंकि वह संपूर्णतया अहिंसाका पालन करने योग्य बनेगा। और जो तो देहधारीके लिए संपूर्ण अहिंसा बोजबत ही रहेगी। देहधारीके मूलमें हिंसा है। इसी कारण देहधारीके पालने योग्य धर्मका सूचक शब्द निषेधात्मक “अ-हिंसा” के रूपमें प्रकट हुआ है।”

“वैशक किसी न किसी प्राणीकी किसी न किसी रूपमें हिंसा तो अनिवार्य है। जीव जीवों पर जीते हैं इसलिए और महज इसी लिए बड़े बड़े दृष्टांतोंने उस स्थितिकी मोक्ष कहा है जिसमें जीव शरीरसे मुक्त हो,—उस शरीरसे जिसका पालन-संचर्चन करनेके लिये इत्या या हिंसा अनिवार्य होती है। फिर भी मनुष्यके लिए इसी शरीरमें रहते हुए उस पदकी आशा करना असंभव भी नहीं, यदि बहुत हिंसाकी मात्रा घटाकर कमसे कम कर दे। वह जितना ही जानबूझकर तथा बुद्धि पूर्वक अपने आपकी ऐसी हिंसासे दूर रखेगा जिसमें अपने निर्वाहके लिए दूसरे प्राणियोंकी इत्या होती हो, उतना ही परमपद (मोक्ष) के नजदीक होगा। सम्भव है मनुष्य जाति ऐसा जीवन पद न करेगी जिसमें कुछ भी आकर्षण (प्रवृत्ति) न दिखायी दे, परन्तु इससे उस कथनको बाधा नहीं पहुँचती। वे लोग जो कि पूर्णतः ऐसा नित्यार्थ जीवन व्यतीत कर रहे हैं, और प्राणिमात्रके प्रति कष्टात्मक व्यवहार करते हैं, हमें आत्माके परमपद (मोक्ष) का माहात्म्य समझनेमें सहायता करते हैं। वे मनुष्य जातिको ऊँचा उठाते हैं और उसके आदर्श पथको आलोकित करते हैं।”

१ “सांख्यिका काऽपि नास्तीह कस्या हिंसा न विद्यते” (यमस्तिक ४० उत्तरार्ध ४० ३३५)

२ “नाकरदाह गुनाहवर बहा कील विगा। आ कनकि गुनाह न कर्दै चू चस्ति विगी ॥”

“जीव तो सर्वत्र भरे हुए हैं ऐसी दशामें यदि भावोंके ऊपर बंध और मोक्ष निर्भर न होता तो कौन कहा रहकर मोक्षको प्राप्त करता ?”^१

“यदि राग द्वेषादि परिणाम न हो, आचरण यत्नपूर्वक हो, तो केवल प्राण पीडनसे हिंसा नहीं हो सकती है, अथवा कोई हिंसक नहीं कहा जा सकता है ।”^२ “यदि शुद्ध परिणाम वाले जीवको भी केवल द्रव्य (शरीर द्वारा होने वाली) हिंसाके संबंधसे पापका भागी माना जावेगा तो कोई अहिंसक बन ही नहीं सकेगा ।”^३ “सूक्ष्म जीव तो पीडित नहीं किये जा सकते, और स्थूल जीवोंमें से जिनकी रक्षा की जा सकती है, की जाती है; फिर समीको हिंसाका पाप कैसे लग सकता है ? अर्थात् नहीं ही लगता है ।”^४

“जीवोंका घात न करता हुआ भी अधिक पापी (हिंसक) होता है और जीवोंका घात करता हुआ भी न्यून पापी होता है, यह केवल संकल्पका फल है, जैसे बीवर और किसान ।”^५

इत बातोंपरसे यह प्रमाणित होता है कि—संसारी जीवोंके द्वारा अहिंसाकी साधना संभव है ।

अहिंसाके साधकोंकी योग्यता—

अहिंसाके साधक दो तरहके हैं, एक ‘अणु’ साधक दूसरे ‘महा’ साधक । अणु-साधक सही पंचेत्त्री पशु तथा मनुष्य दोनों ही हो सकते हैं और महा-साधक सिर्फ मनुष्य हो सकते हैं ।

ज्ञान-संहनन^६—

मनुष्यके पास दो उपादान शक्तियाँ हैं एक ज्ञान दूसरी संहनन । वर इन्हीं दो शक्तियोंके बलपर मनुष्य हिंसा या अहिंसाका साधक बनता है । जैसे १—विराडा ज्ञान (दृष्टि विज्ञान) असम्बद्ध होगा और संहनन उत्तम न होगा वह हिंसाका अणु साधक होगा ।

१ “विहृषणीव चिते लोके वच चरन् कोऽप्यमोक्षत ।

भावैकसाधनं बधमोक्षी चेन्नामविष्यताम् ॥”

(सागर ४० ४, २३) ।

२ “युक्ताचरणस्य सतो रागाद्यावेकमन्त्रेणापि ।

न हि भवतु जातु हिंसा प्राणव्ययरोपणादेव ॥” (पु स्ति ४५)

३ “नर सुहृत्स व वधो होहिहि वहिरगवत्पुत्रोष्ण ।

णत्पिदु अहिसमो णाम वाङ्—कामादिवच हेह ॥”

४ “सूक्ष्मा न प्रतिपीड्यते प्राणिनः स्थूलभूतं ।

ये शक्यास्ते विवर्यन्ते का हिंसा सप्तसात्मन ।” (त ब्रजा०)

५ “अमृतनपि भवेत्पापी निष्कनपि न पाप साकृ ।

अभिष्यानविज्ञेयेण यथा बीवरकर्षकी ॥” (यश चम्प)

६ शारीरिक सगठन

२—जिसका ज्ञान सम्यक् होगा और संहनन उत्तम होगा वह हिंसाका महा साधक होगा ।

३—जिसका ज्ञान सम्यक् होगा और संहनन उत्तम न होगा वह अहिंसाका अणु साधक (उपाधक) होगा ।

४—जिसका ज्ञान सम्यक् होगा और संहनन उत्तम होगा वह अहिंसाका महा साधक होगा ।

वास्तवमें तो हिंसा वा अहिंसाके साधक मनुष्यके पास मुख्य शक्ति एक 'उत्तम संहनन' है ।

जिसे दूसरे शब्दोंमें शूरत्व या वीरत्व कहते हैं । अतएव कहा है—

“जे कम्मे स्रा ते चम्मे स्रा” अर्थात् हिंसा-प्रवृत्ति-में जो शूरवीर हो सकते हैं वे ही अहिंसा-निवृत्ति-वर्म-में शूरवीर हो सकते हैं ।

“जिनतें घर माहि कछू न बन्धो—

तिनते धनमाहि कहा बनिहैं ?”

“करे वह कर्म गर तो पहुच जावे सातमें दौड़ल ।

करें सद कर्म पावे मोक्ष, शूरा इको कहते हैं ।”

(दीक्षराम मिश्र)

“देखी हिस्टरी इस बातका कामिल यकी आया ।

जिसे मरना नहीं आया उसे जीना नहीं आया ॥”

“हिंसा करनेका पूरा सामर्थ्य रखते हुए भी जो स्वेच्छासे-प्रेम भावसे-हिंसा नहीं करता है वही अहिंसा धर्म पालन करनेमें समर्थ होता है ।

“हरकर जो हिंसा नहीं करता है वह तो हिंसाकर ही चुका है । चूहा बिल्लीके प्रति अहिंसक नहीं है, उसका मन बिल्लीकी हिंसा निरंतर करता रहता है ।”

(महात्मा-गान्धी)

“शूर वही है जिसकी छातीमें बाव हो, पीठमें नहीं । अर्थात् जो मैदाने जंगसे भागा न हो ।”

“भाग निकलनेकी-सुविधा-होते हुए भी जो छाती तानकर शत्रुके सामने खड़ा रहे वह शूरवीर है ।”

किंतु इस विषयमें एक बात बान लेना अत्यंत जरूरी है कि सम्यक् ज्ञान और उत्तम संहनन (शूर वीरता) ये दोनों बल होते हुए भी यदि मनुष्यकी परिस्थिति अनुकूल नहीं है, जैसे—मनुष्य यदि दूसरे व्यक्तियोंका आश्रय दाता है, कुटुम्बी है वा राबा है तो, वह अहिंसाका महान साधक नहीं हो सके गा । बल्कि वह कभी कभी रत्नाय अनिच्छापूर्वक^१ हिंसा करता हुआ भी दिखायी दे गा^२ । फिर भी

१ पचाव्याधी २, २७३ ५९३ ।

२ पचाव्याधी २ ब्लो ८०९ तथा ८१९ । उत्तर पुराण ब्लो० ४१९—२०

वह अनिवार्य हिंसाको अहिंसा और आपद्धर्मको धर्म नहीं मानेगा ।^६ अस्तु, इस प्रकार अहिंसा व्रतके और उसके साधक जनके दो, दो भेद हो जाते हैं—

अहिंसाके दो भेद—^४

१ सर्व देश (सकल—समग्र—महा) अहिंसा ।

२ एकदेश (विकल—असमग्र—अणु) अहिंसा ।

अहिंसा साधक जन के दो भेद—

१ सर्वदेश अहिंसा साधक (वनस्थ=सखु)

२ एकदेश अहिंसासाधक (गृहस्थ=उपासक)

अहिंसाके दो भेद यों हैं—

१ निर्ग्रन्थता, तीनगुप्ति, पंच समिति, दसधर्म, बारह अनुप्रेक्षा, बाईस परीपहजय, पंच चरित्र, बारह तप, ये सर्वदेश अहिंसाके निवृत्त्यात्मक अंग (अंग) हैं ।

२ यथाशक्ति औषधि, आहार, जान और अभयदान द्वारा दूसरेके प्राकृतिक या परजन कृत दुःख कष्ट दूर करना गुणपूर्वा, तथा धर्म, अर्थ, काम इस त्रिवर्गका अविरोध रूपसे सेवन करना, ये एक देश अहिंसाके प्रवृत्त्यात्मक अंग (अंग) हैं ।

अहिंसा साधक जनके दो भेद यों हैं—

सर्व देश अहिंसा साधक “वनस्थ” किसीको दुःख नहीं पहुंचाता है क्योंकि इनके अन्दर प्रशस्त राग द्वेषका अलयाश रह गया है । इनके लिए शत्रु मित्र समान है । क्योंकि ये लौकिक बिम्बेदारी से रहित हैं ।

एक देश अहिंसा साधक “गृहस्थ” किसीको सुख पहुंचानेका प्रयत्न करता है तो उसमें किसीको दुःख भी पहुंच जाता है, क्योंकि इनके अंदर प्रशस्त राग द्वेषका अधिकांश विद्यमान है । इनके लिए शत्रु मित्र समान नहीं है । क्योंकि ये लौकिक बिम्बेदारी सहित हैं ।

अहिंसाके उपदेशकोंका कर्तव्य—

चित्रानु उपदेशकोंका अथवा लोक नायकोंका कर्तव्य है कि मनुष्यकी ऊपर वर्णित शक्ति और परिस्थितिको ध्यानमें रखकर लोगोंको अहिंसा पाखनका उपदेश दे । उपदेशकोंको यह उचित नहीं कि

१ ‘शास्त्र हिंसाकी भाषा नहीं देता, परन्तु प्रत्येक विशेषण हिंसा विशेषणको अनिवार्य समझकर इसकी कृष्ट देता है । जो मनुष्य आत्मी दी हुई कृष्टसे काम नहीं उठाता है, वह धन्यवादका पात्र है । अनिवार्य हिंसा, हिंसा न रहकर अहिंसा नहीं हो जाती । हिंसाको हिंसाके ही रूपमें जानना चाहिये ।’ (म० गांधी)

२ पु० सि० २०१/२११ तथा पञ्चाध्यायी २, ७५२ ।

३ “मिथास्ववेद रागास्तत्रैव ह्यस्वास्ववश्च पडदोषा । चत्वारस्य कथासाम्प्रतुर्दशाभ्यन्तरा अन्धा । (पु० सि० ११६)

अगुपद प्राप्त रहस्योंको अपने सरल-शुभ प्रवृत्तिरूप मार्गसे विचलित करके उन्हें उनके लिए कठिन मार्गमें लगा दें जिससे कि वे किसी औरके न रहे ।

इसमें कोई शक नहीं कि अहिंसापथके पथिककी सहनन शक्तिकी परीक्षाके लिए उसे प्रथम ऊंचा पथ दिखाया जाय जैसा कि कहा है—

“जो तुच्छ बुद्धि उपदेशक साधु धर्मको नहं कहकर ग्रहस्थधर्मका उपदेश देता है वह जिनवरके मतसे ढंङ देने योग्य है” ।”

किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं लेना चाहिये कि अहिंसापथके पथिकको ऊंचे पथमें क्या-त्यों टकेल देनेका पङ्गुज है । बल्कि अहिंसा पथमें पैर रखनेके पहिले पथिकको खूब मावबान कराना चाहिये । कहा है—

‘ अपना कल्याण चाहने वालोंको अपनी शक्ति देश, काल, स्थान, सहायक, आदि बातोंका अच्छी तरह विचार करके व्रत (अहिंसा मार्ग) ग्रहण करना चाहिये^१ ।’

और इसका यह भी तात्पर्य नहीं लेना चाहिये कि ग्रहस्थ महान अहिंसाके मार्गमें बढ़नेका अभ्यास न करे । किन्तु मौके मौके पर अपने पद और शक्तिके अनुसार उचित अभ्यास अवश्य करते रहना चाहिये, क्योंकि आखिरकार मनुष्यको परम अहिंसा परम पुरुषार्थ रूप बौ मोक्ष या परम ब्रह्मत्व है उसे तो प्राप्त करना ही है ।



१ पुरुषार्थ सिद्धिसुपाय खो० १८ ।

२ समाधर्मसूत्र २-७९ ।

जीव और कर्मका विश्लेषण

श्री पं० बाबूनाथ गुप्तजारी लाल

अनन्त द्रव्योके समुदाय स्वरूप यह लोक है इसमें पाये जाने वाले ये सम्पूर्ण द्रव्य अनादि काल से हैं और अनन्त काल तक रहेंगे। प्रत्येक द्रव्यकी रचना अनन्त अनन्त गुणोंके सम्मिलनसे हुई है। द्रव्यमें पाये जाने वाले सम्पूर्ण गुण और उनका पारस्परिक मिलाप अनादि है और अविनाशी है अतएव समुदाय स्वरूपी द्रव्य भी अविनाशी हैं। प्रत्येक गुण अपने स्वभावसे न्युत न होनेके कारण, अविनाशी होते हुए भी निरन्तर अपने स्वरूपमें परिवर्तन करता रहता है। इस परिवर्तनके कारण वह अनन्त अवस्थाओंको प्राप्त होता है इन अवस्थाओंका नाम पर्याय है। गुण और पर्यायके समुदायसे बना हुआ प्रत्येक द्रव्य गुणकी अपेक्षा नित्य (औद्य) है और पर्याय की अपेक्षा अनित्य अर्थात् उत्पाद-व्यय स्वरूप है। द्रव्यकी रचना स्वतः सिद्ध है अतएव यह लोक न तो किसी कर्त्तके द्वारा रचा गया है और न किसी के द्वारा नष्ट किया जा सकता है।

द्रव्य—

लोकमें पाये जाने वाले सम्पूर्ण द्रव्य जीव और अजीवके भेदसे दो प्रकारके हैं। जिन द्रव्योंमें चेतना (ज्ञान, दर्शन) गुण विद्यमान है वे जीव कहलाते हैं और जिनमें यह गुण नहीं है वे अजीव कहलाते हैं। अजीव द्रव्यके पांच भेद हैं १-पुद्गल २-बर्म ३-अबर्म ४-काल तथा ५-आकाश इन पाँचों द्रव्योंमेंसे पुद्गल द्रव्य स्पर्श, रस, गन्ध, वर्ण गुणयुक्त होनेसे मूर्तिक कहलाता है और शेष द्रव्य तथा जीव द्रव्य इन गुणोंसे रहित होनेसे अमूर्तिक कहे जाते हैं यद्यपि वे सब आकार वाले हैं। पुद्गल द्रव्य परमाणु रूप है उनकी सख्या अनन्तान्त हैं। ये परमाणु अपनेमें विद्यमान क्लार्ड-चिकनाई इन दो गुणोंके सहारे आपसमें मिलकर स्कन्ध रूप (पिंड) हो जाते हैं और बिलरकर छोटे छोटे पिंड या परमाणु हो जाते हैं। परमाणु पुद्गलकी शुद्ध अवस्था है और स्कन्ध अशुद्ध अवस्था। क्योंकि परमाणु अवस्थामें वह स्वाधीन होता है और स्कन्ध अवस्थामें मिलने वाले परमाणुओं में एक दूसरेसे प्रभावित होते हैं। इसीसे परमाणु अवस्था स्वाभाविक और स्कन्ध अवस्था वैभाविक कही जाती है।

वैभाविकी शक्ति—

जैन सिद्धान्तमें जीव और पुद्गल द्रव्यमें एक वैभाविकी नामकी शक्ति मानी गयी है। इस शक्तिकी स्व और पर का निमित्त मिलने पर जीव और पुद्गल द्रव्य विभाव रूप परिणामन करते हैं जैसे

पुद्गलकी वैभाविक अवस्था उसका स्कन्ध रूप है वैसे ही जीवकी वैभाविक अवस्था उसका संसारी होना है, संसार अवस्थामें जीवके मन, वचन और काय योग तथा कर्माय भावोंका निमित्त पाकर पुद्गल परगाणु स्कन्ध रूप होकर जीवके साथ सम्बद्ध हो जाते हैं, जिसका प्रभाव जीवके जानादि गुणोंपर पड़ता है। इस तरहसे जीवके साथ सम्बद्ध इन पुद्गल स्कन्धोंको ही द्रव्य कर्म कहते हैं। इन द्रव्य कर्मोंकी शक्ति की हीनाधिकता जीवके कषाय भावों पर अवलम्बित है। यदि जीवकी कषाय तीव्र होती है तो बंधनेवाले कर्मोंकी स्थिति और फलदान शक्ति भी अधिक होती है, और यदि कषाय मन्द होती है तो कर्मोंकी स्थिति और फलदान शक्ति भी मन्द होती है। इन कर्म स्कन्धोंका जीवके साथ एक सेनावागाह रूप सम्बन्ध होता है, उसे ही द्रव्य कहते हैं।

कर्म सन्तति—

जीवमें अनन्त गुण हैं उन गुणोंमें कर्मपुद्गलोंके बन्धके निमित्तसे विकार उत्पन्न होता है। जैसे जीव अपने ज्ञान गुणके द्वारा प्रत्येक वस्तुको स्वतः जानता है कि प्रत्येक द्रव्य भिन्न भिन्न है और परिणत हुए पुद्गल स्कन्धके प्रभावसे यह पर द्रव्यको अपना मानने लगता है तथा उनके प्रति राग या द्वेष करने लगता है इस प्रकार इसके अद्वान गुणोंमें परको निब मानने रूप और चरित्र गुणोंमें पर द्रव्य के प्रति राग द्वेष करने रूप विकार उत्पन्न होता है जिससे यह पर द्रव्योंसे चिपटता फिरता है इस तरह पुद्गल-कर्मोंके निमित्तसे जीवके भाव विकृत होते हैं, विकृत भावोंके निमित्तसे पुद्गल द्रव्य, कर्मत्वको प्राप्त होता है। अनादि कालसे यही अवस्था तब तक चलती रहती है जब तक इसका मोह दूर नहीं होता। कभी किसी सुयोगके मिलनेसे यह सचेत होता है और अपने स्वरूपको जान कर उसपर अद्वा लाता है तथा अपने ही स्वरूपमें लीन होता है तब कर्मकी पराधीनतासे छुट्टी पाकर अनन्त सुखको प्राप्त होता है। अतः इसे दुखोंसे छुट्टाने वाला विषय इसके शुद्ध परिणामोंके और दूसरा कोई नहीं है। हा, यह बात अवश्य है कि अपने शुद्ध स्वरूपका परिचय, शुद्ध स्वरूपको प्राप्त अरिहन्तों या निर्ग्रन्थ-गुरुओं द्वारा होता है उन्हींके द्वारा शुद्ध स्वरूपमें लीन होने की विधि, विदित हो सकती है और इसलिए निमित्त रूपसे श्री अरहंत, सिद्ध, आचार्य, आदि परमेश्वरी इसे सुख प्राप्त कराने वाले कहे जाते हैं और दुखी जननेमें पुद्गलकर्मोंको निमित्त होनेसे दुख देने वाला माना जाता है। परन्तु वास्तवमें सुखी दुखी होनेमें जीवके अपने ही भाव उपादान कारण हैं।



शिक्षाकी दृष्टिसे समाधिमरणका महत्व

श्रीदशरथलाल जैन 'कौशल'

इस विज्ञानके युगमें ससारकी आखे मानव समाजके शिक्षणकी ओर बलान् आकर्षित हो रही हैं। विद्वान् बच्चोंके शिक्षा प्रारम्भकी अवस्थाके सम्बन्धमें विचार करते हैं। पहले शिक्षा प्रारम्भकी वय १७, १८, वर्ष थी लेकिन २० वर्ष शिक्षामें बितानेका तात्पर्य होता है पंचमाश काल यों हीव्यतीत कर देना। इसलिए बालकोंके शिक्षणकी उम्र ८, १० वर्ष निर्धारित की गयी। लेकिन १० वर्ष भी अशिक्षामय बिता देना लोगोंको असह्य मालूम होने लगा और उन्होंने निश्चय किया कि जब बच्चे साधारणतया बोलने चालने और समझने लायक हो जाते हैं तबसे शिक्षण प्रारम्भ किया जाय इस प्रकार ५ वर्षकी उम्र शिक्षण प्रारम्भके लिए उपयुक्त समझी गयी। लेकिन मनुष्य जीवनकी कीमत समझने वाले विद्वानोंको इससे भी संतोष न हुआ और वे सोचने लगे कि बच्चे जब खेलते हैं तभी खेलके द्वारा उन्हें शिक्षा देनेकी कोशिश क्यों न की जाय। फलस्वरूप 'किंडर गार्डेन' द्वारा बच्चोंके आकारादिका शान करा देनेकी व्यवहारिक सूत्र पेश की गयी।

हमारे विचारशील शिक्षा विशारदोंको बच्चेका वह डेढ़ दो वर्ष जब कि वह माता का दूध ही पीता रहता है उस कालमें भी उसे कुछ शिक्षा क्यों न दीजा दी जाय इसकी धुन सवार हुई है। माके दूधके साथ उस बालकको शिक्षण प्रारम्भ करनेके लिए उन्होंने यह खोजपूर्ण निष्कर्ष दिया कि माता यदि शिक्षिता और सद्विचारपूर्ण हो और बच्चेको दुग्ध पान कराते समय सुन्दर भावनाएं उसके हृदयमें जाग्रत रहे तो बच्चेपर शिक्षाके सस्कार डाले जा सकते हैं। इसपर भी काफी अमल किया गया और इस प्रयोगकी सफलता निसन्देह मान्य की गयी। यही कारण है कि हम प्रत्येक गर्भ और जातिमें जन्मके समय उनकी धारणाओंके अनुसार कुछ न कुछ सस्कारोंका रिवाज पाते हैं। शोधके कार्योंसे कभी तृप्त न होनेकी वृत्तिके कारण विद्वान् इसके भी आगे सूक्ष्म विचारमें लीन रहे। इटलीमें अभी कुछ काल पहले एक शिक्षा विशारद विद्वान्ने अपनी खोजकी आगे बढ़ाया और उन्होंने अपना यह निश्चय किया कि बच्चेके जन्मके समयमें शिक्षण सस्कार डालनेके स्थानपर यदि जब बच्चा गर्भमें रहता है तभी उसके हृदयपर माताके हृदयका सस्कार पड़े तो बालक भी वैसा ही होना चाहिये क्योंकि गर्भावस्थामें बालकका हृदय माताके हृदयसे सबद्ध रहता है माताके विचार उन नी मासमें जैसे रहेंगे जन्म होनेपर

बच्चा उन्हीं विचारोंकी साकार मूर्ति धारण करे गा। इसको उन्होंने एक उच्च कुलोत्पन्न महिलापर परीक्षा द्वारा प्रमाणित किया है। प्रथम बार जब वह माता गर्भवती हुई तो उसके कमरेमें वीरपुरुषोंके चित्र लगाये गये। उन्हींका परिचय, जीवन चरित्र, उसी दंगकी कथा कहानियों का साहित्य उसे नौ मास तक बराबर पढ़ाया गया ताकि उस स्त्रीका समय एक विशेष वातावरणमें व्यतीत हो। कहते हैं, उसका वह पुत्र बड़ा शूर-वीर निकला। दूसरी बार जब वह गर्भवती हुई तो उस स्त्रीकी इच्छा हुई कि जबकी बार उसका पुत्र अच्छा संगीतज्ञ निकले इसलिए इस बार उसके शयनागारमें दुनियाके प्रसिद्ध और निपुण गाने और बजाने वालोंके चित्र लगाये गये और उन्हींके चरित्र और गायन वादनके अवसरमें उसने अपना समय व्यतीत किया इस बार उसका दूसरा पुत्र बड़ा संगीतज्ञ निकला। इसी तरह उसके चार पाँच पुत्र हुए जो कि वस्कारों द्वारा कोई प्रसिद्ध चित्रकार, कोई कवि, कोई सफल राजनीतिज्ञ, भिन्न भिन्न विषयोंमें पारंगत हुए।

इसके आगे जैनधर्म—

वस आधुनिक वैज्ञानिकोंकी अंतिम खोज बालकके गर्भमें आने तक ही गयी है। इसके आगे बढ़ना उनकी बुद्धिके लिए अगम्य था लेकिन हमारे त्रिकालज्ञ तीर्थकारोंने ने अपने दिव्य चक्षुओंके द्वारा इसके आगेका मार्ग खोज निकाला। उन्होंने बताया कि जीवोंका जन्म, मरणके उपरांतकी अवस्था है जिसका मरण अच्छा हो गा उसका उत्तम गर्भमें जन्म होना अनिवार्य है और जिसका मरण बुरी तरहसे हो गा उसका जन्म भी निश्चयसे बुरी योगिनी हो गा वैसे कि एक जगह पं० प्रवर आशाधरजीने कहा है—

काऽपि चेतपुद्गले सक्तो त्रियेथास्तद् भूवं चरे ।

तं कृमीभूय सुस्वाद् चिर्मटासक मिश्रुचत् ॥ (सागर वर्णनृत)

भावार्थ—हे उपलक्ष । यदि तू किसी पुद्गलमें आवृत्त हो कर मरणकी प्राप्ति हो गा तो कचरिया के भक्षणमें आवृत्त रहनेवाले भिक्षुके समान उसी पुद्गलमें जन्म लेकर उसका ही सर्वे भक्षण करने वाला प्राणी होगा। इसलिए परछव्यकी आवृत्तिकी छोड़ ।

यही कारण है कि दुनियाके समान धर्म और कोमोमें मरण किया को पवित्र और धार्मिक बनानेकी भिन्न भिन्न प्रकारकी क्रियाएँ होती देखी जाती हैं और यही भावनाएँ काम करती रहती हैं। मृतात्माकी स्वर्गमें जगह और ब्रह्माकी सहज शान्ति मिले ईसाइयोंमें जब कोई मरता है तो मुर्दे स्नान कराकर अच्छे कलाभूषण पहनाकर इन् प्रकुलेल, आदिसे सुसज्जित करते हैं फिर पादरी साहब बाइबिलका कुछ अंश पढ़ते हैं और उस मृत पुरुषकी आत्माकी शान्तिके लिए उपस्थित लोगोंके साथ दुआ पढ़ी जाती है और मुर्देको सन्दूकमें बन्दकर कब स्थानमें दफना देते हैं। इसी तरह सुखलमानोंमें भी मुर्देको कलमेका पानी छिड़क कर और दुआ पढ़कर दफना देते हैं। पारसियोंमें भी इसी तरहकी दुआ प्रार्थनाके बाद मुर्दे या तो दफना दिये जाते हैं या एक कुएंमें पाले गये गिद्धोंको खिला दिये जाते हैं। हिन्दु धर्ममें भी मरण समय दुर्गापाठ, गीतापाठ या राम राम भजनेका रिवाज पाया जाता है और मुर्देको दाहसंस्कारको ले जाते समय, 'राम नाम सत्य है, सत्य नोलो गत्य है' की ज्वनि

की जाती है। बची हुई हड्डी, राख, आदि जिसे फूल कहते हैं गंगा, नर्मदा, आदि पवित्र नदियोंमें सिरा दी जाती हैं और प्रयाग, काशी, गया, आदि तीर्थोंमें पिण्डशुद्धि एवं आढ़, तर्पण, आदि क्रियाएं की जाती हैं। इन तमाम क्रियाओंसे उस मृत जीवका कल्याण हो या न हो पर करने वालोंकी सद्भावना स्पष्ट है।

सल्लेखना—

स्वयं जैनधर्म जीवके शरीर त्यागनेके पूर्व ही उसकी आत्माको सुधारनेका विशेष विधान करता है। जिसे सल्लेखना या समाधिमरण नाम दिया गया है। यद्यपि वैदिक, मुसलमान, ईसाई, आदि धर्मोंमें भी मरणके संस्कार किये जाते हैं तथापि समाधिमरणमें अपनी एक महान् विशेषता है। अन्तिम-क्रियाएं प्रायः निकल जाने पर होनेके कारण वैसी ही हैं जैसे सर्प के निकल जाने पर लकीरका पीटना। जैनधर्ममें मरणाखण्ड जीवके मनोगत विचारोंको सुधारनेका प्रयत्न किया जाता है। उससे उपकारक वस्तुसे राग अनुपकारक वस्तुसे द्वेष ज्ञी, पुत्र, आदिसे ममताका सर्व्व और बाह्याभ्यन्तर परिग्रहको छुड़ाकर शुद्ध मन एवं मीठे वचनोंसे कुटुम्बी नौकरों चाकरोंसे दोषोंकी क्षमा याचना करायी जाती है और दूसरोंके द्वारा भी उसे क्षमा करवाया जाता है। क्रम क्रमसे भोजन, आदि छुड़वाया जाता है। जीने मरनेकी इच्छा अथवा उससे भय करना मित्रोंकी याद और भोगोंकी इच्छाका त्याग कराया जाता है। ऐसी सल्लेखना धारण करनेसे जीव धर्मरूपी अमृतका पान कर समस्त प्रकारके दुःखोंसे रहित हो अनन्त दुष्कर और अद्वय उत्कर्षशाली अवस्थाको प्राप्त होता है। उसे समझाया जाता है कि इस समय परिणामोंमें स्वलोशता हुई तो तुमको ससारके प्रचुर दुखोंको सहना पड़ेगा। कहा भी है—

‘विराद्धे मरणे देव दुर्गतिर्दूरबोद्धिता

अनन्तश्चापि संसारः पुनरप्यागमिन्यति ॥

हे देव ! समाधिमरणके विग्रह जाने पर दूर पड़ी हुई दुर्गति प्राप्त होती है और अनन्त संसार पुनः आ' घमकता है। इस तरह उसे वैराग्यभावनाके द्वारा सज्जानी और बलवान् आत्मा वाला बनाया जाता है और इस तरह उसके अगले जन्म की सुधारणा की जाती है। इसीको पण्डित-मरण अथवा समाधिमरण कहते हैं। इस तरह सद्मरणके द्वारा सुसंस्कृत सद्जन्मकी आशा सम्भव है लेकिन इसके लिए भी आचार्योंने बताया है कि ऐसा समाधिमरण उसीको समभव है जिसका जीवन सद् अभ्यास सच्चरित्र, सद्विचार और सज्जनोत्तम गुणोंसे परिपूर्ण रहा हो। हम जैसा जाग्रत अवस्थामें विचार और कल्पना किया करते हैं अचेत और सुतावस्थामें वही क्रियाएँ कम करती रहती हैं। मरण भी इसी तरह अचेत अवस्था है जब कि जाग्रत अवस्थाका अभ्यास कार्य करता है। जिस तरह उत्तम जन्मके लिए समाधिमरणकी आवश्यकता है उसी तरह सद् एवं शान्त मरणके लिये जीवनमें सच्चरित्र और सद्विचार की आवश्यकता है इस तरह हमारी उत्तरोत्तर उन्नतिकी शृङ्खला बनती है अर्थात् श्रेष्ठ जीवनसे श्रेष्ठ मरण और श्रेष्ठ मरणसे श्रेष्ठतर जन्म और उससे श्रेष्ठतम जीवन एवं योनिकी प्राप्ति होती है।

प्रत्येक आत्मा परमात्मा है !

श्री अमृतलाल “चंचल”

किसी सिद्ध सन्तसे एक बिज्ञासुने पूछा—‘महात्मन् ! आखिर वे भाग्यवान कौन हैं, जिनके हृदयमें सम्यक्त्व अविरल रूपसे निवास करता है ?

महात्माजी इस पटे और बोले—

अरे बाबरे ! सबके हृदयमें शुद्ध सम्यक्त्व समाया हुआ है—सबके हृदय शुद्ध सम्यक्त्वसे जगमगा रहे हैं । फर्क इतना ही है कि सिर्फ वीर पुरुष, सिर्फ शौर्यवान पुरुष ही उसके गुणोंके प्रभूनोंकी मालिका गुंथनेमें समर्थ होते हैं—उसके गुणोंको व्यक्त कर पाते हैं ।

और शेष ? शेष कापुरुष ! उनके हृदयमें वह सम्यक्त्व रहते हुए भी नहीं ही रहनेके बराबर होता है क्योंकि उनमें ज्ञान-सामर्थ्य ही नहीं होता कि उसके प्रकाशको प्रकट कर सकें ।

आत्मा भी परमात्मा है और परमात्मा भी आत्मा है ! यह बात नहीं है कि परमात्माकी बनावटमें किन्हीं ज्ञास परमाणुओंका उपयोग किया गया है और आत्माकी बनावटमें किन्हीं आम का जो परमात्मा है वही और आत्मा भी है ।

यहां और कुछ नहीं । केवल एक दृष्टिमात्रका बदलना है । बूंद और लहरमें कुछ भेद नहीं, दोनों नदीसे भिन्न और कुछ वस्तु नहीं ।

फर्क सिर्फ नामका है और वह भी एक विशिष्ट कारणसे ! परमात्मा स्वयं समझाते हैं—

सिर्फ अपनेको जानने व न जान लेनेका सवाल ! जिसने अपनेको जान लिया उसने यात्री मार ली—वह परमात्मा बन गया और वो अंधकारमें पड़ा रहा वह पिछड़ गया, वह बना रहा वस हेय बहिरात्मा ! और यहींपर आत्मा और परमात्माके बीच एक मोटी दीवार खड़ी है ।

१. बहिरात्मा

२. अंतरात्मा

३. परमात्मा

इस दृष्टिसे हम हुए बहिरात्मा, या चित्तने ही अश्रमों अन्तरात्मा, पर परमात्मा नहीं ! और इसका एक यही कारण है कि हमने अपनेको नहीं जाना वस्तुके यथार्थ स्वरूपको नहीं पहिचाना !

स्वामी कुंदकुंदाचार्य ‘रयणसार’ में कहते हैं—

जबतक अपनी आत्माका स्वरूप नहीं जाना गया है, तबतक इस आत्माको कर्मजन्य दुखका भार है ही, और जब यह आत्मा अपने शुद्ध स्वरूप, टकोत्कीर्ण स्वर्ण समान जायक स्वभाव को जान लेता है— अपने शुद्ध स्वभावको प्राप्त हो जाता है, उसी समय अनन्त सुखको स्वयमेव प्राप्त हो जाता है।

हमने अपने आत्मस्वरूपको नहीं जाना, इसीसे हम आजतक भव-समुद्रमें गोते खाते रहे। आत्मानुशासनमें श्री गुरुभद्राचार्य कहते हैं—

मामन्यमन्य मां भत्वा भ्रान्तो भवार्णवे।

नान्योद्वमहमेवाहमन्योऽन्योऽन्योऽहमस्ति न ॥

अर्थात्—भ्रान्तिके होनेसे जो आपको पररूप और परको आप रूप जाना इसीसे विपरीत ज्ञानके कारण तू भव-समुद्रमें भ्रमण करता रहा। अब तू यह जान कि मैं पर पदार्थ नहीं हूँ। मैं जो हूँ, सो मैं ही हूँ और जो ये पर पदार्थ हैं, सो पर ही हैं। उनमें मैं नहीं हूँ और वह मेरेमें नहीं हैं।

श्रीमद्शुभचन्द्राचार्य भी इसी तथ्यकी पुष्टि करते हुए ज्ञानार्णवमें कहते हैं—

मिथ्यात्वप्रतिनद्धदुर्णयथभ्रान्तेन वाह्यान्तर

भावाद् रवान् प्रतिपद्यजन्मगहने स्निग्ध त्वया प्राक् चिरं

सप्रत्यस्त समस्त विभ्रमभव चिद्भ्रममेकं परम्

स्वस्थ स्वं प्रविगाह्य सिद्धिं वनिता वक्त्रं समालोकय ॥

अर्थात् हे आत्मन् ! तू इस ससार रूपी गहन वनमें मिथ्यात्वेक सम्बन्धसे उत्पन्न हुए सर्वथा एकान्त रूप दुर्बल मार्गमें भ्रमरूप होता हुआ, बाह्य पदार्थोंको अपने मानकर व अगीकार कर चिरकालसे सदैव खेद खिन्न हुआ। अब समस्त विभ्रमोका भार दूर कर तू अपने आपहीमें रहने वाले उत्कृष्ट चैतन्य स्वरूपका अवगाहन करके उसमें मुक्तिरूपी लीके मुखका अवलोकन कर।

यद्यपि वह जीवनामका पदार्थ निश्चयनयसे स्वयं ही परमात्मा है, किन्तु अनादिकालसे कर्माङ्कादित होनेके कारण यह अपने स्वरूपको नहीं पहिचान पाता है। आचार्य शुभचन्द्रजी ज्ञानार्णव में कहते हैं—

अनादि प्रमत्तः सोऽयमविद्याविषम ग्रहः।

शरीरादीनि पश्यन्ति येन स्वमिति देहिनः ॥

अर्थात्—यह अनादि काल से उत्पन्न हुआ अविद्यारूपी विषम आग्रह है जिसके द्वारा यह मूढ़ प्राणी शरीरादिकको अपना मानता है अर्थात् यह शरीर है, सो मैं ही हूँ, यह देखता है।

अथं त्रिजगतीमर्त्ता विश्वज्ञोऽनंत शक्तिमान्।

नात्मानमपि जानाति स्वस्वरूपात्परिच्युतः।

अर्थात् यह आत्म तीन जगत्का स्वामी है, समस्त पदार्थोंका ज्ञाता है अनन्त शक्तिमान है, परन्तु अनादि कालसे अपने स्वरूपसे च्युत होकर अपने आपको नहीं जानता !

ल्वाजा हाकिज सा० फरमाते हैं—

फाश मो भोयसो अज गुप्त—ए-खुद दिल शादम
वदा-ए-इस्कमो अज हरदो जहां आजादम ।
कौकये-बस्त मरा हेच मुनक्तिम न शिनास्त
था रव । अज मादरे-गेती वचे ताला जादम ।
तायरे-गुलशने-कुसुम चे विहम शर्हे-किराऊ
फि दरो दामे-गहे-हारसा चूं उफतादम ॥

याने मैं खुल्लमखुल्ला कहता हू और अपने इस कयनसे प्रसन्न हू कि मैं इस्कका वंदा हू और साथ ही लोक और परलोक दोनोंके बंधनोंसे मुक्त हू । मेरी बन्मपत्रीके ग्रहोंका फल कोई भी व्योतिषी न बता सका । हे ईश्वर ! सृष्टि-माताने मुझे कैसे ग्रहोंमें उत्पन्न किया है । स्वर्गके उद्यानका पत्नी हूं । मैं अपने वियोगका हाल क्या बताऊ कि मैं इस मृत्युलोकके जाल में कैसे आ फसा ?

जिस समय यह आत्मा रागद्वेषकी परिणतियोंकी दीली कर हृदय परसे मिथ्यात्वका आवरण हटाता हुआ अपने स्वस्वरूपमें स्थिर होने लगता है तो पर-परिणतियोंका किला दहने लगता है और कर्म की कड़िया क्रमशः टूटने लगती हैं ।

स्वस्वरूपमें रमण करनेसे यह आत्मा कर्मोंका बंधन काटता हुआ क्रमशः अरहन्त पद पा जाता है और फिर समय पाकर स्वयं शुद्ध बुद्ध परमात्मा हो जाता है ।

आत्मा और परमात्मामें भेद—

बस इतना फर्क है आत्मा और परमात्मामें । अनादि कालसे कर्मोंसे आच्छादित तेज पुष्पका नाम आत्मा है और निर्लेप, निष्कल, शुद्ध, अविनाशी, सुखरूप और निर्विकल्पका नाम परमात्मा है । आईना एक है सिर्फ सफाईका फर्क और वह भी पर्यायार्थिक नयसे, निश्चय नयसे अगर पूछा जावे तो आत्मा और परमात्मामें कोई भेद ही नहीं है जो आत्मा है वो परमात्मा है और जो परमात्मा है वो आत्मा है । आत्मानुशासनमें भी गुणगद्गाचार्य कहते हैं—

आज्ञातोऽनन्वरोऽमूर्तः कर्त्ता भोक्ता सुखी बुध ।

देह माया मलैर्मुक्तो गत्वोर्द्धमचलाः प्रभुः ।

अर्थात् आत्मा अजर अमर अमूर्तक है व्यवहार नयकी अपेक्षा कर्मोंका और निश्चयनयकी अपेक्षा अपने स्वभावका कर्त्ता है । व्यवहार नयसे अपने सुख दुःखका व निश्चय नयसे अपने स्वभावका भोक्ता है । अज्ञानसे इन्द्रिय जनित सुखोंका भोक्ता है । पर निश्चयसे परमानन्द मय ज्ञानस्वरूप है । व्यवहार नयसे देहमात्र है पर निश्चय नयसे वह चेतन है, कर्म फलसे रहित है । लोकके शिखर पर जाकर अचल तिष्ठता है इसलिए प्रभु है । 'तत्त्वसार' में श्री देवसेनाचार्य कहते हैं—

सिद्धोहं सुद्धोहं अणंत जाणाइगुण समिद्धोहं ।

देहपमाणो णिच्चो असस्सदेसो अमुत्तो ण ।

अर्थात् मैं ही सिद्ध हूं, शुद्ध हू, अनंत जानादि गुणोंसे पूर्ण हूं, अमूर्तिक हू, नित्य हू, असंख्यात प्रदेशी हू और देह-प्रमाण हू इस तरह अपनी आत्माको सिद्धके समान वस्तु स्वरूपकी अपेक्षा जानना चाहिये ।

श्री पूज्यवाद स्वामी समाधिगतकमे कहते हैं—

यः परमात्मा स एवाह योऽहं स परमस्ततः ।

अहमेव मयोपास्थो नान्यः कश्चिदिति स्थितिः ॥

अर्थात्—जो कोई प्रसिद्ध उत्कृष्ट आत्मा या परमात्मा है वह ही मैं हू तया जो कोई स्वसंवेदन गोचर मैं आत्मा हू तो ही परमात्मा है । इस लिए जब कि परमात्मा और मैं एक ही हू तब मेरे द्वारा मैं ही आराधने योग्य हूं कोई दूसरा नहीं । इस प्रकार अपने स्वरूपमें ही आराध्य आराधक भावकी व्यवस्था है ।



जैन प्रतीक तथा मूर्तिपूजा—

श्री प्रा० अशोककुमार मट्टाचार्य, एम० ए० बी० एल०, काव्यतीर्थ, आदि

जैन धर्ममें पूजाके आदर्श व्यक्तिकी शारीरिक सद्यता मात्र पर दृष्टि रखकर पूज्यकी प्रतिमा कभी नहीं पुजती जैसा कि बौद्ध तथा वैदिक धर्मोंमें भी होता है। न जाने कबसे मानवकी बुद्धिने महत्तम देवताकी कल्पनाका आधार उसके शरीरकी सद्यताको न मानकर प्रतीक-चित्रणको ही आदर्श माना है। इन बिम्बात्मक प्रत्युपस्थापनाओंके कुछ ऐसे अर्थ तथा लक्ष्यार्थ होते हैं जो इन्हें सज्जन ही उन कलामय कृतियोंसे पुण्य सिद्ध कर देते हैं जो केवल शोभाके लिए निर्मित होती हैं। वे चक्षु साक्षात्कारकी अपेक्षा मानसिक व्यापार (विवेक) को अधिक जगाते हैं। भारतीय धर्मोंका अभीष्ट प्रतीक-पूजा अथवा आध्यात्मिक कल्पना वह इतिवृत्त है जो धर्मोंके इतिहासके समान ही प्राचीन है। देवताओं अथवा भक्तिकी विविध साकार निराकार वस्तुओंका मानवीकरण (मनुष्यकी देहयुक्त समझना) अर्थात् रूपभेद सर्वथा अर्वाचीन प्रकार है। मधुराके कंकाली टीलेसे निकले अष्ट मांगलिक ब्रह्मोंके प्रतीक युक्त 'आयागपटो' से जैनधर्म सम्बन्धी उक्त मान्यता भली भाँति सिद्ध हो जाती है। ये आयागपट उतने ही प्राचीन माने जाते हैं जितनी अब तक प्राप्त प्राचीनतम जैन मूर्ति है^१।

बौद्ध साहित्यमें^२ स्वयं महात्मा बुद्धके कुछ ऐसे वस्तव्य भी मिलते हैं जो मानवाकार मूर्तियोंके प्रति उनकी विशेष घृणाके सूचक हैं। तथा मूर्तिमानसे सम्बद्ध प्रतीकात्मक चैत्यकी अनुमोदना भी उसी प्रकरणमें मिलती है। जब बुद्ध दृष्टिके सामने न थे तब ही उनके व्यवहारकी विधि की गयी है। सम्बद्ध प्रतीकोंकी स्थापना बौद्धकलाका वैशिष्ट्य है जिसकी ठीक समता जैन धर्ममें नहीं मिलती। हस्तलिखित जैन ग्रन्थों अथवा जैन उत्कीर्णन कलामें पाये जाने वाले प्रतीकात्मक प्रत्युपस्थापनोंका विषय पूजनीय पवित्र वस्तुएँ हैं। कहीं पर इनमेंसे एक, एकका चित्रण है और कहीं पर सबका एक

१ श्री बी० ए० स्मिथकी "मधुराके जैन स्तूप तथा अन्य प्राचीन वस्तुएँ" चित्र ७ तथा ९

२ "कसिमुत्थो मते चैत्थिवासीति ? ते नि आनन्द ति। कलमानि मते तेनेति ? शारीरिकम्, पारिभोगिकम्, उदे-
सिकम् इति। सक्काण्य मते सुन्देसु, परतेसु येव चैत्यम्, कातुति ? आनन्द शारीरिकम् न सुक्काद्यास्तुम्, न हि इन्द्राणा
परिगृह्य काल येव होति—आदि। महावेधिवज्र पृ० ५९।

साथ है। पूर्व उल्लिखित उद्धरणके आधार पर समझा जा सकता है कि गौतम बुद्ध मूर्तिपूजाके विरोधी थे फलतः बौद्ध धर्मके प्रारम्भिक युगमें मूर्तिरूपमें प्रत्युपस्थापन बहुत कम हुआ। तथा उत्तरकालमें अत्यधिक हुआ। दिव्यावदानका^१ यह उल्लेख कि बौद्ध उपासक मूर्तिकी पूजा नहीं करता है किन्तु उन सिद्धान्तोंकी पूजा करता है जिन्हे प्रकट करनेके लिए मूर्ति बनी है, महत्त्वपूर्ण है।

जैनपूजाका आदर्श—

वैदिकों तथा बौद्धोंके समान होते हुए भी मूर्तिपूजा विषयक जैन मान्यताकी अपनी विशेषताएं हैं। उनकी मान्यता है कि तथिक्त्त, आदि शलाका पुरुषो अथवा जिनधर्म भक्त शासन देवतादिकी प्रतिकृति होने ही के कारण मूर्तियोंकी स्थापना नहीं की जाती है अपितु उनकी स्थापनाका प्रधान कारण वे अनन्त दर्शन, आदि विशुद्ध एवं अलौकिक गुण हैं जिनका ध्यान करणीय है तथा जो आत्यन्तिक प्रेय हैं। सारभूत इन गुणोंकी शोषके लिए ही आवश्यक है कि उनका कहीं पर प्रदर्शन किया जाय, ताकि इन आदर्शोंका ध्यान करते समय भक्तोंके हृदयमें अनन्त-दर्शन ज्ञान, धर्म सुखमय गुणोंकी स्पष्ट छाया पड़े। मूर्तिपूजाका उद्देश्य, उनके द्वारा प्रत्युपस्थापित मूर्तिमानके अलौकिक गुणोंकी महत्ताको प्रचुर रूपसे बढ़ाना है। इसी सिद्धान्तको दृष्टिमें रखते हुए गंगा, आदि नदियों, तालाबोंके अधिष्ठातृ देवी-देवताओंका उद्देश्य भी समझमें आ जाता है। फलतः तथिक्त्तकी मूर्तिको उन सब साधनाओं और गुणोंके पुञ्जके रूपमें ग्रहण करना चाहिये, जो कि किसी भी धर्म अथवा युग प्रवर्तकमें होना अनिवार्य हैं। फलतः आराधकके हृदयमें आराध्यकी अद्भुत बढती ही जाती है।

प्रतिष्ठा—

प्रतिष्ठा वह संस्कार है जिसके द्वारा आराध्य पुरुष अथवा वस्तुकी महत्ता तथा प्रभावशक्तताको मान्य किया जाता है^२। जब कोई साधु प्रधानताको प्राप्त होता है तो उसे 'आचार्य' पदपर प्रतिष्ठित किया जाता है। इसी प्रकार ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र, शिल्पी, आदि 'भी वेदाध्ययन, शासन, व्यवसाय, सेवा, कला, आदिमें प्रतिष्ठित किये जाते हैं तथा सामाजिक नियमानुसार तिलक, माला, समर्पण, आदि द्वारा इस विधिकी मान्य किया जाता है। यह सर्व विदित है कि तिलक, माला अनुलेपन, आदि विधियोंकी स्वयं कोई महत्ता नहीं है। फलतः इनके कारण किसी व्यक्तिकी महत्ता नहीं बढ़ती, अपितु प्रधानताका कारण तो वह स्वीकृति या मान्यता होती है जिसकी घोषणा यह सब करके की जाती है। इसी प्रकार मूर्ति प्रतिष्ठा भी एक महान् प्रतीक है फलतः उसकी दार्शनिक व्याख्या होती है। अर्थात्

^१ दिव्यावदान अध्याय, १६।

^२—आचार-दिनकर (कर्मानुसर) पृ० १४१।

साकार अथवा निराकार मूर्तिमें जो विधिपूर्वक उनके गुणोंका न्याय किया जाता है उसे ही प्रतिष्ठा^१ कहते हैं वह जिनदेवके गुणोंकी मूर्तिमें स्थापना-रूप है। धर्मका कारण होनेसे जिनदेव अथवा अन्य गुणी स्थापनीय होते हैं। इसमें या तो गुणीकी ही प्रधानता होती है गुण गौण रहते हैं अथवा गुणों ही की प्रतिष्ठा होती गुणीका उतना ध्यान नहीं रहता है। इस प्रकार पाराशरसे बनी शक्ति अथवा अव्यक्त मूर्ति भी जिन, जैनराज, बौद्ध, गणेश, विष्णु, गांधी, आदि नामकी पात्र पूजी जाती है क्योंकि प्रतिष्ठा द्वांग वे वे देवता अथवा पुन्य उस मूर्तिमें समा जाते हैं ऐसी मान्यता है, क्योंकि अपनी दृढ़ आस्था द्वारा साधक उन्हें बड़ा देवता है। भवन बारी, ज्यन्त ज्योतिर्नी, वैमानिकादि देव अपनी अपनी अन्तःशक्तिको मूर्तियों में प्रवेश करा देते हैं ऐसी मान्यताका आधार भी यही है। सिद्धों तथा अर्हन्तोंकी मूर्तियोंकी स्थापनाका भो यही रहस्य है। इसी प्रकार तालाब कुंआ, आदि की प्रतिष्ठाका भी उक्त तात्पर्य है, अर्थात् देवी देवताओंकी विभूतिकी ही मान्यता होती है अर्हन्त, इन्द्रादि स्वयं नहीं आते हैं। मूर्ति पूजा सम्बन्धी यह जैन मान्यता 'मानव-देव' प्रक्रियाकी पूर्ण मन्यक है। क्योंकि जिनदेव स्वयमेव अनन्त गुणोंके पुञ्ज मुक्त 'मानव' हैं जो फिर कभी भी संसारमें अवतार नहीं लेंगे। वे वैदिक धर्मके अलौकिक शक्ति सम्पन्न सर्वथा देव स्वरूप ब्रह्मा, विष्णु, शिव आदि 'देव-मानव' के सनातन नहीं हैं जो तब मुक्त होकर भी अवतार लेते हैं। जैनमूर्ति कलाका विस्लेषण करते समय वैदिक तथा जैन मान्यताके महत्त्वपूर्ण भेद पर दृष्टि रखना आवश्यक है^२।

मूर्ति पूजाका विकास—

इसकी प्रथम अथवा द्वितीय शतीका अन्त आते आते जैनलोग पूर्ण मनुष्य रूपकी मूर्तियोंकी पूजा करने लगे थे यह प्रमाण सिद्ध निष्कर्ष है। यद्यपि नग्राट खग्वेलने अपने खंडगिरिके हस्तिगुफों शिलालेखमें अर्हत् मूर्तिका उल्लेख किया है, वैसे लोग अत्यंत सा मानते हैं। तथा लक्ष्मण भास्कर उसकी व्याख्या करते हैं। इन्हीं गुफाओंमें शिलाओंको काटकर बनायी गयी कुछ मूर्तियाँ भी मिलती हैं। इन सबको छोड़कर यदि मथुराके कंकाली टीलेसे निकली पूर्ण मानवाकार करस्वरीकी मूर्तिको ही लें। श्री उत्तरपर पड़ी तिथिका विचार करें तो यह मूर्ति जैन मूर्तिकलाको कुशाग्र काल तक ले जाती है।

१—साकारे वा निराकारे विभिना यो विधीयते । न्यामस्तदिदमिच्छुत्वा प्रतिष्ठा स्थापना च सा ।।

स्थापयन् धर्मानुबन्धाद् गुणी गौण गुणेऽप्यथा ।

गुणो गौणगुणी तत्र विनाशव्ययसो गुणी ॥

(पक्षिचार्वाक शास्त्राभिरुक्त प्रति. आर्यभट्टार पृ० १०)

२ “अनुवपति, ज्यन्त, ज्योतिर्नी, वैमानिकानां तत्प्रतिष्ठायाद् प्रथावत्तिरिक्तामूर्तिषु, नृपराजिकानां तथैव । सिद्धानां चार्हन्तरीनां प्रतिष्ठाविधौ कृते तत्प्रतिष्ठायाः प्रमादव्यापिरेक सक्तेन तत्र न तेषां मुक्तिपदवीनाम्भारः, किन्तु प्रतिष्ठा देवता प्रवेशादेव सम्पदुष्टिः सुराधिष्ठानाच्च प्रभावः ।” (आचार दिनकर पृ १११)

खण्डगिरिकी तो कहना ही क्या है। वहा पर शिलाओं पर ही दिगम्बर जिनोकी बड़ी मूर्तिया बनी है जिनके दोनों पाश्वोंमें पद्मासन चतुर्मुख जिन मूर्तिया हैं। यह मूर्तिया दो युगोंकी मूर्तिकलाके दृष्टान्त हैं। प्रथम युगकी मूर्तियां समान हैं उनमें कोई विशेष चिन्ह नहीं है किन्तु दूसरे युगकी मूर्तियोंके आसनो पर तीर्थकरोंके चिन्ह बने हैं। मूर्ति-शास्त्र जिनमें केवल मूर्ति निर्माणका सर्वाङ्ग वर्णन है वे तथा प्रतिष्ठा ग्रन्थ, जो प्रकरण वश ही मूर्ति निर्माण पर प्रकाश डालते है ईसाकी नवमी तथा दसवीं शतीके बाद प्रचुर सख्या में लिखे गये हैं। इस परसे हम यही निष्कर्ष निकालते हैं कि प्रारम्भिक युगमें सामान्य रूपसे मूर्ति पूजा का आदर्श जैनोको मान्य था तथा शासन देवतादि की विस्तृत मूर्ति पूजा पर उस समय उतना अधिक ध्यान नहीं दिया जाता था। संभव है कि स्वाभाविक तथा आदर्श जैनमूर्ति पूजा पर तान्त्रिक प्रभावके कारण ही उत्तर कालमें दसवीं शतीके लगभग शासन देवतादिकी पूजा-प्रतिष्ठा प्रारम्भ हो गयी हो।

इतना निश्चित है कि ईसाकी चौदहवीं शतीके लगभग जैनमूर्ति कलाका पूर्ण विकास हो चुका था। मूर्तियोंके आकार प्रकारकी समस्त बातें व्यवस्थित हो चुकी थीं। तथा इस समयकी मूर्तिया शासन देवता, आदिकी छोटी छोटी मूर्तियोसे भिरी रहती थीं। मूर्ति निर्माण तथा उनकी विशेषता विषयक शास्त्रीय नियमोंको लिखनेकी पद्धति बहुत पहिलेसे चली आयी है। श्रीठक्कर फेरु कृत 'वत्सुसार पयरणम्' (वि सं० १३७२ १, ३१५ ई०) के अनुसार विम्बके ऊपर तीन छत्र होना चाहिये^१। वे इतने गहरे तथा गोल होना चाहिये कि नासिकाको ढक सके। मूर्तिके दोनों ओर यक्ष तथा यक्षिणी होना चाहिये तथा आसन पर नवग्रहोंके आकार खुदे रहना चाहिये। मूर्तिकी ऊंचाईका प्रमाण अंगुलों में होना चाहिये जो ग्यारहसे अधिक न हो। यदि मूर्ति पाषाणसे बनी हो तो वह सर्वथा निर्दोष (बल्बा, लकीर, आदि रहित) एक पाषाण खण्डकी होनी चाहिये। पूर्वोक्तलिखित 'आचार दिनकर' जिसकी रचना १५ वीं शतीमें हुई थी, भी उक्त व्यवस्थाओंका पोषक है। उसमें लिखा है कि घरके चैत्यालयमें विराजमान मूर्ति (गृह-विम्ब) की ऊंचाई ग्यारह अंगुलसे अधिक नहीं होनी चाहिये^२। मूर्तिके लिए लाये गये पाषाण या लकड़ीकी परीक्षाके विषयमें 'विवेक-विलास, में पूरी प्रक्रिया मिलती है। उसमें लिखा है जिसे चावलोंका उबला लेप नरियलकी गिरीके साथ मिलाकर मूर्तिको लगानेसे ही उसपरकी लकीर आदि प्रकट हो जाती है। उदाहरण के लिए, यदि मूर्तिपर मधु, भस्म, गुड, आकाश, कपीत, अत्यन्त लाल, गुलामी, पीला, नारंगी, तथा कई रंगोंकी लकीरें हों तो समझना चाहिये कि पत्थरमें खदोत (खुरचू) बालूकण, लाखमेंढक, पानी, छिपकली, भेदक, गिरगिट, नरक, चूहा, साप तथा बिच्छू अवश्य होंगे फलतः ऐसा पाषाण त्याज्य है। पंडिताचार्य आशाधरजी के प्रतिष्ठा सारोद्धारसे ज्ञात होता है कि दिगम्बर परम्परा भी इस दिशामें पूर्ण जागरूक थी। उसमें लिखा है कि सुन्दर रंगका दैदीप्यमान पाषाण ही मूर्ति बनाने योग्य होता है उसमें ध्वजे, लकीरें, आदि

१ विवेक विद्यासका सम्पूर्ण कल्युसार, पकरणम् पृ० ८३।

२ एका दशांगुल विम्ब सर्वकामार्थकारकम्। पतञ्जल्यभ्यासस्य ततो कर्णान् कारयेत् ॥ आचार दिनकर पृ० १४३।

कोई दीप नहीं होना चाहिये। बबाने पर टंकारकी ध्वनि आनी चाहिये। यदि घरके चौत्यालयके लिए मूर्ति है तो वह एक वितस्ति (१२ अंगुल) से ऊंची नहीं होनी चाहिये। लेबाने योग्य मूर्तियोंको आसन पर मन्दिरमें रखला जा सकता है घर-चौत्यालयमें नहीं। पूजनीय मूर्तिमें कोई भी दोष नहीं होना चाहिये, अन्यथा वह अशुभ हो जाती है। कोई भी अंग खण्डित नहीं होना चाहिये विरूप भी नहीं होना चाहिये, बैनदेवोंके आकार में भ्रान्ति नहीं होना चाहिये। उनके वक्षस्थल पर श्रीवत्स अवश्य होना चाहिये। डाढ़ी, मूछ, आदिके वालोंके चिन्ह नहीं होना चाहिये, उसके साथ अष्ट प्रातिहार्य भी होना चाहिये। विशेष चमत्कारकी बात तो यह है कि मूर्तिकी भावभंगी पर पूरा ध्यान दिया गया है, यथा— मूर्तिको नेत्रही न नहीं होना चाहिये अपितु वे न तो अधिक खुली होनी चाहिये और न कम खुली ही, ऊपरकी ओर भी दृष्टि नहीं होनी चाहिये, न कटाक्ष ही होने चाहिये और न सर्वथा नीचे की ही और होनी चाहिये^१ अपितु 'नासा-दृष्टि' (नाकपर दृष्टि) होनी चाहिये, ताकि उससे स्थिरता और विरक्तिका भान हो^२।



१ 'सर्वगत्यन्त मेवैवस्मा विन्दुरेखावद्विषा। सजग्मा सखरा चार्हद् विम्वत्प्र प्रवरा-सिखा ॥'

(प्रतिष्ठा सारोद्धार ५० ५)

२ वसुनन्दिकृत प्रतिष्ठान्तसारसंग्रह, अध्याय ४।

जैनधर्ममें कालद्रव्य

श्री प्रा० य. ज. पट्टराजैय्या. एम. ए.

जैनधर्म अनेकात्मक यथार्थवाद है। इसके अनुसार एक द्रव्य चेतन तथा पाच द्रव्य जड़ हैं। इसमें प्रतिपादित काल द्रव्यकी 'सत्' स्वरूपता न्याय वैशेषिकके समान होते हुए भी उससे विशिष्ट है।

काल द्रव्य दो प्रकारका है १ निश्चयकाल तथा २—व्यवहार काल। निश्चयकाल लोकाकाशके प्रदेशोंमें व्याप्त काल परमाणु स्वरूप है। कालाणु परस्परमें सम्बद्ध नहीं हैं। अतः वह अस्तिकाय नहीं है। वे कालाणु एक, रत्नोंकी मालाके समान हैं। बर्गसन' के अनुसार समयके स्थानान्तरणसे उत्पन्न परिवर्तन तथा एलेक्जेंडरके मतसे चैत्र-सम्बन्धके सयोगसे उत्पन्न परिणाम चैत्रके समान, जैनदृष्टिसे वर्तना निश्चय-कालद्रव्यका असाधारण लक्षण है। कालकी साक्षात् दृष्ट भिन्नता अर्थात् पृथक् पृथक् काल तथा एक काल-वाराके भेदका कारण वस्तुओंकी द्रव्य तथा पर्वारूप अवस्थाएँ ही हैं। काल द्रव्योंके परिवर्तनमें निमित्त कारण मात्र है।

वस्तुओंके 'परिणाम' तथा क्रियाके द्वारा ही व्यवहार कालका ज्ञान होता है। यथा संसारमें होनेवाला प्राचीन, नवीन आदि व्यवहार। लितने समयमें पुद्गलका एक परमाणु एकसे दूसरे काल प्रदेशमें पहुँचता है उतना कालका सूक्ष्मतम परिमाण ही है। घटा, दिन, सुहूर्त, आदि समयके परिमाण व्यवहार कृत हैं। काल द्रव्य विषयक जैन मान्यताका असाधारण लक्षण यही है कि उसे जगतके पदार्थोंमें सारभूत पदार्थ माना है।

पदार्थ व्यवस्था—

यतः जैनधर्म द्वैतात्मक^१ (अनेकान्तात्मक) यथार्थवाद है फलतः उसकी दृष्टिमें भौतिक विश्वके निर्माता पाच अजीव द्रव्य—१-पुद्गल, २-धर्म, (गति का निरपेक्ष निमित्त) ३-अधर्म (स्थिति का निरपेक्ष निमित्त), ४-आकाश (अवकाश दाता) तथा ५-काल हैं। जीव सचेतन द्रव्य है जिसे मिलाने पर सब द्रव्य छद्म होते हैं। ये ही इस विश्वके निर्माता, आदि हैं।

१ अनन्त जीव माननेके कारण भी वह अनेकात्मक हैत स्वरूप है। ब्रह्मादेत, आदिके समान नहीं।

जैन धर्मकी समस्त प्रक्रिया इसलिए है कि वह आत्माका विकास हो और वह सिद्धत्वको प्राप्त कर सके। इस प्रक्रियामें भौतिक जगत उस क्षेत्रका काम देता है जिसमें जीवका अजीवसे संग्राम होता है और अन्तमें वह विजयी होता है।

जैन धर्ममें काल द्रव्यको जिस मात्रामें यथार्थता एवं अनिवार्य पदार्थता प्राप्त हुई वह भारतके अन्य किसी दर्शनमें नहीं मिलती, केवल न्यायवैशेषिक ही एक ऐसा दर्शन है जिसने इसका पदार्थ रूपसे विवेचन किया है। आधुनिक बौद्धिक जगत्में भी, दार्शनिक, भौतिक विज्ञानके पंडित, गणितज्ञ तथा मनोवैज्ञानिकोंके सामने कालकी समस्या है। फलतः स्थापना करने काल द्रव्यको किस दृष्टिसे देखा है इसका प्रकाशन आबकी विचारधारा की निश्चित ही सहायता कर सकेगा।

काल द्रव्यका स्वरूप—

ऊपर देख चुके हैं कि जैन दार्शनिकोंने कालके निश्चय तथा व्यवहार ये दो मेद किये हैं। पूर्ण लोकाकाशके आकाश प्रदेशोंमें व्याप्त कालाणु ही निश्चय काल हैं। इन कालाणुओंमें वंशका कारण वह शक्ति नहीं है जिसके कारण ये स्थिर रूप धारण कर सकें। अतएव रत्नोंकी राशिसे^२ इनकी तुलना की जाती है। इस उपमाका आधार केवल इतना ही है कि कालाणु मालामें बद्ध रत्नोंके समान पृथक् पृथक् ही रहते हैं और अस्तित्वात् रूप धारण नहीं करते। क्योंकि अस्तित्वात् वही द्रव्य कहलाता है जिसमें अस्तित्व तथा कायत्व ये दोनों धर्म हों। कालाणुओंमें अस्तित्व मात्र है कायत्व नहीं है फलतः उसे अस्तित्वात्में नहीं गिना है। शेष पांचो द्रव्य अस्तित्वात् हैं क्योंकि उनमें कायत्व अर्थात् धृढ-प्रदेशित्व पाया जाता है।

कालाणु कर्म्म प्रचय रूप होते हैं^३ इनमें आकाश प्रदेशोंके समान तिर्यक्प्रचय^४ नहीं होता। 'अक्रम घटनाओंकी मालाका योग काल-द्रव्यका स्वरूप नहीं है अपितु भूतसे वर्तमान तक चली आयी स्थायित्वकी (वर्तना) द्वारा ही उसका स्वरूप है' इस मान्यताको बड़ा प्रचानता दी गयी है। जगतकी वस्तुओंमें कर्म्मप्रचयकी मान्यताका मूलाधार संसारकी घटनाओंकी उत्तरोत्तर अप्रगामिता, वृद्धि तथा विकास ही मालूम देते हैं। तथा दूसरा हेतु कालाणुओंमें अस्तित्वात्ताका अभाव तो स्पष्ट ही है।

१ अजीव पुद्गल द्रव्य है जो कार्माणवर्णनके रूपमें जीवसे चिपक जाता है और उसके आत्मिक गुणोंको आवृत्य कर देता है।

२ परमाणुकाल, मुख्यकाल तथा द्रव्यकाल निश्चयकालके नाम हैं, पञ्चांग काल तथा समय ये व्यवहार कालके नाम हैं।

३ द्रव्यसंग्रह-गामा २२।

४ ६० चक्रवतीकृत पञ्चास्तिकाय समयसारकी श्रुमिका, तथा गामा ४९ एवं उसकी टीका व नी फँटगोल इन प्रवचनसारका अनुवाद।

वर्तनाका महत्त्व—

स्थायित्वकी एकता (वर्तना) ही कालका प्रधान लक्षण है। यदि यह न हो तो संसार उडती हुई क्षणिकताका प्रदर्शन मात्र हो जायगा। यही कारण है कि अकलंकभट्ट^१ ऐसे महान् आचार्यों ने कालद्रव्यमें 'वर्तना' को इतनी अधिक प्रधानता दी है। इसी स्थायित्व विशेषताके कारण बगलकी वस्तुओंमें स्थायित्व तथा दृढ़ि होती है। बर्गसनके अनुसार क्षेत्रविभागके कारण कालकी एकता है तथा एलेक्जेंडरके मतसे क्षेत्र कालात्मक परिवर्तनका सांचा (प्रक्रिया) इसका कारण है किन्तु जैन दर्शन वर्तनाको ही इसका कारण मानता है।

काल स्वरूपकी व्याख्या

स्व स्वरूपकी अपेक्षा काल अणुरूप है किन्तु उसका लक्षण 'वर्तना' अथवा सातत्य है। समयमें पृथक्ता तथा एकता सहभावि है। यह बड़ा वैचित्र्य है किन्तु कालकी पृथक्ता तथा वर्तनमें समन्वय सिद्ध करनेके लिए श्री 'चर्टाण्ड रसल' द्वारा दिये गये भौतिक, मनोवैज्ञानिक तथा तार्किक हेतु^२ जैन दृष्टिका ही समर्थन करते हैं। किन्तु इस आपत्तिको जैनधर्मकृत वस्तु स्वभाव व्यवस्था तथा कालका स्वरूप सहज ही सरल कर देते हैं। उत्पाद (नूतन पर्याय), व्यय (पूर्व पर्याय विनाश) तथा जौष्य (मूल द्रव्यका स्थायित्व) ही द्रव्यका स्वरूप^३ है। काल द्रव्यमें भी ये तीनों होते हैं। द्रव्य सामान्य भ्रुवत्व और पर्यायत्वमें कोई विरोध नहीं है उन्ही प्रकार कालकी प्रत्येक क्षणकी पृथक्ता तथा वर्तनमें कोई पूर्वापर विरोध नहीं है। जैन दर्शनानुसार प्रतिकूलकी पर्याय रूपता तथा वर्तना (स्थायित्व) अथवा विनाश और स्थायित्व साथ ही साथ चलते हैं।

परिणाम हेतुता—

वस्तुओंके परिवर्तन तथा कालकी जैनधर्म सम्मत सापेक्षताका सिद्धान्त जैन मान्यताकी रोचक वस्तु है। श्रीनेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्ती कहते हैं 'काल वही है जो वस्तुके परिवर्तनमें सहायता करे'।^४ किन्तु काल परिवर्तनोंका निमित्त ही है जैसे कि कुम्भकारके चक्रके नांचेका पाषाण चक्रकी गतिमें निमित्त होता है वह गतिको उत्पन्न नहीं करता^५। 'समय स्वमेव सद्भूत कारण है' जौसनकी इस मान्यताके यह प्रतिकूल पड़ता है। फलतः इसे हम कालकी निमित्तता तथा उत्पादानताका विवाद कह सकते हैं।

१ 'वर्तनाग्रहणमादी अन्यद्वित्वात्'। राववार्तिक पृ० २२५

२ 'अवर नोरेव जोफ फसठनक वळ' पृ० १४५

३ तत्कार्यसूत्र अ० ५ सू० १० ।

४ द्रव्यसंग्रह गाथा ११ ।

५ 'स्वकीयोपदानरूपेण स्वमेव परिणयमानाना पदार्थाना कुम्भकारचक्रायावस्तन शिलावत पदार्थपरिणते रत्नसदकारित्वा सा वर्तना मन्यते ॥' (पूर्वोक्त गाथा ११ की वृत्ति)

व्यवहार काल—

स्याद्वादमें व्यवहार काल तथा निश्चय कालमें क्या सम्बन्ध है ? व्यवहार कालको 'समय' शब्दसे कहा है जब कि निश्चय कालको 'काल' शब्दसे ही कहा है। वस्तुओंमें होने वाले परिणाम^१ तथा क्रिया^२ द्वारा ही समयका ज्ञान होता है। वह कालात्मक परत्त्व (दूर) तथा अपरत्त्व व्यवहारका मूल स्रोत है। निश्चय कालके द्वारा अपने परिणामका निश्चय कारनेके कारण समय परावृत्त (पराधीन) है। क्षण, घंटा, दिन, वर्ष, आदि उसके परिणाम हैं। एक प्रदेशसे दूसरे प्रदेश तक जानेंमें अणुको जो समय लगता है उसे ही समय (कालका सबसे छोटा प्रमाण) कहते हैं। इसी इकाईसे घटा, दिन, वर्ष, आदि घनते हैं।

जगतकी सुषट्ति घटनाओंके आधारपर होने वाले घंटा, दिन, आदि भेदोंके निश्चयके समान समयकी सत्ताका निर्यायक निश्चयकाल है। व्यवहार कालको उपचारसे काल कहते हैं। ज्योतिषी वेधोंकी गति तथा वस्तुपरिणामनके आधारपर समय भेदकी मान्यता जैन दर्शनकी दृष्टिमें उतनी ही भ्रान्त है जितना इस प्रकारकी गति तथा क्रियाको उनकी सत्ताका कारण मानना है।

काल द्रव्यका जैन विवेचन विध्यात्मक दृष्टिसे इसविषय महत्त्वका है कि वह कालको विश्वके पदार्थोंमें अन्तरंग और मूल तत्त्व मानता है। 'न्यूटनके प्रिन्सिप'का निम्न उद्धरण जैन मान्यताकी प्रतिष्ठा निम्न है—'शुद्ध तथा स्वस्थ समय बाहिरी वस्तुओंकी अपेक्षा न करके अपने सहज स्वभावानुसार सम गतिसे चलता है। जिसका दूसरा नाम स्थायित्व (वर्तना) है" परस्व, अपरस्व, आदि आपेक्षिक, बाह्य तथा साधारण (व्यवहार) समयरूप मान बाह्य तथा इन्द्रियजन्य है जिसका निर्याय परिणामसे होता है यद्यपि यह ठीक तथा अप्रमाणिक भी होता है। इसका शुद्ध समय, (निश्चय काल) के स्थानपर व्यवहार होता है, जैसे घटा, दिन, मास, वर्ष, आदि।



१ ओदन-भाक परिणामका उदाहरण है। सर्वका अप्रग गतिका सुप्रान्त है। विज्ञेय रागवार्त्तिक पृ० २२७ प्रवचनसार कारिका २१-२३।

२ प्रवचनसार गाथा ३७ तथा टीका।

जैनधर्म तथा सम्पत्ति—

श्री प्रा० गोरावाला खुशालजैन, एम०, ए०; साहित्याचार्य, आदि,

धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष इस चतुर्वर्ग समन्वित मनुष्य जीवनमें धर्म प्रधान है क्योंकि अन्ततोगत्वा वही मोक्षका साधक होता है। अर्थ तथा काम उसके साधक अंग हैं जैसा कि 'तीनोंके परस्पर अविरোধी सेवन द्वारा ही मानव जीवनके दिन सार्थक होते हैं' कथनसे स्पष्ट है। यही कारण है कि जैन साहित्यमें जीव-उद्धार, आत्म-विद्या या धर्मशास्त्रकी बहुलता है। कवि कल्पनाके सुकुमार विलास काव्य भी इससे अछूते नहीं हैं^१। किन्तु इसका यह तात्पर्य नहीं कि जैन साहित्यने मानव जीवनकी उपेक्षा करके केवल ऊपर (स्वर्ग, मोक्ष) अथवा नीचे (नरक) देखनेकी ही शिक्षा दी है तथा आखोंके सामने खड़े सचराकी उपेक्षा की है। 'अपने भलेके लिए उत्तुङ्ग किसी होनहार व्यक्तिने शान्त सुन्दर वनमें बैठे मूर्तिमान दर्शन-ज्ञान-चरित्र गुरुजीसे पूछा 'भगवन ! मेरा भला किसमें है ? उत्तर मिला आत्यन्तिक स्वतन्त्रता (मोक्ष) में। वह कैसे हो ? सभी दृष्टि, ज्ञान तथा चरित्र द्वारा। यह तीनों कैसे प्राप्त हो सकते हैं ? तत्त्वोंके भ्रम, ज्ञान तथा आचरण द्वारा। तत्त्व क्या हैं ? चेतन तथा अचेतन, उनका आकर्षण, सम्बन्ध, विरक्ति, विषाग तथा आत्म स्वरूपप्राप्ति ये सात तत्त्व हैं^२ ?' इस प्रकार जैन धर्म शास्त्रको देखने पर शत होता है कि इन्होंने "जीवकी जीविका तथा जीव उद्धार" का समोपाग प्रतिपादन किया है। मनुष्य संसार ही में न फल जाय इसलिए उन्होंने अपने व्याख्यानमें ही मुक्तिको पद्यानता नहीं दो अपितु संसार तथा मोक्षके प्ररूपक शास्त्रको भी धर्मशास्त्र ही नाम दिया। फलतः प्राणिशास्त्र, भूगोल, भौतिक, आदि विविध-विज्ञान, जीवकी सम्पत्ति, राज्य, आदि समस्त व्यवस्थाएँ धर्मशास्त्रसे अनुप्राणित हैं और धर्मशास्त्रके अंग हैं। उदाहरणार्थ आलके युगकी प्रधान समस्या सम्पत्तिको लीविये—स्थूल दृष्टिसे देखने पर कोई 'जैन सम्पत्ति शास्त्र' ऐसी पुस्तक नहीं मिलती और कहा जा सकता है कि

१ "अहानि वान्ति त्रयसेवयेव ।" सागरधर्मा० १, १५ ।

२ प्रत्येक काव्यमें नामक आदर्श गृहस्थ जीवनसे विरक्त होता है और तप करके ज्ञानको पूर्ण करता है तथा धर्मोपदेश देता है। गृहस्थ पुरुषदेव चम्पू, धर्मज्ञानभुदय, आदि अनेक काव्य ।

३ आचार्य पुन्यपाद कृत सर्वार्थसिद्धिकी उत्पत्तिका पृ० १ तथा मोक्षशास्त्र, आदि ।

धर्मशास्त्र क्यों पढा जाय उससे आर्थिक समस्याका हल तो होता नहीं। पर स्थिति ऐसी नहीं है। यदि मनुष्यके अन्तरंग शत्रु सहज-विश्वसकारिता, भ्रान्ति तथा अज्ञानके लिए सम्यक् दर्शन तथा ज्ञानका विशद प्रतिपादन है, युद्धादि हिंसाओंसे बचानेके लिए अहिंसा, असत्य व्यवहार तथा कूटनीति (डिप्लोमेसी) के लिए सत्य व्यक्तिगत चोरी तथा राष्ट्रिय अन्ताराष्ट्रिय आर्थिक शोषणसे बचानेके लिए अचौर्य तथा स्त्रीको सम्मान और समानता विनाकारीनिरोध एवं सुसन्तानके लिए ब्रह्मचर्यका उपदेश है तो पूंजीवादके मस्तकपर कच्चे तागेमें बधी 'अपरिग्रह' रूपी तलवार भी लटक रही है। क्या देवपूजा, युक्ताहार-विहार, आदि करनेसे ही मनुष्यके कर्तव्य पल जाते हैं ? जैन धर्मशास्त्र 'उत्तर देता है 'नहीं'। धार्मिक होनेके लिए पहली शर्त यही है कि जन न्यायपूर्वक कमाये^१। न्यायसे भी यदि अधिक कमाये तो क्या करे ? देवपूजा गुरुसेवा, आदिके समान ही ज्ञान, औषधि, आहारादिकी व्यवस्थामें उनके लिए उत्सर्ग कर दे जो अभावग्रस्त हैं^२। क्या ऐसे व्यवसाय कर सकता है जिसमें हिंसा हो अर्थात् दूसरोंकी आजीविका जाती हो, दूसरोंको अपने भ्रम तथा साधनाके कलसे बन्धित होना पड़ता हो, आदि ? उत्तर मिलाता है कदापि नहीं। ऐसा व्यक्ति अहिंसक भी नहीं हो सकता^३ 'न्यायोपात्त धनः' तो बहुत बाढमें आनेवाली योग्यता है। किन्तु इसपरसे वह अनुमान करना कि 'जैन धर्ममें परम्परया सम्पत्ति व्यवस्थाके सकते हैं' शीघ्र-कारिता हो गी। क्योंकि जैनधर्म स्पष्ट कहता है कि यदि हिंसा, झूठ, चोरी, व्यभिचारसे बचना है तो परिग्रहसे^४ बचो। इस प्रतका विवेचन तो स्पष्ट एवं सर्वाङ्गीण सम्पत्ति-शास्त्र है।

आजके विकृत मानव जीवनके पाच द्वार हैं। उन पांचोंमेंसे एक, एकपर एक एक पाप करने ही मनुष्य प्रवेश पा सकता है। आजके तथोक्त शिष्ट प्रथम चार द्वारोंसे प्रवेश करते हुए सकुचाते हैं। किन्तु पञ्चम द्वारपर पहुँचते ही सोचते हैं "परिग्रह कर लो इसमें हिंसादि पाप तो हैं नहीं" परिणाम वही हो रहा है जो उस पौराणिक व्यक्तिकी दशा हुई थी जिसने मांसभक्षण, मद्यपान तथा वेश्यागमनसे बचकर भी शुआ खेलना स्वीकार कर लिया था और फिर उसके बाद पूर्व त्यक्त तीनों कुर्म भी किये थे। इसी प्रकार परिग्रहका इच्छुक व्यक्ति सर्वप्रथम अ-स्वस्थ, अनुशासन हीन अर्थात् अत्रसंचारी होता है, उसके लिए चोरी करता है, चोरीको छिपानेके लिए असत्य व्यवहार करता है और असत्यसे उत्पन्न अनर्थको न्यायोचित विध करनेके लिए हिंसाकी शरण ली जाती है। अर्थात् पाप उत्पत्तिका क्रम व्रतक्रमका

१ "न्यायसम्पन्न विमल-गृहिकर्मावस्थते ॥" (योगशास्त्र १, ४७-४६)

"न्यायोपात्तधनं साधारणधर्मं करोत् ॥" (साधारणधर्म ० १ ११)

२ देवपूजा गुरुपास्त्रि दानं चेति गृहस्थाना पदकर्मणि दिने दिने ॥"

३ साधारणधर्मश्रुत ५, २१-२२।

४ योगशास्त्र २, ११०-११ साधारणधर्म ० ४, ६२-६५।

पूर्ण ग्लोम है क्योंकि अहिंसाकी पूर्णताके लिए^१ सत्य आवश्यक होता है। सत्यके आते ही चोरी बन्ना असंभव होती है, इसके कारण कामाचार रुक जाता है फलतः ब्रह्मचर्य आता है और ब्रह्मचर्यके उदित होते ही उसकी मर्यादाको सुस्पष्ट करनेके लिए सुतरा व्यक्ति अपरिग्रही हो जाता है।

परिग्रहमें पाप कल्पना—

किन्तु आश्चर्य तो यह है कि परिग्रहको अनर्थोंका निमित्त कहकर तथा संचयकी मुक्तकठसे निन्दा करके भी किसी धर्मने परिग्रहको स्पष्ट रूपसे पापोंमें नहीं गिनाया। अधिकसे अधिक यही किया कि उसे यमोंमें अर्थात् विशेष व्रतोंमें गिना दिया है^२। किन्तु जैनधर्मने परिग्रहको उतना ही बड़ा तथा बातक पाप कहा है जितने बड़े तथा भीषण हिंसा, आदि हैं^३ इतना ही नहीं मुक्तिको भी उन्होंने परिग्रह हीनता पूर्वक मना जैसा आदि-जैन (दिगम्बर) परम्परासे सुस्पष्ट है^४। हिंसादि ऐसे पाप हैं जिनकी पाप-रूपता जगतकी दृष्टिमें स्पष्ट है, कर्ता भी सकुचाता है क्योंकि शासन व्यवस्था भी इन्हें अपराध मानती है और दण्ड देती है। किन्तु सम्पत्ति या परिग्रह ऐसा पाप है जिसे विश्व पाप तो कहे कौन दुरा भी नहीं समझता। भौतिक-समाजवादी भी इसके व्यक्तिगत-सम्पत्ति होनेके विरुद्ध हैं राष्ट्रीकरण अथवा समानी करण करके इसकी अमर्याद वृद्धिको वे अपना लक्ष्य मानते हैं। किन्तु जैनधर्मकी दृष्टिमें प्रत्येक अवस्थामें परिग्रह पाप है जैसा कि निम्न लक्षणोंसे स्पष्ट है—

परिग्रह-परिमाण के लक्षण—

इस युगके प्राचीनतम आचार्य कुन्दकुन्दने ग्रहस्थ धर्मका वर्णन करते हुए केवल 'परिग्रहाहारम परिमाण'^५ कह कर अपने युग (ई० पू० १५०० शती) के सहज सात्त्विक समाजको केवल सुवर्ण, आभरण आदि परिग्रह तथा सेवा, कृषि, वाणिज्य, आदि आरम्भोंको आवश्यकताके अनुकूल रखनेका आदेश दिया था। किन्तु वीरप्रभुके तथा केवलियोंके बाद ज्यों ज्यों समय बीतता गया त्यों त्यों लोग उनके उपदेशको भूलते गये। वह समय तथा मन्दकषायी (सरल) समाज भी न रहे जो 'साधारण संकेत को पाकर ही पापके वाप^६ परिग्रह' से बच जाते फलतः मनोवैज्ञानिक विश्लेषण भी आवश्यक हुआ। इस श्रेणीके आचार्योंमें सर्वप्रथम आचार्य उमास्वामि हैं जिनके तत्त्वार्थसूत्र अथवा मोक्षशास्त्रकी

१ सत्याग्रहीनि तत्परिग्राहकानर्थानि, सत्यस्य वृत्तिपरिक्षेपवत्" सर्वा० सि० पु० २०० तथा राजवा० पु० २६९

२ 'अहिंसा सत्यमस्तेय ब्रह्मचर्या-परिग्रहाः' योगसूत्र २.३०।

३ तत्त्वार्थ सूत्र ७.१ तथा समस्त टीकाएँ।

४ दृष्टव्य प्रतिपादक, षष्ठगुणस्थान, पक्षैषहादि विवेचन।

५ चरित्र प्रामृत गा० २३।

६ दशधर्म पूर्वमें शौच धर्मका भाग।

मूल जैनसम्प्रदायके सिवा उत्तर कालीन सम्प्रदायोंमें भी पूर्ण मान्यता है। इनके अनुसार मूर्छा (अर्थात् गाय, भैरव, मणि, सुक्ता, आदि बाह्य तथा राग, द्वेष, आदि अन्तरंग पर-पदार्थोंके संरक्षण रूप स्वभाव) ही परिग्रह है^१। 'मूर्छा' शब्दका प्रयोग ही उस समयके समाजकी मानसिक स्थितिका सूचक है। सत्र ग्रन्थ होनेके कारण इस लक्षणमें वह विशदता नहीं है जो आ० कुन्दकुन्दके सकेतमें है। विशेषकर उस वैज्ञानिक सावधानीका तो आभास भी नहीं है जो कि स्वामी कार्तिकेयके उपदेशका वैशिष्ट्य है। उनकी दृष्टिमें आत्मतृप्त होकर संतोष अमृत द्वारा लोभका विनाश, ससारकी विनाश शीलताके कारण तृष्णा नाशिन का हनन तथा धन, धान्य, सुवर्ण, जेव, आदिका परिमाण मात्र परिग्रह परिमाण नहीं है, अपितु परिमित परिग्रही होनेके लिए उक्त त्यागके पहिले कार्यकारी उपयोग-आवश्यकता^२ को जानना आवश्यक है। अर्थात् यथेच्छ परिमाण करना अपरिग्रह नहीं है अपितु शरीर तथा आत्माका प्रशस्त सम्यक् बनाये रखने के लिए अनिवार्य आवश्यकता अनुसार परिमाण करना ही परिग्रहपरिमाण व्रत है।

स्वामी समन्तभद्रकी क्रान्ति—

जब हम स्वाध्यायवतार स्वामी समन्तभद्रकी देखते हैं तो स्वामी कार्तिकेयके सकेतकी भाष्य रूपमें पाते हैं। वे धन, धान्य, आदि परिग्रहका परिमाण करके उससे अधिकमें निस्तृह रहे कहकर ही परिग्रह विरतिका उपदेश समाप्त नहीं करते अपितु 'इच्छा परिमाण'^३ नाम देकर व्रतके साम्यको सुलोकित कर देते हैं। अर्थात् यथेच्छ परिमाण कर लेना व्रत नहीं है अपितु इच्छाका निरोध भी आवश्यक है। आचार्योंको मानव मनःस्थिति 'आमाल्लोभः प्रकायते'^४ का स्पष्ट ज्ञान था। वे जानते थे कि जीवनमें सहज अपना कमानेकी योग्यता न रखनेवाला भी लाखोंका नियम करेगा, 'येन केन प्रकारेण सम्पत्ति कमानेमें लीन बुद्धिमान पुरुष करोड़ों, अरबोंका नियम करेगा, खूब दान देकर त्यागमूर्ति भी बनेगा और स्वयं भी व्रतके श्व (करोड़ोंका परिमाण) को लिए हुए प्रती तथा नेता बनेगा। अपने जीवनके अनुभवों के आधार परभी उन्हें यह ज्ञान था कि मनुष्य ग्रहीत नियमके आत्माको निकालकर भी किस कुशलतासे बाह्य रूपको बनाये रखता है फलतः उन्होंने "इच्छा परिमाण" से स्वामी कार्तिकेयके कार्यकारी मात्र वस्तुओं का परिमाण, अधिक अथवा विलास साधक वस्तु परिमाण नहीं, पर स्पष्ट बोर दिया^५। फलतः स्पष्ट है कि जैन साहित्यके प्रथम युगके आचार्योंने विश्व समाजमें सम्पत्तिको लेकर होनेवाली अव्यवस्थाओंको रोकने के लिए यही व्यवस्था की थी कि मनुष्य जेव, धन, धान्य, रह, कुप्य (सत्ती, ऊनी, रेशमी वस्त्र, मात्स्य

१ "मूर्छा परिग्रह" तत्त्वार्थध्वज, १, १०।

२ 'स्वामी कार्तिकेयानुपेक्षा "उपयोगं ज्ञात्वा अणुशुभ्रं पचमं सत्सु" गा० २३९—४०

३ "धन धान्यादिग्रहं परिमापि ततोधिक्ये निस्तृहता। परिमित परिग्रहं स्वादिच्छा परिमाणं नामपि ॥'

रत्नकरण्ट आत्मकाचार ३ १५

४ रत्नकरण्ट ३, १५ की व्याख्या पृ ४६। (या अ या)

अनुलेपन आधुनिक पाउडर क्रीम, साबुन, आदि), शय्या, आसन (मोटर, आदि), द्विपद (मनुष्य दासी, दास) पशु तथा भाण्ड (सब प्रकारके बर्तन, आदि) के खूब मेदसे दश प्रकारके परिग्रहको उतना ही रखे जितना उसके लिए कार्यकारी^१ हो अर्थात् जिसके न होनेसे जीवन यात्राके एक जानेकी आशका हो।

लक्षणोंके भाष्य—

आचार्य उमास्वामिके 'तत्त्वार्थ सूत्र' को मानव जीवनके सकल मनोरथोंका पूरक बना देनेका श्रेय पूज्यपाद स्वामीको है^२। परिग्रहके लक्षण का सूत्र तथा उसके विरतिपरक भाष्यको लीजिये—'मूर्छा क्या है? गाय, भैस, मणि, सुक्ता, चेतन-जड़ आदि बाह्य तथा मोह जन्य रागादि परिणाम रूप अन्तरंग उपाधियोंके अर्जन, संरक्षणदि स्वरूप संस्कारका न छूटना ही मूर्छा है। तब तो आध्यात्मिक ही परिग्रह या मूर्छा हो गी बाह्य छूट जायगा? सत्य है, प्रधान होनेके कारण अन्तरंग परिग्रह ही परिग्रह है। क्यों कि धन-धान्यादि न होनेपर भी यह मेरा है, इस सकल्प मात्रसे जीव परिग्रही हो जाता है। अथ बाह्य परिग्रह नहीं ही होता है? होता ही है 'ममेदम्' मूर्छाका कारण होने से। सम्यक्ज्ञानादिको भी रागादिके समान परिग्रहत्त्व आ जाय गा? नहीं, 'प्रमत्तयोगात्' ही मूर्छा परिग्रह है। समयक दर्शन-ज्ञान-चारित्र्याच् अप्रमत्त होता है, उसे मोह नहीं होता अतः वह परिग्रही नहीं होता। ये आत्माके ही रूप हैं, रागादि कर्मकृत हैं। अतएव इनमे संकल्प होने से परिग्रह होता है और उसी से समस्त दोष होते हैं। 'ममेदम्' सकल्प होते ही सरङ्ग्यादि अनिवार्य हो जाते हैं उनके समारम्भ में हिंसा अनिवार्य है। इसके लिए झूठ भी बोलता है। चोरी (चुड़्डी, आचकर आदि से प्रारम्भ होकर चोर बाजारी आदि में परिणत होती है) भी करता है। तथा अगिचार भी करता करता है^३।' इस प्रकार वह भाष्य परिग्रहको सब पापों की खान तथा कायिक या बाह्य परिग्रहको ही पाप नहीं बताता अपितु उसके मनोवैज्ञानिक रूपको भी 'हाथका कगन' कर देता है। आगेके सर्वोत्तम अर्थशास्त्री मानसवादो भी केवल 'सम्पत्तिके व्यक्तिगत स्वामित्व'को ही हेतु समझते हैं किन्तु जैनधर्म कहता है कि सम्पत्ति का राष्ट्रीयकरण या समाजीकरण भी पर्याप्त नहीं है। सबसे घातक तथा निकष्ट सम्पत्ति तो यह है जो कहता है 'रुस मेरा, मार्क्सवाद मेरा, आदि'। अर्थात् सम्पत्तिका तथोक्त समान विभाजन (अत्येक से उसकी सामर्थ्य भर काम लेना और उसकी

१. कार्तिकेयतु प्रेक्षा गा १४० की व्याख्या—'उपयोग आत्मा-धर्मकचित् परिणाम परिग्रहाणा सख्या करोति

य स पञ्चभाण्डतवादी स्यात्' (अकलक सार० भवनकी हस्तलिखित प्रति पृ १४९)

२ तत्त्वार्थ सूत्रकी उनके द्वारा रचित टीका यथार्थ नामा "सर्वार्थसिद्धि" है।

३ सवार्थसिद्धि पृ० २०७-८। (कल्पपा, भरसण्या नित्येके जैन मुद्रणाख्य कोल्हापुर का प्रकाशन मन्काब्द १८१९)

आवश्यकता भर देना) भी पर्याप्त नहीं है। अपितु इस विभाजनके पूर्व 'मुझे भी इतना पानेका अधिकार है' आदि इन संकल्पोंकी समाप्ति अनिवार्य है। नहो तो प्रथम विश्व युद्धके बीस वर्ष बाद दूसरा विश्व युद्ध आया और उसकी समाप्तिके संस्कार पूर्ण बिना हुएही तीसरेका सूत्र पात हो गया है। तथा पूज्यपाद स्वामी द्वारा घोषित, राष्ट्रियता सिद्धान्त अथवा वाद, आदि रूमी परिग्रहका त्याग न हुआ तो विश्व युद्ध-मय होकर स्वयं ही विनष्ट हो जायगा।

श्वेताम्बर सम्प्रदायमें खोपक भाष्य रूपसे मान्य टीका ने 'इच्छा—प्रार्थना—काम—अभिलाषा—कांक्षा, गादध्वं (लोलुपता) को ही मूच्छा^१ कहकर उक्त भाव को स्पष्टतर कर दिया है^२। अर्थात् अहिंसादि के पालन के लिए परिग्रह विरति अनिवार्य और इसके लिए उपर्युक्त सवका न होना अनिवार्य है।

अकलक भट्टका राजवार्तिक भाष्य जहां पूज्यपाद की सर्वार्थोपदि टीका को विलुप्तकर के सुगम तथा पूर्ण कर देता है वहीं अपनी मौलिक सूक्त तथा प्रतिभाके द्वारा उसे जैन कालोपयोगी भी कर देता है। 'समस्त दोष परम्परा का मूल परिग्रह है' तथा 'इस परिग्रहके ही कारण व्यसन रूमी महासमुद्र में डूबना नहीं सकता'^३ ये वाक्य बड़े महत्त्व के हैं क्योंकि जब तक परिग्रहीको हत्यारे, भूटे, चोर और बिनाकारके समान नहीं समझा जायगा तब तक सत्कारमे शान्ति चन्द्रिकाका उदय असम्भव है। शास्त्रार्थी अकलक भट्टने संभवतः "जिसके घन है वह साधु है, विद्वान् है, गुणी है...सब कुछ है"^४ इस अनर्थकारी मनोवृत्ति पर ही उक्त प्रहार किया था। इस श्लोक का युग आध्यात्मिक संस्कृति प्रधान भारतके सामाजिक इतिहासका निकृष्टतम समय था। जिसकी विरासत आज भी फलफूल रही है और अपने नीचतम रूपको धारण करके मानवको भूला और नगा बना रही है। मानवताके इतिहासमें परिग्रह पाप तथा उसकी विरतिके उक्त स्वरूपके प्रचारकी चितनी आवश्यकता आज है उतनी इसके पहिले कभी नहीं थी।

उत्तर कालीन आचार्योंके लक्षण—

श्री हेमचन्द्र सूरीकी दृष्टिसे "लोलुपताके फल स्वरूप असतोष, अविश्वास तथा आरम्भको दुःखका कारण मानकर मनुष्य परिग्रहका निवन्धन करे" परिग्रहविरतिका लक्षण है। इसके बाद उनने कारिकाओं द्वारा परिग्रहकी दृष्टान्त पूर्वक पापरूपता, दोष मूलता, संसार कारणता तथा परिग्रह

१. सभाष्य तत्त्वार्थाधिगम सूत्र पृ० १६१ (परमश्रुत प्रभावकमण्डल का संस्करण बीन स २४३२)

२ राजवार्तिक पृ० २०९, "तन्मूला सर्वदोषानुपगमा" "इहापि अनुपरतन्वसन्नमहार्णवावगाहनम्"

३ पञ्चतन्त्र, मित्रमेद, श्लो० २ से २० तक।

त्यागकी महिमाका सागोपाग वर्णन किया है^१। विवेचनको सूत्रानुसारी होते हुए भी लोकोपयोगी बना देता तो आचार्यकी विशेषता ही थी जो कि इसमें स्पष्ट लक्षित होती है।

पंडिताचार्य आशाधरजी “चेतन, अचेतन तथा चेतना-चेतन पदार्थोंमें भेदा है” इस संकल्पको ग्रन्थ (परिग्रह, उल्लभन) कहते हैं। उसको थोड़ा करना ग्रन्थपरिमाण व्रत है^२। इसके बाद दो पद्यां द्वारा अन्तरंग^३ तथा वहिरंग^४ परिग्रहोंके भेद गिनाये हैं। पूर्वाचार्योंके समान सागारधर्माभूत कार भी ‘देश, समय, जाति, आदिको दृष्टि में रखते हुए तथा इच्छाको रोक कर घन, धान्य, आदिका मरण पर्यन्त परिमाण करनेका उपदेश देते हैं। वैशिष्ट्य यह है कि एक बार किये गये परिमाणको भी यथाशक्ति पुनः पुनः कम करनेका भी आदेश देते हैं^५।’ इस आदेशके न्यूनपर आजकल प्रचलित परिग्रह परिमाणकी प्रथाका कतिपय साधर्म्य समर्थन करना चाहेंगे। किन्तु निर्भीक, बागरूक प० आशाधरजी ऐसे धर्मनेताके वक्तव्यकी यह व्याख्या, व्याख्याताके अन्तरंगका प्रतिबिम्ब हो सकती है, प० आशाधरजी का सकेत नहीं। ‘देश, समय, जात्यादि’ पद तो परिमाणकी विगत तथा अप्रमत्तताका स्पष्ट सूचक है। अर्थात् अतीको वर्तमान सब क्षेत्रों, उष्ण शीतादि समयों, आदि सबकी अवश्यकताका ख्याल करके नियम करना चाहिये तथा इसे भी बदलना चाहिये। बदलना किसी भी अवस्था में जैनधर्म नहीं हो सकता। पंडिताचार्यका यह लक्षण सोमदेव सूरिके “कुर्वाच्ये तो निकुञ्जनम्” का विशद भाष्य सा लगता है। श्री अमृतचन्द्र सूरी का वर्णन भी श्री सोमदेव सूरिके ही समान है^६। आचार्य शुभचन्द्र ने अपनी महाविरक्ति प्रकाशक शैलीके अनुसार परिग्रहका पूर्वाचार्योंके ही समान होकर भी हृदय द्रुत कर देने वाला निरूपण किया है^७ ब्रह्मचर्य के पालनके लिए अपरिग्रह अनिवार्य है और परिग्रह होनेसे कामदेव रोक ही नहीं जा सकता इस व्रत तथा पापक्रमका “सूर्य अन्धकार मय हो जाय, सुमेरु चञ्चल हो जाय किन्तु परिग्रही जितेन्द्रिय नहीं हो सकता।” तथा परिग्रह “कामरूपी सर्पके लिए वामी है”^८ द्वारा स्पष्ट समर्थन किया है। इस प्रकार अन्य आचार्योंके

१ योगशास्त्र २, १०६ से ११५ तथा उपोपलं टीका।

२ सागारधर्माभूत ४, ५९।

३ उष्णशीतादि हास्यादि ऋतु के व्रथात्मकम् (मिथ्यात्व सहितम्) सा ४ ६०।

४ क्षेत्र, धान्य, घन वस्तु, कुप्य क्षयनपासनम्। द्विपदा पक्वो भाण्ड बाह्या दक्ष परिग्रहा। (यशस्तिलक उत्त. पृ २६६)

५ “परिमितमपि शक्ति पुन कृशयेत्” सागरप० ४ ६२।

६ यशस्तिलक चम्पू उत्त० पृ २६६।

७. पुरुषार्थ सिद्ध्युपाय कारिका १११-१२८।

८ शानार्णव, प्रकरण १६ श्लो १. ४२।

९ “अपि सूर्यस्त्यजेद्दाम स्थिरत्व वा सुराचल । न पुन सगसकीर्णो मुनि स्वात्सव्रतेन्द्रिय ॥ २६ स्मरयोगान्न वरमीकम् ।” शानार्णव पृ १८०।

प्रतिपादन भी दिये जा सकते हैं जो कि उनके देश, काल, आदि की सामाजिक परिस्थितिके विवेक तथा साहस पूर्ण हल होंगे

रुक्षणांका फलितार्थ—

उक्त प्रधान लक्ष्योंकी समीक्षाके आधार पर कहा जा सकता है कि सावधानीके साथ देश काल, आदिका अविकल विचार करके इच्छा तथा मनोवृत्तिको पूर्ण नियन्त्रित करते हुए वो बनिबोधयोगी वस्तुओंका कार्यकारी मान परिणाम किया जाता है वही परिग्रह परिमाण व्रत है।

आन्त ग्रथा—

प्रश्न उठता है कि जब इतना सूक्ष्म विवेचन मिलता है तो थथेच्छ परिमाण करके परिग्रह परिमाण व्रती बननेकी पद्धति कैसे व्यवहारमें आयी। तथा हिन्दी टीकाकारों^१ की लेखादि, हिरण्वादि धनादि, द्विपदादि कुप्यमानातिक्रमादि^२ को स्थूल ही व्याख्यामें भी वर्तमान प्रथाका सैद्धान्तिक समर्थन सा क्यों प्राप्त होता है? परिमाण स्वरूप आज क्यों देखा जाता है कि अनावश्यक धन, धान्यादिके स्वामों हजारों दासी दासोंके परिभ्रमकी कमायी पर विस्वास करने वाले साधर्म्य केवल संख्या निश्चित कर लेनेके कारण परिमित-परिग्रही कहे जाते हैं। सम्भवतः इस आन्त मान्यताके मूलमें सामाजिक-आर्थिक परिस्थितियां जितनी कारण हुई हैं उससे अधिक कारणता उस अज्ञानको है जो १३ वीं १४ वीं शतीके बाद मौलिक विद्वानोंके न होनेके कारण बह उपाता गया। साथही साथ पड़ोसी धर्मोंका प्रभाव भी उदासीन कारण नहीं रहा है। इनके अतिरिक्त द्रव्य, वह भी दृष्ट अहंसाके पालक हो जानेके कारण जैन नागरिक अन्य व्यवसायोंसे हाथ खींचते गये और बाणिज्यके ही उपासक बन गये। फलस्वरूप 'दिन दूनी रात चौगुनी' सगुतिके संव्ययको न्याय करनेके लिए उनका परिग्रह परिमाण व्रतके स्वरूपको तदनुकूल बनाना स्वाभाविक ही था। अर्थ प्रबल युग होनेके कारण धर्मोपदेशक पंडितोंने भी अज्ञाने कर्तव्योक्ता नैतिकतासे पासन नहीं किया, जिसका कि पं० आशाचर^३ जी को स्पष्ट उल्लेख करना पडा था फलतः परिग्रह परिमाणको विकृत होना पडा। क्योंकि लक्ष्यों तथा उनकी व्याख्या परिमित परिग्रहके 'अनिवार्य आवश्यकताओंकी पूर्तिके लिए कार्यकारी परिमाण' रूपका संकेत करती है। इतना ही नहीं इसके पालनकी भूमिका, इसमें आनेवाले दोषों आदिका वर्णन भी इसका समर्थक है।

१ रत्नकण्ठशास्त्राचार्यकी भाषा वचनिका, मोक्षमार्गप्रकाश, मुद्राष्टि तरंगिणी आदिके व्याख्यानोंने अत्र

२ "अस्यारम्भविधिनिमित्तं सवर्णम् । क्षेत्राहर्षिष्वहं वगाहं दुष्यन्ते कुप्यमानकम् ।"

आवकधर्म विधिप्रकरणम् भा० ८७-८ ।

३ "पण्डितैर्ग्रेष्ट चारित्र्ये इत्यादि ।"

परिग्रह परिमाणके पोषक—

प्रश्न हुआ कि अहिंसा, आदि व्रतोंके पुष्ट करनेके लिए क्या करना चाहिये ? उत्तर मिला ठीक है उनको दृढ़ करनेके लिए पांच, पांच भावनाएं हैं । पञ्चम व्रतको पुष्ट करने लिए 'पाचों इन्द्रियोंके प्रिय तथा अप्रिय भोग्य विषयोंके उपस्थिति होनेपर प्रिय विषयोंमें आसक्त न होना तथा अप्रिय विषयोंसे आकुल अथवा उद्वेजित न होना इन पाचों भावनाओंका होना आवश्यक है^१ । इसके अतिरिक्त हिंसा, आदिके समान परिग्रहको भी अभ्युदय तथा निशेवसके लिए आवश्यक क्रियाओं एवं साधनोंका नाशक (अपाय) निन्दनीय^२ (अवध) तथा दुःखोंका कारण अथवा दुःखमय^३ ही मानना चाहिये । प्रवृत्ति परक भी साधक हैं—प्राणिमात्रको 'मित्र समझना, गुणियोंको देखकर प्रसन्न होना, दुष्टियोंपर कष्टाभाव रखना तथा अशिष्ट उन्मार्ग गमियोंके प्रति तटस्थताकी भावना रखनेसे भी व्रत पुष्ट होता है^४ ।

पोषको की यह व्यवस्था पहिले तो यह बताती है कि "मनसा वाचा कर्मणा" साधारण विषयोंके प्रति कैसा भाव रखना उचित है, परिग्रही भी उतना ही पापी तथा निन्दनीय है जितना हत्यारा, ठग, चोर तथा व्यभिचारी है, परिग्रह अपने तथा दूसरोंके दुःखका कारण भी है दूसरोंको दुःख न हो भाव ही मैत्री है, तब परिग्रह परिमाणके साथ साथ ह्वारों अमिकों, कृषकों आदिको ककाल बना देना कैसे चलेगा । गुणियोंके प्रति भक्ति तथा अनुराग ही प्रमोद है तो परिग्रही (जोकि 'हत्यारे' के समान भीषण आज नहीं लगता) की प्रशंसा, आदर, आदि ही नहीं उन्हें समाज, देशका कर्णधार बना देना कैसे वीर प्रभुका मार्ग होगा ? अनुग्रहका भाव ही कारण है ऐसी स्थितिमें, तटस्थ बहुजन समुदायको जाने दोषिये किन्तु क्या परिग्रही साधनों अपने अमिकों, आदि की दीन हीन दशाको भी नहीं जानते ? यदि जानते हैं तो उनकी कमायी को अपने अहकारकी पूजा, आत्म प्रतिष्ठा, आदिके कार्यमें क्यों लगाते हैं । अमिक-कृषक तो 'पानीमें पियासी मीन' है । उस भूले रखोइयेके समान है जो 'पेटपर पत्थर बाधकर' 'छुपन भोजन' तयार करता है तब भी परिग्रही सज्जनको अपने पर भी दया नहीं (अर्थात् नीच पापसे बचना) आती । यह सब करके भी उनके अज्ञान, शराब, सिनेमा, अपव्ययका राग अलापा जाता है । आश्चर्य तो यह है कि जो उनके जीवनको सर्वथा अभाव ग्रस्त करके उन्हें विपरीतवृत्ति बनानेवाले हैं वे ही उनके

१ "तत्त्वैर्वायं भावनाः पञ्च पञ्च ।" ७३ मोक्ष शास्त्र ।

२ "मनोहासमनोहेन्द्रिय विषय रागद्वेषवर्जनानि पञ्च ।" ७८ "

३ "विंसार्दिष्विहासुखपथावयव दर्शनम् ।" ७, ९ "

४. "दुःखमेव वा ।" " १० "

५. "मैत्री प्रमोद कारण्य साम्यस्थानि च—

—सत्सगुणाधिकमिच्छ्यमानाविनयेषु ।" ७, ११ "

सबसे बड़े निन्दक हैं और अविनयी, अशिष्ट, आदि कहकर दवाना चाहते हैं। क्या यह सब भी आगमा-
नुकूल भाष्यस्थ भाव है ?

परिमित-परिग्रहके अतिचार—

व्रतोंके अतिचारोंकी स्पष्ट व्याख्याका श्रेय सूत्रकार उमास्वामी महाराजको है। उनके अनुसार भूमि (जमींदारी), वास्तु (सब प्रकारके मकान), हिरण्य (परिवर्तन व्यवहारका कारण मुद्रा), सुवर्ण (सोना चांदी, आदि), घन (गाव-भैंस), चान्य (सब अनाज), दासीदास (प्रवानतया घक तथा खेत, मिला आदिमें काम करने वाले भी) तथा कुप्य (कपड़े, विलास सामग्री) के पूर्व निश्चित प्रमाणको लौभके कारण बढ़ानेसे परिग्रह परिमाण व्रतमें दोष आते हैं^१। जब मर्यादाका उल्लंघन हुआ तो अम्रत (व्रत-भंग) ही हो जायगा, दोष क्यों ? आचार्यका अतिक्रम शब्दका प्रयोग सामिप्राय है। क्योंकि कृतनिश्चयके विषयमें उल्लंघनकी इच्छा द्वारा मानसिक शुद्धिको क्षत करना ही अतिक्रम है, शील व्रतादिका उल्लंघन होनेपर व्यक्तिक्रम हो जाता है, त्यक्त विषयमें प्रवृत्त होना अतिचार है तथा कृत निश्चयका बारम्बार उल्लंघन अनाचार है^२। यद्यपि उत्तरकालमें प्रथम तीन शब्दोंका पूरी रावधानीसे प्रयोग नहीं हुआ ऐसा लगता है, पर आचार्योंको अन्यमनस्क मानना उचित नहीं। वस्तुस्थिति तो ऐसी प्रतीत होती है कि जहाँ 'व्यक्तिक्रमाः पञ्च'^३ अदि प्रयोग है वहाँ आचार्य मनोवैज्ञानिक गम्भीरताका संकेत करते हैं। इसी दृष्टिसे जब हम वैयाकरण, तार्किक, चर्मशास्त्री पूज्यपादको 'अतिक्रम'का भाष्य अत्यन्त लौभके कारण ठक पदार्थोंके प्रमाणका 'अतिरेक'^४ करते पाते हैं, तथा अकलंक भट्टको इस वाक्यकी वक्तिका^५ रूप देते पाते हैं तो आपाततः वह शब्द विशेष विचारणीय हो जाते हैं। प्रकृति प्रत्ययका विचार करनेपर अतिरेक शब्दका अर्थ होता है अस्वाभाविक वृद्धि अथवा खींचना। फलतः सूत्रकार तथा भाष्यकारोंकी कृत प्रमाणके उल्लंघनकी भावना अथवा 'वर्तन' ही अभीष्ट नहीं है अपितु वे इनके प्रमाणकी अस्वाभाविक मर्यादाको भी अतिचार ही मानते हैं।

स्वामि समन्तभद्र प्रणीत अतिचार—

समस्त तत्त्व व्यवस्थारूपी लोहेको स्याद्वाद पार्श्वपापाणका स्पष्ट दर्श कराके स्वर्णमय कर देने वाले स्वामी समन्तभद्रकी चिन्तावारामे अवगाहन करके परिग्रह परिमाणके अतिचारोंने भी अधिक

१ उत्तरार्चसूत्र ७, २९।

२ "छाति मन शुद्धिविधेरतिक्रम, व्यक्तिक्रम जीलवृत्तेर्निर्लघनम्।

प्रमोडतिचार विषयेषु वर्तन वदन्त्यनाचार निदानिसुक्तान् ॥ ९ ॥ (अमिनमनिमुर द्वाविश्रनिक)

३ रत्नकरण्ड भावकाचार ३, १०।

४ सर्वाधिसिद्धि पृ० २१६।

५ 'तीव्रलोभाग्निवेशादतिरेका प्रमाणातिन्मा ।' राजवर्तिक पृ० २८८।

उपयोगी रूप पाया है। स्वामीकी दृष्टिमें क्षेत्र-वस्तु हिरण्य सुवर्ण, धन-धान्य, दासी-दास तथा कुल्य^१ के कृत प्रमाणका अतिक्रम मात्र परिमित परिग्रह ऋतके अतिचार नहीं हैं, अपितु अति वाहन, अतिसग्रह, अति विस्मय (विषाद), अतिलोभ तथा अतिभार वहन ये पांच अतिचार हैं^२। उनकी दृष्टिसे कृत प्रमाणके अतिक्रमका तो अवसर है ही नहीं। हा, कृत प्रमाणमें भी उक्त वाते करना अतिचार है। स्वामीकी यह मौलिक मान्यता उनके टीकाकार प्रभाचन्द्र आचार्यके हाथों पड़ते हैं मध्याह्नके सूर्यके समान तापक और प्रकाशक हो उठी है। 'लोभकी अत्यन्त लोलुपताको रोकनेके लिए परिग्रह परिमाण कर लेने पर भी पुनः लोभके भोकेमें आकर जो बहुत चलाता है अर्थात् बैल, घोड़ा, आदि सहज रूपसे जितना चल सकते हैं उससे अधिक चलाना अतिवाहन है। कागज, अन्न, आदि आगे विशेष लाभ देंगे फलतः लोभके वश होकर इन सबका अतिसंचय करता है। अथवा दुकानसे हटकर गुम कर देता है ताकि और अधिक लाभ हो तथा अधिक भार लादता है। ये पांचो अतिचार हैं'^३।

स्वामी ऐसे प्रबल प्रतापी एवं पुरुषार्थी गुरुके मन्त्रियोंकी इससे अच्छी टीका अन्य कोई भी नहीं कर सका है। क्योंकि जहाँ इसमें कृत प्रमाणमें जरासा भी हेर फेर करनेका अवकाश नहीं है वहीं यह भी स्पष्ट है कि जितना सहज है स्वाभाविक है अनिवार्य है उससे अधिक कुछ भी नहीं कराया जा सकता, अन्यथा इच्छापरिमाण अवश्य है। स्वामिके समयकी परिस्थितियोंसे पूर्ण परिचित न होकर भी वह कहा जा सकता है कि आलकी परिस्थितियोंके लिए तो यह व्याख्या सर्वथा उपयुक्त है—वर्तमान युगमें पशुओंकी तो घात ही क्या है मानव समाजका एक बहुत बड़ा भाग ही कामके भारके अति वाहन (ओवर टाइम) काम करनेके कारण असमयमें ही काल कवचित हो रहा है। नरवाहन (रिक्शा) सहज हो गया है। किसानोंसे लेकर बड़े से बड़े व्यापारियोंने धान्य, वस्त्रादिका खूब संचय करनेकी ठान रखी है। शासन द्वारा थोड़ी सी भी कड़ाही किये जाते ही सार्वजनिक रूपसे मानवता शत्रु ये तथोक्त सम्पत्तिशाली 'हाथ तोबा (अति विस्मय) मचा देते हैं। दैनंदिन जीवनोपयोगी वस्तुओंके दाम चतुर्गुण मिलने परभी ये इसीलिए नहीं बेचते हैं कि आगे अधिक लाभ होगा। तथा अतिवहन आरोपणकी तो चर्चा उठना ही ब्यर्थ है। फलतः कहा जा सकता है कि वर्तमान विश्वकी अन्य समस्याओंके समान आजकी बटिल आर्थिक वृत्तियोंका भान भी जैनआचार्योंको था तथा उन्होंने मार्गपर चलनेसे इनका स्थायी निकार हो सकता है।

१ सर्वार्थसिद्धि पृ० २१६, राजवार्त्तिक पृ० २८८, समाख्य कचार्थाविगम पृ० १६८।

२ 'अतिवाहनातिसग्रह विस्मयलोभातिभार वहनानि । परिमितपरिग्रहस्य च विज्ञेया पन्थ उच्यन्ते ।'

रत्नकर ३, १६

३ लोभातिगृद्धि (नि) मुख्य परिग्रहपरिमाणे कृते पुनर्लोभावेत्तवशादस्ति वाहन-याचन हि वलोवददिय सुखेन गच्छन्ति ततोऽप्यसिद्धिमेवाह्वय करोति आदि । बृहत्प रत्न० भा० ३, १६ की टीका पृ० ४७।

सोमदेवसूरी^१ हेमचन्द्रसूरी^२, पण्डिताचार्य आशाधर^३, अमृतचन्द्र सूरी^४, हरिभद्र सूरी^५, आदि, आचार्योंने उमास्वामिका ही अनुकरण किया है। श्रीहेमचन्द्र सूरी तथा पण्डिताचार्यकी व्याख्याएं ग्रन्थोंके मनोवैज्ञानिक विश्लेषणकी दृष्टिसे बड़े महत्वकी हैं। पाप प्रवृत्तिमें मनुष्य कैसे अपने आप प्रगति करता है इसका सजीव चित्र इन व्याख्याओंमें दृष्टिगोचर होता है। पण्डिताचार्यने स्वामी तथा सोमदेव सूरीके अतिचारोंको भी टीका^६ में निर्देश करके अपनी तटस्थता एवं बहुश्रुतताका परिचय दिया है।

सम्पत्ति त्यागका उपदेश—

कितनी सम्पत्ति रखे, अनिवार्य आवश्यकता पूर्ति योग्य ही सम्पत्ति रखनेका अभ्यास कैसे करे तथा सम्पत्ति बढ़ानेकी लालसा अथात् उसके दोषोंसे कैसे बचे, इतना प्ररूपण करके ही चैनशास्त्र सन्तुष्ट नहीं हुआ है। अपितु पापमय आचरण अर्थात् दूसरेके स्वत्वोंका अपहरण करनेसे रोकनेके लिए कहा है कि सद्यः तथा शरीरके वास्तविक रूप पर दृष्टि^७ रखे तो वह सुतरां मन्दकपायी अर्थात् अनासक्त रहेगा। इसी संसार शरीरके स्वभावके चिन्तनका विलुप्त रूप बारह^८ भावनाएं हैं। इनमें भी प्रवृत्ति अथवा निवृत्ति रूपसे सम्पत्तिका वर्णन आया है तथापि प्रारम्भिक आठ भावनाओंमें सम्पत्तिके त्यागकी विविध दृष्टियोंसे बताया है। इन आठमें भी प्रथम अनित्य भावनामें तो सम्पत्तिकी अनर्थ-मूलकता अनावृत रूपमें चित्रित की गयी है।

अध्रुव (अनित्य) भावना—

आव्याहमरसिक युगाचार्य कुन्दकुन्द स्वामीने स्पष्ट कहा कि हे मन ! जिन माता, पिता, सम्बन्धी, आत्मीयजन, सेवक, आदिको तू अपना समझ कर मोहरूप परिग्रह बढ़ाता है तथा जिन इन्द्र

१ 'कृत प्रमाणालोभेन धनाढ्यिकसुग्रह ।

पञ्चसागुन्नद्वयानी करोति गृहमेधिनान् ॥" (वज्रसिन्धव चम्पू उक्त ७ पृ १६७)

२ योगशास्त्र, ३, १५-१६ तथा टीका ।

३ सागर धर्मावृत ७, १४ तथा टीका ।

४ प्ररूपार्थ सिद्धयुपाय इत्ये १८७ ।

५ श्रावकधर्मप्रकरणम् गा ८८ तथा देवसूरीकी टीका ।

६ सागर धर्मावृत पृ १२५

७ "जगत्काम स्वभावां वा सनेवैरान्ध्यायम्" (तत्त्वार्थसूत्र ७, १०)

८ "अनित्यमरण ससारैकवाच्यत्वाधुन्यात्सर्व सत्त्वं निर्जं दोषगोषदुर्लभं धर्मगन्तव्यमगन् गम्यते मनु प्रेक्षा ।" (तट्ट ९, ७)

और सम्राटों ऐसे श्रेष्ठ भवन, मोटर, वायु-जलयान आदि वाहन, शय्या कुर्सी सोफा (आसन), आदिके जुटानेमें ही जीवन बिता रहा है वे सब अनित्य हैं ।^१

युगाचार्यके इस सूत्रका भाष्य स्वामी कार्तिकेयके मुखसे सुननेकी मिलता है—‘जन्म मरणके साथ, यौवन वार्धक्यको आचलमे बाधे तथा लक्ष्मी अन्तरंगमे विनाश छिपाये आती है’^२ । लक्ष्मीमें विनाश छिपा है ? हाँ, यदि ऐसा न होता तो ‘पुण्यात्मा पौराणिक युगके चक्रवर्ती तथा प्रतापी कैसर, हिटलर, आदिका विमर्ष कहा गया ? तब दूसरोंकी कैसे स्थिर रहेगी । कुलीन, धीर, पंडित सुभट, पूज्य (धर्म गुरु, आदि) जमात्मा, सुन्दर, सज्जन तथा महा पराक्रमियोंकी समस्त सम्पत्तिया देखते देखते झुल जाती हैं ।’ तब इसका क्या किया जाय ? ‘दो दिनकी चांदनी तथा जल तरंगके समान चञ्चला इस लक्ष्मीके दो ही उपयोग हैं अपनी आवश्यकताकी पूर्ति करो तथा शेष दूसरोंको दे दो ।’ तो लोग इतनी अधिक सम्पत्ति क्यों कमा रहे हैं ? ‘वे आत्मवञ्चक हैं उनका मनुष्य जीवन व्यर्थ है क्योंकि वे लक्ष्मीके उक्त दो उपयोग नहीं करते हैं । अथवा उसे (लक्ष्मीको) कहींपर रखकर पत्थरके समान जड़ तथा भारभूत कर रहे हैं । इस प्रकार उनके गाढ़े पसीनेकी कमायी भी दूसरोंकी हो जाती है । क्योंकि वह जगतके ठग राजा अथवा उद्योगपति अथवा कुटुम्बिकोंके काम आवेगी ।’ तब क्या करे ? ‘सीधा मार्ग है । लक्ष्मीको बढानेमें आलस्य मत करो तथा सदैव उसे कुटुम्ब, ग्राम, पुर, जनपद देश तथा विश्वके प्रति अपने विविध कर्तव्योंकी पूर्तिके लिए व्यय करते रहो । लक्ष्मी उसीकी सफल है जो सम्पत्तिके उक्त स्वरूपको समझकर अभावग्रस्त लोगोंको कर्तव्य परायण बनानेके लिए, किसी भी प्रकारके प्रतिफलकी आशा न करके अनवरत देता रहता है’^३ । यही कारण है कि जैन आचार शास्त्रमें दान उतना ही आवश्यक एवं महत्त्वपूर्ण है जितनी देवपूजा, गुरुपास्ति, स्वाध्याय, विनय, व्रत, आहार, आदि हैं^४ । इस व्यवस्थाका असाधारण महत्त्व यह है कि एक ओर मनुष्य न्यायपूर्वक अधिकसे अधिक कमाने में शिथिलता नहीं कर सकता तथा दूसरी ओर उसे अपनी आवश्यकताओंसे अधिक मात्रामे रोक नहीं सकता अन्यथा वह परिग्रही (इत्यारेके समान पापी) हो जायगा । दानरूपसे उसे अपनी न्यायोपाबित सम्पत्तिका उत्कर्ष करता हुआ ही वह धार्मिक (नैतिक नागरिक) हो सकता है ।

१ ‘वरसवण जाण वाहण सवणासण देवमणुषराजाण ।

माहु पिंडु सज्जन मिच्च सबधिणो थ पिदिविवाग्निवा ॥” (वारस जणुवेलावा गा १)

२ स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षा गाथा ५ ।

३ स्वामी कार्तिकेयानुप्रेक्षा गा० १०-१० । इनमें ‘जणावरय देहि’ ।

‘विहलिय लोयाण’ ‘तथा गिरवेरवो’ पद विशेष महत्त्वके हैं ।

४ जो ब्रह्ममाण लच्छि जणवरय देहि धम्मकल्लेसु ।” (कार्तिकेय० गा० ९९)

५ “जनुग्रहाय सुखस्यासिप्तौ दानम् ।” “निधि-द्रव्य-दातु-पान निशेषादादिशेषः ।” दानप्रकरण इत्य अर्त-विरुद्ध है । तन्मार्ग सूत्र ७, १८, १९)

परिग्रहके कुपरिणाम—

प्रश्न उठता है कि आत्म शक्तिका पूरा उपयोग करके न्यायमार्गसे सम्पत्ति कमा कर अपनी तथा दूसरोंकी आवश्यकता पूर्ण करना धर्म (कर्तव्य) है। तथापि, यदि कोई उसका पालन न करे जैसा कि आज जैनी भी कर रहे हैं? सूत्रकार कहते हैं “परिग्रह यहाँ तथा भवान्तर मे भी अनिष्ट कारक है^१” “इस लोक में परिग्रही मांसके टुकड़ेको लिये उठने वाले पक्षीके समान है। उसपर दूसरे आक्रमण करते हैं। उसे कमाने तथा सुरक्षित रखने में कौन ऐसा अनर्थ है जो न होता हो? ईश्वरसे अधिक समान मनुष्य धनसे कभी तृप्त नहीं होता। लोभ में पड़कर उचित—अनुचितका ज्ञान खो बैठता है और अपना अगला जन्म भी बिगाड़ता है^२”

शंका होती है मरने पर क्या होता है? “बहुत आरम्भ तथा परिग्रह करनेसे प्राणीको नरकासु प्राप्त होती है^३।” क्योंकि कर्तव्य—अकर्तव्यका ज्ञान न रहनेसे अभिकर्तकी हिंसा, भागीदारोको धोखा (असत्य) एक वस्तु में दूसरी मिलाना, बहुतसा छिपाकर बेचना (चोरी) आदि सब ही पाप शिष्ट सम्पत्तिशाली करता है। तथा यदि “थोड़ा (जीवनके यापनके लिए कार्यकारी) आरम्भ परिग्रह हो तो पुनः मनुष्य जन्म पायेगा^४।” मानव समाजको सम्पत्तिमें कोई विशेष अनौचित्य नहीं दिखता किन्तु पाच पापों में परिग्रह ही केवल ऐसा पाप है जिसे मनुष्यके पतनके प्रति साक्षात् कारणता है। जबकि शासन एवं समाजकी दृष्टि में गुरुतर समके जाने वाले पापोंको परम्परया ही कारणता है। वस्तु स्थिति तो यह है कि ‘परिग्रहसे इच्छा उत्पन्न होती है इच्छाके अतिरेक या विघातसे क्रोध, क्रोधसे हिंसा और हिंसासे समस्त पाप होते हैं’^५। यह एक मनो वैज्ञानिक तथ्य है कि हिंसाके ही लिए हिंसा, झूठके ही लिए झूठ, चोरीके ही लिए चोरी तथा असयमके लिए ही अवयम तो ‘न भूतो न भविष्यति’ हैं।

निष्कर्ष—

तात्पर्य यह कि सम्पत्ति समस्त अनर्थोंकी जड़ है। फलतः अपने अस्ति, मति, कृति, वाणिज्य आदि व्यवसायसे अर्जित सम्पत्तिमेंसे व्यक्ति उतनी ही अपने पास रखे जो उसकी जीवन यात्राके लिए अनिवार्य हो। उसे अधिक जो भी हो उसे उनके लिए दे दे जो अपनी आवश्यकता पूर्ति भरके लिए भी नहीं कमा पाते हैं। अर्थात् शारीरिक तथा मानसिक स्वास्थ्यके लिए उपयोगी मात्र परिग्रह रखना प्रेत्येक व्यक्तिका धर्म है। अर्थ तथा काम प्रदान इस दुगमें यह प्रश्न किया जाता है कि जब

१ “इहामुत्रापायावय ददर्शनम् ।” (सं. सु० ७, ९)

२ सर्वार्थ सिद्धि पृ० २०६, राखवर्तिक पृ० २७२, सं० तं० भा० पृ० १५५, आदि।

३ तत्त्वार्थ सूत्र ६, १५।

४ “, ६, १७।

५ शानार्णव १६, १२।

सब देश अपने जीवन निर्वाहके स्तरको उठा रहे हैं तब आवश्यक वस्तुओंके कार्वकारी परिमाणका उपदेश देशकी अवनतिका कारण हो सकता है। किन्तु यह संभावना दूसरी ओर ही है। उन्नतसे उन्नत जीवन स्तर करनेकी भावनाका ही यह कुपरिणाम है कि आजका विश्व स्थायीरूपसे युद्धके चगुल में फंसा नजर आ रहा है। आकाश अनन्त है फलतः यदि उठने अथवा शिर उठानेकी प्रतियोगिताकी जाय तो उसकी समाप्ति असंभव है। हां, पृथ्वी सीमित है फलतः हमारे पैर एके बरातल पर रहें (रहते ही हैं) ऐसी व्यवस्था सम्भव है। जब तक मानव समाज अपने आप कमसे कममें संतुष्ट होनेके लिए मनसा, वाचा, कर्मणा प्रस्तुत न होगा तब तक अर्थिक गुत्थी उलझी ही रहेगी। तथा आर्थिक स्तर यदि किसी भूभागमें उठा भी तो आध्यात्मिक स्तरों पर खड़ा न होनेके कारण वह स्वयं, बराशाही हो जायगा। यही कारण है कि साम्यवाद भी साम्राज्यवादके प्रत्येक अस्त्रसे काम ले रहा है तथा उसीके मार्ग पर बढ़ा चला जा रहा है। तटस्थ पर्यवेक्षक नाम-भेदके अतिरिक्त और कोई तात्त्विक अन्तर नहीं देखता है। पूंजीवादका अन्त पूंजीको एक स्थलसे दूसरे स्थल पर रखनेसे ही न होगा। अर्थात् पूंजीके बीमस रूपका सक्रिय ज्ञान तथा पूंजीमय मनोवृत्तिके बिनाशसे होगा जैसा कि विरक्त युवराज श्री शुभचन्द्राचार्य के—

एतः किं न धनप्रसक्तमनसा नासादि हिंसादिना,

कस्तस्यार्जनरक्षण क्षयकृत् नानादि दुःखानलैः।

तस्मादेष विचार्य वर्ज्य वरं व्यामूढ वित्तस्युहा,

मेनैकास्पदतां न यासि विषयै पापस्य तापस्य च ॥

इस कथन से स्पष्ट है तथा परिमित-परिग्रह अर्थात् सच्चमवादका सार है।



इतिहास— साहित्य—

जैनधर्मका आदि देश

श्री प्रा० एस० श्रीनीलकण्ठ, शास्त्री, एम० ए०

मुप्रचलित भ्रान्ति—

‘जैनधर्म भी बौद्धधर्मके समान वैदिक कालके आर्योंकी यज्ञ-यागादिमय संस्कृतिकी प्रतिप्रिया मात्र था’ कतिपय इतिहासकारोंका इस मतको यों ही सत्य मान लेना चलता व्यवहार सा हो गया है। विशेषकर कितने ही जैनधर्मको तेईसवें तीर्थंकर श्री पार्श्वनाथके पहिले प्रचलित माननेमें भी आनाकानी करते हैं, अर्थात् वे लगभग नौवीं शती ईसा-पूर्व तक ही जैनधर्म मानना चाहते हैं। प्राचीनतम युगमें मगध यज्ञ-यागादि मय वैदिक मतके क्षेत्रसे बाहर था। तथा इसी मगधको इस कालमें जैनधर्म तथा बौद्ध धर्मकी जन्मभूमि होनेका सौभाग्य प्राप्त हुआ है। फलतः कितने ही विद्वान् कल्पना करते हैं कि इन धर्मोंके प्रवर्तक आर्य नहीं थे। दूसरी माय्यता यह है कि वैदिक आर्योंके बहुत पहले आर्योंकी एक धारा भारतमें आयी थी और आर्य पूरे भारतमें व्याप्त हो गये थे। उसके बाद उसी आर्य वंशके यज्ञ यागादि संस्कृति वाले लोग भारतमें आये, तथा प्राचीन अ-वैदिक आर्योंको मगधकी ओर खदेड़कर स्वयं उनके स्थान पर बस गये। आर्योंके इस द्वितीय आगमनके बाद ही संभवतः मगधसे जैनधर्मका पुनः प्रचार आरम्भ हुआ तथा वहीं पर बुद्ध धर्मका प्रादुर्भाव हुआ है।

सिन्धु-कछार-संस्कृति—

१०००-२- ५०० ईसा पूर्वमें फूली फली ‘सिन्धुकछार सभ्यता’ के भग्नावशेषोंमें दिगम्बर मत, योग, वृषभ-पूजा तथा अन्य प्रतीक मिले हैं, जिनके प्रचलन का श्रेय आर्यों अर्थात् वैदिक आर्योंके पूर्ववर्ती समानको दिया जाता है। ‘आर्य पूर्व’ संस्कृतिके शुभाकाङ्क्षियोंकी कमी नहीं है, वही कारण है कि ऐसे लोगोंमें से अनेक लोग वैदिक आर्योंके पहलेकी इस महान् संस्कृतिको दृढ़ता पूर्वक द्रविड-संस्कृति कहते हैं। मैंने अपने “मूल भारतीय धर्म” शीर्षक निबन्धमें सिद्ध कर दिया है कि तथोक्त अश्वत्थि लक्षण (यज्ञ-यागादि) का प्रादुर्भाव अथर्ववेदकी संस्कृतिसे हुआ है। तथा मातृदेवियों वृषभ, नाग, योग, आदिकी पूजाके बहुसंख्य निदर्शनोंसे तीनों वेद भरे, पड़े हैं। फलतः ‘सिन्धु न्छार संस्कृति’ पूर्व-

वैदिक युगके बादकी ऐसी संस्कृति है जिसमें तांत्रिक प्रक्रियाएँ पर्याप्त मात्रामें घुल मिल गयी थीं। प्राचीन साहित्य जैन तीर्थंकरों तथा बुद्धोंको असदिग्ध रूपसे क्षत्रिय तथा आर्य कहता है। फलतः जैनधर्म तथा बौद्ध धर्मकी प्रसूतिको अनायोंमें बताना सर्वथा असंभव है।

जैनधर्मका आदि-देश प्राचीन भरतखण्ड—

अतएव जैन धर्मके मूल स्रोतको आर्य संस्कृतिकी किसी प्राचीनतर अवस्थामें खोजना चाहिये, जैसाकि बौद्ध धर्मके लिए किया जाता है। अपने पूर्वोल्लिखित निबन्धमे मैं सिद्ध कर चुका हूँ कि समस्त भारतीय साधन सामग्री यही सिद्ध करती है कि जम्बूद्वीपका भरतखण्ड ही आर्योंका आदि-देश था। हमारी पौराणिक मान्यताका भारतवर्ष आधुनिक भौगोलिक सीमाओंसे बढ न था अपितु उसके आयाम विस्तारमें पामीर पर्वत माला तथा हिन्दूकुश भी सम्मिलित था, अर्थात् १० अन्नाश तक विस्तृत था। प्राचीनतम जैन तथा वैदिक मतोंके ज्योतिष-ग्रन्थों और पुराणोंमें भारतके उक्त विस्तारका स्पष्ट रूपसे प्रतिपादन किया गया है। जैनधर्मके ज्योतिष ग्रन्थ 'सूर्यप्रशस्ति', 'काल लोकप्रकाश', 'चन्द्रप्रशस्ति' आदिमें दिया गया पञ्चाङ्ग बहुत कुछ उस पञ्जिकाके समान है जो वेदाङ्ग 'ज्योतिष' (ल० १६८० ईसा पूर्व) में पाया जाता है। जैन मान्यताके दो सूर्य, दो चन्द्र, तथा सत्ताईस नक्षत्रोंकी दो मालाओंको वैदिक साहित्यको दृष्टिमें रखते हुए ही उचित रूपमें समझ सकते हैं। सूर्यप्रशस्तिके उन्नीसवें प्रासूतमें विविध मत^१ दिये गये हैं।

ज्योतिष ग्रन्थोंका आधार—

१, ३, ७, ७६, १२, १४ से लेकर १००० पर्यन्त सूर्यों की संख्याके विषयमे विविध उद्धरण वैदिक साहित्यमें भी प्रचुरतासे पाये जाते हैं। वर्ष, ग्रहण, अयन, आदिके चक्रोंके समान सूर्योंकी उक्त संख्याओं को भी सन्दर्भके अनुसार समय (व्यवहार काल) के प्रमाण रूपमें जानना चाहिये, शब्दार्थ रूपमें नहीं। प्रकृत निबन्धमें हम ज्योतिष शास्त्र सम्बन्धी समस्त मान्यताओंकी व्याख्या करनेका प्रयत्न नहीं करेगे। यहा हमारा इतना ही उद्देश्य है कि उन असदिग्ध वर्णनों पर विचार करें जो इस तथ्य को प्रकाशमें लाते हों कि जैन तथा वैदिक ग्रन्थोंके आधारसे ज्योतिषके वे निष्कर्ष संभवतः किन्तु स्थानपर निकाले गये होंगे। स्व० डाक्टर २० शामशास्त्री^२ द्वारा काल-लोक प्रकाशके आधार पर कतायी गयी

१—“ता कवि न चन्द्रिमसूरिषा, सन्मलोच ओमासति, उब्बोवन्ति, त्वेति, वयासंति य हि तेति वदेज्जा ? तत्थ खड्ग इमाज्जो दुवाल्स पडिनिस्सिज्जो पण्णत्ताज्जो। तत्थेने एवमाहसु। त एक्के चन्दे, एगे सूरै, सन्मलोच ओमासति उब्बोवन्ति, त्वेति पमासेत्ति। एगे एव आहसु। एगे पुण एवमाहसु ता तिण्ण चन्दा तिण्ण सूर्रा सन्मलोच ओमासति। एगे एवमाहसु ता आवड्ड चन्दा ता आवड्ड सूर्रा सन्मलोच ओमासति, उब्बोवन्ति त्वेति, पमासति एगे एवमाहसु एतेन अमिल्लेण नेतव्वम्। सत्त चन्दा, सत्त सूर्रा, दस चन्दा, दस सूर्रा बारस चन्दा, बारस सूर्रा।” (सूर्यप्रशस्ति १९ प्रासूत पृ० २७१)

पञ्च वार्षिक युगकी व्यवस्था वैदिक पञ्चाङ्गमें भी पायी जाती है। जैन ग्रन्थोंमें (सूर्य-संहिता की) कील तथा दोनों (उत्तर, दक्षिण) अयनमें होनेवाली उसकी छायाके प्रमाणका विषम वर्णन मिलता है। दक्षिणायनके प्रथम दिन चाँचीस अंगुल ऊँची शकुकी छाया भी २४ अंगुल हो गी। इसके आगे प्रत्येक सौरमासमें इस छायाका प्रमाण चार अंगुल बढ़ता ही जाता है। यह वृद्धि उत्तरायणके प्रथम दिन तक होती ही रहती है और उस दिन प्रारम्भिक प्रमाणसे दूनी अर्थात् अष्टतालीस अंगुल हो जाती है। इसके बाद उसमें हानि प्रारम्भ होती है तथा हानि की प्रक्रिया वृद्धिके समान ही रहती है। काल लोक-प्रकाशके अनुसार प्रत्येक युगके पाच वर्षमें दक्षिणायनके प्रथम दिनसे वृद्धिका क्रम निम्न प्रकार हो गा—

प्रथम वर्ष—आवण	बहुल	१—२	पाद	(४८ अङ्गुल)
माघ	,,	७—४	पाद	(४८ अङ्गुल)
द्वितीय वर्ष—आवण	,,	१२	,,	(२४ ")
माघ	शुद्ध	१	,,	(४८ ")
तृतीय वर्ष—आवण	,,	१०	,,	(२४ ")
माघ	बहुल	१	,,	(४८ ")
चतुर्थ वर्ष—आवण	शुद्ध	७	,,	(२४ ")
माघ	बहुल	१३	,,	(४८ ")
पञ्चम वर्ष—आवण	शुद्ध	४	,,	(२४ ")
माघ	,,	१०	,,	(४८ ")

वैदिक साहित्यमें युग-चक्रके वर्षों को संवत्सर, परिवत्सर, अनुवत्सर, इद्वत्सर तथा ईषावत्सर अथवा संवत्सर, परिवत्सर, ईषावत्सर, इद्वत्सर तथा वत्सर नामोंसे उल्लेख किया है। 'वृषाकपि ऋक्' की व्याख्या विद्वानोंके लिए बटिल समस्या रही है। किन्तु जैसा कि मैं स्पष्ट दिखा चुका हूँ कि यह ऋक् प्रातः, मध्याह्न, गोधूलि तथा रात्रि रूप दिनके चार भागोंका स्पष्ट उल्लेख करती है। इनकी स्थिति को इन्द्राणी, इन्द्र, वृषाकपि तथा वृषाकपावी^१ इन चार प्रतीकों द्वारा व्यक्त किया गया है। इस प्रकरणमें बतायी गयी सन्धा गोधूलि तथा संध्या ४० अक्षांशके स्थान पर ही संभव है। इसका समर्थन निदानसूक्त^२के निम्न उद्धरणसे भी होता है—“अग्निहोम यज्ञमें बारह स्तोत्रा तीन युद्धोंको अतिक्रान्त नहीं करते हैं अतएव सबसे छोटे दिनका प्रमाण केवल बारह युद्ध^३ होता है। सूर्यप्रगटिका यह कथन कि बढेसे बड़ा दिन १८ युद्ध^४का होता है यह ऋक्के उक्त कथनसे सर्वथा मिलता जुलता है।

१ ऋक्संहिता १०-७-२। अथर्ववेद १०-१२६।

२ अथर्ववेद १ सू. ७। ३—१ घट्ट ३६ मि०। ४—१४ घट्ट २४ मि०।

अन्य साधक उद्धरण—

इसके अतिरिक्त सूर्यप्रज्ञप्ति^१ में उल्लिखित कलिबोग कलियुग, द्वापर युग, त्रेता, कृत युग तथा वैदिक नाम कलि, द्वापर, त्रेता तथा कृतयुगमें गाढ़ समता है। आर्यपञ्चागमें युग तथा पर्व पर्यायवाची रहे जिसका अर्थ प्राचीन समयमें पक्ष (शुक्ल, कृष्ण) होता था। 'भगवतीसूत्रमें' भी 'कृतयुग' शब्द आया है। डा० जैकोबीके मतसे भगवतीसूत्रका रचनाकाल चौथी शती ईसापूर्वके अन्त या तीसरी शती ई० पू० होना चाहिये। वैदिक वर्षका प्रारम्भ संभवतः वर्षा ऋतुके प्रारम्भमें माघ (संभवतः एकाष्टक दिन माघ बहुल जैसा कि सूत्रसे प्रतीत होता है) में हुआ होगा। इसका पोषण 'मण्डूक ऋक्'^२ तथा 'एकाष्टक ऋक्'^३ से स्पष्ट होता है। मध्य एशिया तथा बुखारा प्रान्तमें अब भी वर्षाका प्रारम्भ उनी दिनके आसपास होता है जिस दिन शरदऋतुमें दिनरात बराबर होते हैं। जब कि दक्षिणायनके साथ ही भारतमें वृष्टि प्रारम्भ हो जाती है इसी आधार पर डा० जैकोबीका अनुमान है कि मघा या फाल्गुनीमें दक्षिणायनके माघ वर्ष प्रारम्भ होती थी तथा उत्तरायण भाद्रपदमें होता था। जैन तथा वैदिक परम्परामें प्रचलित नक्षत्रोंके विषम अन्तरालोंको ध्यानमें रखते हुए उक्त ज्योतिष सम्बन्धी घटनाका समय मोटे रूपसे २२८० तथा ३२४० के बीच अथवा ४२०० ईसापूर्व निश्चित किया जाना चाहिये। उत्तर कालीन वेदाङ्ग ज्योतिष तथा जैन ग्रन्थोंमें दक्षिणायनका समय आश्लेषा का मध्य तथा उत्तरायणका समय बनिष्ठा (१३२० ईसापूर्व) में दिया है कहीं कहीं इससे भी पहिलेके समयकी सूचक घटनाएं मिलती हैं। गर्ग तथा जैन प्रक्रियाके अनुसार समान दिनरात के चक्र की तिथि श्रवण और मघामें भी मिलती हैं जिससे ८०४० ई० पू० का सकेत मिलता है। जिस समय सूर्य विशाखा और कृत्तिकाके चक्रमें होकर मकर या कर्क रेखा पर रहता है।

सरस्वती आख्यानका महत्त्व—

वेदोंके सरस्वती आख्यानमें भी ज्योतिषशास्त्र सम्बन्धी चारगानित उल्लेख हैं। विशेषकर उक्त समय जब यह नदी समुद्र तक बहती थी तथा गंगा और यमुनासे भी अधिक पवित्र मानी जाती थी। इसके तटपर जब यज्ञ प्रारम्भ हुआ था तब वसन्तके प्रारम्भमें होने वाला सम दिनरात संभवतः मूल नक्षत्र में पड़ा था। यह नक्षत्र अब भी सरस्वती विषयक काव्योंके लिए पवित्र माना जाता है यद्यपि अब यह दशहरे पर उदित होता है। तैत्तिरीय संहितामें सरस्वती तथा अमावस्याको समान कहा है तथा सरस्वतीके त्रिष सरस्वाको पूर्णिमा से अभिलेखित बताया है। यतः मूल नक्षत्रमें पड़ी अमावस्या वसन्तके सम दिनरातका सकेत करती है और यज्ञके वर्षके प्रारम्भकी सूचक थी, नक्षत्र भी मूल (प्रारम्भ, जड़)

१ सूर्य प्र० पृ० १६०।

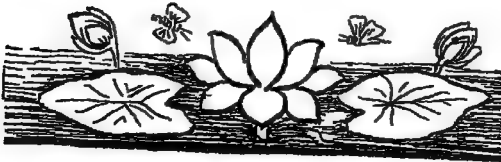
२ ऋग्वेद ७-१०१-३।

३ अथर्ववेद ३-१०।

से गिने जाते हैं और उसके बाद ज्येष्ठा (सबसे बड़ा), आदि आते हैं। उत्तर वैदिक-युग तक नल्लत्रोंकी सूची कृत्तिकासे प्रारम्भ होती थी। इसके उपरान्त सरस्वती नदी तथा राजस्थानका समुद्र विलीन हो गया और इनकी जलराशिका बहुभाग गगा तथा वसुनामें बह गया। इन सबके आधार पर वसन्तके सम दिन-रातके मूल नल्लत्रमे पडनेका समय १६६८० ई० पू० का सूचक है। भूगर्भशास्त्र सम्बन्धी तथा ज्योतिषशास्त्रीय प्रमाण यह सिद्ध करते हैं कि आर्य लोग अत्यन्त प्राचीन युगमें भी सरस्वती देशके प्रभु थे। हिम युग (Wurm) जिसके विस्तारका समय अब तक प्राप्त विवेचनोंके स्थूल निष्कर्षके आधार पर ८०००० से ५०००० ई० पू० के बीचमें समझा जाता है, उसके बाद एक पावसोत्तर (बर्फाके बादका) युग आया था जो ५५००० ई० पू० तक रहा होगा।

यह सब निष्कर्ष यूरोपके लिए ठीक बैठते हैं तथा भारतमें उष्ण जलवायु इससे काफी पहले प्रारम्भ हो गयी होगी। यूरोपमें भी इस समय तक मानव समाज पूर्व-पाषाण युग तथा, अन्तम, मध्य एवं उत्तम पाषाण-युगकी पार कर चुका था। तथा ५०००० ई० पू० तक यूरोपकी मूसरिन (प्रारम्भिक पाषाण), ग्रेवैशियन (मध्य पाषाण) तथा मेगडैलिनियन (अन्तिम पाषाण) संस्कृतिया भी समाप्त हो चुकी थी। सबसे पहिले मनुष्य (Homo Pekeniensis) का आविर्भाव हिम प्रवाह (Glacial) युगके प्रारम्भमें हुआ होगा जिसका समय लग्ग ५०००००० ई० पू० आका जाता है, फलतः कह सकते हैं कि मानवका विकास उष्ण प्रदेशोंमें अधिक वेगसे हुआ होगा। वैदिक आर्यों, जैनों तथा बौद्धोंका पुरातत्त्व इस प्रकार हमें २०००० ई० पू० तक ले जाता है तथा इनका आदि-देश भारत-वर्षमें ही होना चाहिये जोकि उस समय ४० अर्द्धांश तक फैला था। वह अत्यन्त आवश्यक है कि जैन-धर्मके विश्वार्या 'सुप्रमा दुष्प्रमा' कल्पों तथा तीर्थंकरोंकी जीवनीमें आनेवाले विविध आख्यानोंका गम्भीर अध्ययन करके निम्न वाक्यको सार्थक करें।—

जीयात्तु त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम्।



जैनाचार्य और बादशाह मोहम्मदशाह

श्री महामहोपाध्याय पं० विज्ञवेश्वरनाथ रेऊ

मुगल बादशाह मोहम्मद शाह वि० सं० १७७३ से १८०५ तक दिल्लीके तख्त पर था। इसने अपने ३२ वें राज्य वर्षमें ज्ञानोदमें प्रसिद्ध राजवैद्य भट्टारक गुरा पण्डित उदयचन्द्रजी महाराजके पूर्वाचार्योंको एक फरमान दिया था। उससे मुगल बादशाहोंकी जैन-धर्मके प्रति अदृष्टा और उस समयके हिन्दू और मुसलमानोंके सौहार्दका पता चलता है। यह फरमान २० जिलाहिव (अर्थात् चैत्र वदि ६ विक्रम संवत् १७९६) को लिखा गया था और इस समय उक्त गुरा साहबके पास विद्यमान है।

आगे हम उक्त फरमानका भावार्थ उद्धृत करते हैं—

“श्री बाबाजी ज्ञान सागर स्वामीजी और” “स्वामीको अजमेरके सूबेमें रहनेवाले प्रत्येक हिन्दू व मुसलमानके घरसे और खासकर हर बनिये और जतीसे हर बानकी फसल पर एक रुपया और एक नारियल लेनेका अधिकार दिया गया था, और क्यों कि यह अधिकार पीढ़ी दर पीढ़ीके लिए था, इसलिए इसे बादशाह मोहम्मदशाहने भी दिया है।”

इस फरमानसे ज्ञात होता है कि यह अधिकार मोहम्मदशाहके पूर्वके बादशाहोंके समयसे ही चला आता था और इसके विषयमें मुसलमानोंको भी कोई आपत्ति नहीं थी।

इन बातोंकी पुष्टि जोधपुर नरेश महाराजा विजय-सिंहजीके फरमान^१ से भी होती है, जिसमें परम्परा गत उक्त भेटोंको लेते रहनेके अधिकारकी पुष्टि की गयी है।

^१ ये दोनों फरमान अभी अग्रकाशित हैं। श्रीप्रदी प्रकाशित करनेकी व्यवस्था हो रही है

राष्ट्रकूट कालमें जैनधर्म—

श्री डाक्टर अ० स० अल्लेकर, एम० ए०, डी० लिट०

दक्षिण और कर्नाटक अब भी जैनधर्मके सुहृद गढ़ हैं। यह कैसे हो सका ? इस प्रश्नका उत्तर देनेके लिए राष्ट्रकूट वंशके इतिहासका पर्यालोचन अनिवार्य है। दक्षिण भारतके इतिहासमें राष्ट्रकूट राज्यकाल (लग० ७५३-९७३ ई०) सबसे अधिक समृद्धिका युग था। इस कालमें ही जैनधर्मका भी दक्षिण भारतमें पर्याप्त विस्तार हुआ था। राष्ट्रकूटोंके पतनके बाद ही नये चार्मिक सम्प्रदाय लिङ्गायतोंकी उत्पत्ति तथा तीव्र विस्तारके कारण जैनधर्मकी प्रवृत्त घटका लगा था। राष्ट्रकूट कालमें जैनधर्मका कोई सक्रिय विरोधी सम्प्रदाय नहीं था फलतः वह राज्य-धर्म तथा बहुजन धर्मके पदपर प्रतिष्ठित था। इस युगमें जैनाचार्योंने जैन साहित्यकी असाधारण रूपसे वृद्धि की थी। तथा ऐसा प्रतीत होता है कि वे जन-साधारणको शिक्षित करनेके सम्प्रयत्नमें भी संलग्न थे। वर्धमाना सीखनेके पहिले बालकको भी 'गणेशायनमः' कण्ठस्थ करा देना वैदिक सम्प्रदायोंमें सुप्रचलित प्रथा है, किन्तु दक्षिण भारतमें अब भी जैननमस्कार, वाक्य 'ओम् नमः सिद्धेभ्यः [श्रीनामासीधं]' व्यापक रूपसे चलता है। श्री चि० वि० वैद्यने बताया है कि उक्त प्रचलनका यही तात्पर्य लगाया जा सकता है कि हमारे काल (राष्ट्रकूट) में जैनगुरुओंने देशकी शिक्षामें पूर्णरूपसे भाग लेकर इतनी अधिक अपनी छाप जमायी थी कि जैनधर्मका दक्षिणमें संकोच हो जानेके बाद भी वैदिक सम्प्रदायोंके लोग अपने बालकोंको उक्त जैन नमस्कार वाक्य सिखाते ही रहे। यद्यपि इस जैन नमस्कार वाक्य के अजैन मान्यता परक अर्थ भी किये जा सकते हैं तथापि यह सुनिश्चित है कि इसका मूलस्रोत जैन सस्कृति ही थी।

इसकी भूमिका—

राष्ट्रकूट युगमें हुए जैनधर्मके प्रसारकी भूमिका पूर्ववर्ती राज्यकालोंमें भलीभांति तयार हो चुकी थी। कदम्ब वंश (लग० ५ वीं ६ वीं शता० ई०) के कितने ही राजा जैनधर्मके अनुयायी तथा अभिवर्द्धक

१ मध्ययुग तथा उत्तर भारतके दक्षिणी भागमें इस रूपमें अब भी चलता है।

२ इपिटयन पण्टीज्जमरी ६-५० २२ तथा आगे।

ये । लक्ष्मेश्वरमे कितने ही कल्पित अभिलेख (ताम्रपत्रादि) मिले^१ हैं जो संभवतः ईसाकी १० व अथवा ११ वीं शतीमें दिये गये होंगे तथापि उनमें उन धार्मिक दानोंका उल्लेख है जो प्रारम्भिक चालुक्य राजा विनयादित्य, विजयादित्य तथा विक्रमादित्य द्वितीयने जैन धर्मायतनों को दिये थे । फलतः इतना तो मानना ही पड़ेगा कि उक्त चालुक्य वृत्ति यदा कदा जैनधर्मके पृष्ठपोषक अवश्य रहे होंगे अन्यथा जब ये पश्चात्-लेख लिखे गये तब 'उक्त चालुक्य राजा ही क्यों दातार' रूपमें चुने गये तथा दूसरे अनेक प्रसिद्ध राजाओंके नाम क्यों न दिये गये' इस समस्याको सुलझाना बहुत ही कठिन हो जाता है । बहुत संभव है कि ये अभिलेख पहिले प्रचारित हुए तथा छीलकर मिटा दिये गये मूल लेखोंकी उत्तरकालीन प्रतिलिपि मात्र थे । और भावी इतिहासकारोंके उपयोगके लिए पुनः उत्कीर्ण करवा दिये गये थे, जोकि वर्तमानमें उन्हें मगदन्त कह रहे हैं । तलवाडके गंग राजवंशके अधिकांश राजा जैन धर्मानुयायी तथा अभिरक्षक थे । जैन धर्मायतनोंको गंगराजा राचमल्ल द्वारा प्रदत्त दानपत्र कुर्ग^२में मिले हैं । जब इस राजाने बल्हमलाई पर्वत पर अधिकार किया था तो उसपर एक जैनमन्दिरका निर्माण^३ कराके विजयी स्मृतिको अमर किया था । प्रकृत राज्यकालमें लक्ष्मेश्वरमें 'पाय-राचमल्ल वसति, गंगा-परमादि चैत्यालय, तथा गंग-कन्दर्प-चैत्यमन्दिर' नामोंसे विख्यात जैनमन्दिर^४ वर्तमान थे । जिन राजाओंके नामानुसार उक्त मन्दिरोंका नामकरण हुआ था वे सब गगवंशीय राजासौग जैनधर्मके अधिष्ठाता थे, ऐसा निष्कर्ष उक्त लेख परसे निकालना समुचित है । महाराज मारसेन द्वितीय तो परम जैन थे । आचार्य अजितसेन उनके गुरु थे । जैनधर्ममें उनकी इतनी प्रगाढ़ श्रद्धा थी कि उसीके वश होकर उन्होंने ९७४ ई० में राज्य त्याग करके समाधि ग्रहण (सल्लेखना) पूर्वक प्राण विसर्जन किया था । मारसिंहके मन्त्री चामुण्डराय चामुण्डराय पुराणके रचयिता स्वामिभक्त प्रबल प्रतापी सेनापति थे । अथवाबेलगोलामें गोमटेश्वर (प्रथम तीर्थंकर ऋषभदेवके द्वितीय पुत्र बाहुबली) की लोकोत्तर, विशाल तथा सर्वाङ्ग सुन्दर मूर्तिकी स्थापना इन्होंने करवायी थी । जैनधर्मकी आस्था तथा प्रसारकताके कारण ही चामुण्डरायकी गिनती उन तीन महापुरुषोंमें की जाती है जो जैनधर्मके महान प्रचारक थे । इन महापुरुषोंमें प्रथम दो तो श्री गंगराज तथा हुल्ल ये जो कि होयसल वंशीय महाराज विष्णुवर्द्धन तथा मारसिंह प्रथमके मन्त्री थे । नोलबावाडी में जैनधर्मकी खूब वृद्धि हो रही थी । एक ऐसा शिलालेख मिला है जिसमें लिखा है कि नोलम्बावाडी प्रान्तमें एक ग्रामको सेठने राजासे खरीदा था तथा उसे बर्मपुरी^५ (वर्तमान सहेम जिलेमें पड़ती है) में स्थित जैन धर्मायतनको दान कर दिया था ।

१ ६० एण्टी० ७, पृ० १११ तथा ७६ ।

२ ६० एण्टी० ६ पृ १०३ ।

३ एपीग्राफिका इण्डिका, ४ पृ १४० ।

४ ६० एण्टी० ७ पृ १०५-६ ।

५ एपी. इ मा १० पृ ५७ ।

जैन राष्ट्रकूट राजा—

राष्ट्रकूट राजाओंमें भी अमोघवर्ष प्रथम वैदिक धर्मानुयायोकी अपेक्षा जैन ही अधिक था। आचार्य जिनसेनने अपने 'पार्ष्वाभ्युदय' काव्यमें 'अपने आपको उस वृषतिका परम गुरु लिखा है, जो कि अपने गुरु पुण्यात्मा मुनिराजका नाम मात्र स्मरणकरके अपने आपको पवित्र मानता था'।^१ गणितशास्त्रके ग्रन्थ 'सारसंग्रह' में इस बातका उल्लेख है कि 'अमोघ वर्ष' स्याद्वाद धर्मका अनुयायी था'। अपने राक्ष्यको किसी महामारी से बचानेके लिए अमोघवर्षने अपनी एक अगुली की बली महालक्ष्मीको चढा दी थी^२। यह बताता है कि भगवान् महावीरके साथ साथ वह वैदिक देवताओंको भी पूजता था। वह जैनधर्मका सक्रिय तथा जागरूक अनुयायी था। स्व० प्रा० राखाल दास बनर्जीने मुझे बताया था कि बनवासीमें स्थित जैनधर्मा यत्नोने अमोघवर्षका अपनी कितनी ही धार्मिक क्रियाओंके प्रवर्तकके रूपमें उल्लेख किया है। यह भी सुविदित है कि अमोघवर्ष प्रथमने अनेक बार रावसिंहासनका त्याग कर दिया था। यह बताता है कि वह कितना सच्चा जैन था। क्यों कि सभतः कुछ समय तक 'अकिञ्चन' धर्मका पालन करनेके लिए ही उसने यह राज्य त्याग दिया हो गा। यह अमोघवर्षकी जैनधर्म-आस्था ही थी जिसने आदिपुराणके अन्तिम पांच अध्यायोंके रचयिता गुणभद्राचार्यको अपने पुत्र कृष्ण द्वितीयका शिल्पक नियुक्त करवाया था^३। मूलगुण्डमे स्थित जैन मन्दिरको कृष्णराज द्वितीयने भी दान दिया था^४ फलतः कहा जा सकता है कि यदि वह पूर्णरूपसे जैनी नहीं था तो कमसे कम जैनधर्म का प्रशयदाता तो था ही। इतना ही इसके उत्तराधिकारी इन्द्र तृतीयके विषयमें भी कहा जा सकता है। दानवृक्षपट्ट^५ शिलालेखमें लिखा है कि महाराज श्रीमान् नित्यवर्ष (इन्द्र तृ०) ने अपनी मनोकामनाओंकी पूर्तिकी भावनासे भी अर्हन्तदेवके अभिषेक-मगलके लिए पाषाणकी वेदी (सुमेरु पर्वतका उपस्थापन) बनवायी थी। अन्तिम राष्ट्रकूट राजा इन्द्र चतुर्थ भी सच्चा जैन था। जब वह बारम्बार भयल करके भी तैल द्वितीयसे अपने राज्यको वापस न कर पाया तब उसने अपनी धार्मिक आस्थाके अनुसार क्लेशलेना व्रत धारण करके प्राण त्याग कर दिया था^६।

जैन सामन्त राजा—

राष्ट्रकूट वृषतियोंके अनेक सामन्त राजा भी जैन धर्मावलम्बी थे। सौन्दर्यके रह शासकोंमें लगभग सबके सब ही जैन धर्मावलम्बी थे। जैसा कि राष्ट्रकूट इतिहासमें लिख चुका हूं अमोघवर्ष प्रथमका

१ इ एण्टी सा ७ पृ २१६-८।

२ विण्डर नित्याका 'अंशोचय' सा ३ पृ ५७१।

३ एपी इ सा १८ पृ २४८।

४ जर्नेल व रा रो ए सो, सा २९ पृ ८५।

५ " " " सा १० पृ १८९।

६ आर्क० सर्वे० रि १९०५-६ पृ १२१-२।

७ इ एण्टी० सा २३ पृ १२४।

प्रतिनिधि शासक बह्केय^१ भी जैन था। यह वनवासीका शासक था अपनी राजधानीके जैनधर्मावलोकोंको एक ग्राम दान करनेके लिए इसे राजाका प्राप्त हुई थी^२। बह्केयका पुत्र लोकादित्य जिनेन्द्र देव द्वारा उपदिष्ट धर्मका प्रचारक था, ऐसा उसके धर्म गुरु श्री गुणचन्द्रने भी लिखा है। इन्द्र तृतीयके सेनापति श्रीविजय^३ भी जैन थे इनकी छत्र छायामें जैन साहित्यका पर्याप्त विकास हुआ था।

उपर्युल्लिखित महाराज, सामन्त राजा, पदाधिकारी तो ऐसे हैं जो अपने दान-पत्रादिके कारण राष्ट्रकूट युगमें जैनधर्म प्रसारकके रूपसे ज्ञात हैं, किन्तु शीघ्र ही ज्ञात हो गा कि इनके अतिरिक्त अन्य भी अनेक जैन राजा इस युगमें हुए थे। इस युगमें जैन ग्रन्थकार तथा उपदेशकों की एक अलण्ड सुन्दर माला ही उत्पन्न की थी। यतः इन सबको राज्याश्रय प्राप्त था फलतः इनकी साहित्यिक एवं धर्मप्रचारकी प्रवृत्तियोंसे समस्त जनपद पर गम्भीर प्रभाव पड़ा था। बहुत संभव है इस युगमें रह जनपदकी समस्त जनसंख्याका एक तृतीयांश भगवान महावीरकी दिव्यज्जनि (सिद्धान्तों) का अनुयायी रहा हो। अल-बरूनी^४ उद्धारणोंके आधार पर रशीद-उद-दीनने लिखा है कि कोंकण तथा थानाके निवासी ई० की ग्यारहवीं शतीके प्रारम्भमें समनी (अमरा अर्थात् बौद्ध) धर्मके अनुयायी थे। अल-बदरिसीने नहरवाला (अनहिल पट्टन) के राजाको बौद्ध धर्मावलम्बी लिखा है। इतिहास का प्रत्येक विद्यार्थी जानता है कि जिस राजाका उसने उल्लेख किया है वह जैन था, बौद्ध नहीं। अतएव स्पष्ट है कि मुसलमान बहुधा जैनोको बौद्ध समझ लेते थे। फलतः उपर्युल्लिखित रशीद-उद-दीनका वस्तव्य दक्षिणके कोंकण तथा थाना भागमें दशमी तथा ग्यारहवीं शतीके जैनधर्म-प्रसारका सूचक है बौद्ध धर्मका नहीं। राष्ट्रकूट कालकी समाप्तिके उपरान्त ही लिगायत सम्प्रदायके उदयके कारण जैनधर्मको अपना बहुत कुछ प्रभाव खोना पड़ा था क्योंकि किसी हद तक यह सम्प्रदाय जैनधर्मको मिटाकर ही बढ़ा था।

जैन संघ जीवन—

इस कालके अभिलेखोंसे प्राप्त सूचनाके आधार पर उस समयके जैन मठोंके भीतरी जीवनकी एक झलकी मिलती है। प्रारम्भिक कदम्ब^५ वंशके अभिलेखोंसे पता लगता है कि वर्षा ऋतुमें (चतुर्मास) अनेक जैन साधु एक स्थान पर रहा करते थे। इसीके (वर्षिक^६) अन्तमें वे सुप्रसिद्ध जैन पर्व पर्व^७ पर्व मनाते थे। जैन शास्त्रोंमें पर्व^८का बड़ा महत्त्व है। दूसरा धार्मिक समारोह फाल्गुन शुक्ला अष्टमी से

१. चिह्नी ओ० दी राष्ट्रकूट पृ. २७२-३।

२. पपी. इ. मा. ६ पृ. २९।

३. पपी. ई. मा. १० पृ. १४९।

४. इलियट, १. पृ. ६८।

५. इ. एण्टी. मा. ७ पृ. ३४

६. पन. पपीटोम जोफ जैनियम पृ. ६७६-७।

प्रारम्भ होता था और एक सप्ताह तक चलता था। श्वेताम्बरोंमें यह चैत्र शुक्ला ८ मी से प्रारम्भ होता है। शत्रुञ्जय^१ पर्वत पर यह पर्व अन्न भो वडे समारोहसे मनाया जाता है। भयो कि उनकी मान्यता-नुसार श्री ऋषभदेवके गणधर पुण्डरीकने पाच करोड़ अनुयायियोंके साथ इस तिथिको ही मुक्ति पायी^२ थी। यह दोनों पर्व षष्ठ शतीके दक्षिणमें सुप्रचलित थे फलतः ये राष्ट्रकूट युगमें भी अवश्य वडे उत्साहसे मनाये जाते होंगे न्यों कि जैनशास्त्र इनकी विधि करता है और ये आब भी मनाये जाते हैं।

राष्ट्रकूट युगके मन्दिर तो बहुत कुछअशोमें वैदिकमन्दिर कलाकी प्रतिलिपि थे। भगवान महावीर की पूजनविधि वैसी ही ब्यस-साध्य तथा विलासमय हो गयी थी जैसी कि विष्णु तथा शिवकी थी। शिलालेखोंमें भगवान महावीरके 'अङ्गभोग' तथा 'रङ्गभोग' के लिए दान देनेके उल्लेख मिलते हैं जैसा कि वैदिक देवताओंके लिए चलन था। यह सब भगवान् महावीर द्वारा उपदिष्ट सर्वाङ्ग आर्किचन्य धर्मकी विद्वत् व्याख्या नहीं थी।

जैन मठोंमें भोजन तथा औपधियोंकी पूर्ण व्यवस्था रहती थी तथा धर्म शास्त्रके शिक्षण^३ की भी पर्याप्त व्यवस्था थी।

अमोघवर्ष प्रथमका कोन्नूर शिलालेख तथा कर्कके सूरत ताम्रपत्र जैन धर्मावलोकियोंके लिए ही दिये गये थे। किन्तु दोनों लेखोंमें दानका उद्देश्य बलिचरु-दान, वैश्वदेव तथा अग्निहोत्र दिये हैं। ये सबके सब प्रधान वैदिक संस्कार हैं। आपाततः इनको करनेके लिए जैन मन्दिरोंको दिये गये दानको देख कर कोई भी व्यक्ति आश्चर्यमें पड़ जाता है। संभव है कि राष्ट्रकूट युगमें जैनधर्म तथा वैदिक धर्मके बीच आलकी अपेक्षा अधिकतर समता रही हो। अथवा राज्यके कार्यालयकी अलावधानीके कारण दानके उक्त हेतु शिलालेखोंमें जोड़ दिये गये हैं। कोन्नूर शिलालेखमें ये हेतु इतने अयुक्त स्थान पर हैं कि मुझे दूसरी व्याख्या ही अधिक उपयुक्त लजती है।

राष्ट्रकूट युगका जैन साहित्य—

जैसा कि पहिले आनुका है अमोघवर्ष प्रथम, कृष्ण द्वितीय तथा इन्द्र तृतीय या तो जैनधर्मा-नुयायी थे अथवा जैनधर्म के प्रभय दाता थे। यही अवस्था उनके अधिकतर सामन्तोंकी भी थी। अतएव यदि इस युगमें जैन साहित्यका पर्याप्त विकास हुआ तो यह विशेष आश्चर्यकी बात नहीं है। ८ वीं शतीके मध्यमें हरिभद्रसूरी हुए हैं तथापि इनका प्रान्त आजात होनेसे इनकी कृतियोंका यहाँ विचार नहीं करेंगे। स्वामी समन्तभद्र यद्यपि राष्ट्रकूट कालके बहुत पहिले हुए हैं तथापि स्याद्वादकी सर्वोत्तम व्याख्या तथा तत्का-

१. मादोके अन्तमें पर्युषण होता है। तथा चतुर्थासके अन्तमें कार्तिककी अष्टमिदिना पड़ती है।

२. इससाङ्गोपीडिया ओफ रिडीचन तथा इयिकरू या ५, पृ. ८०८।

३. जर्नल बो. आ रो. ८ सो, मा १० पृ- २३७।

लीन समस्त दर्शनोंकी स्पष्टतथा सयुक्तिक समीक्षा करनेके कारण उनकी आत्ममीमांसा इतनी लोकप्रिय हो चुकी थी कि इस राज्यकालमें ८वीं शतीके आरम्भसे लेकर आगे इस पर अनेक टीकाएँ दक्षिणमें लिखी गयी थीं ।

राष्ट्रकूट युगके प्रारम्भमें अकलंकभट्टने इसपर अपनी अष्टशती टीका लिखी थी । अथवा वेल-गोलाके ६७ वे शिलालेखमें अकलंकदेव राजा साहसतुंगसे अपनी महत्ता कहते हुए चित्रित किये गये हैं । ऐसा अनुमान किया जाता है कि ये साहसतुङ्ग दन्तिदुर्ग द्वितीय थे । इस शिलालेखमें बौद्धोंके विजेतारूपमें अकलंक भट्टका वर्णन है । ऐसी भी दत्तोक्ति है कि अकलंकभट्ट राष्ट्रकूट सम्राट् कृष्ण प्रथमके पुत्र थे^१ । किन्तु इसे ऐतिहासिक सत्य बनानेके लिए अधिक प्रमाणोंकी आवश्यकता है । आत्ममीमांसाकी सर्वाङ्गसुन्दर टीकाके रचयिता श्री विद्यानन्द इसके थोड़े समय बाद हुए थे । इनके उल्लेख अथवावेलगोलाके शिलालेखों^२में हैं ।

न्याय-शास्त्र—

इस युगमें जैनतर्कशास्त्रका जो विकास हुआ है वह भी साधारण न था । ८ वीं शतीके उत्तरार्धमें हुए आ० मणिक्यनन्दीने ही 'परीक्षामुख सूत्र'^३ की रचना की थी । नौवीं शतीके पूर्वार्द्धमें इसपर आ० प्रभाचन्द्रने अपनी विख्यात 'प्रमेयकमल मार्तण्ड' टीका लिखी थी । इन्होंने मार्तण्डके अतिरिक्त 'न्यायकुमुदचन्द्र' भी लिखा था । जैन तर्कशास्त्रके दूसरे आचार्य जो कि इसी युगमें हुए थे व मल्लवादी थे, जिन्होंने नवसारीमें दिगम्बर जैन मठकी स्थापनाकी थी जिसका अब कोई पता नहीं है । कर्क^४ स्वर्णवर्ष^५ के सूरतपत्रमें इनके शिष्यके शिष्यको ८२१ ई० में दत्त दानका उल्लेख है इन्होंने धर्मोत्तरा^६ चार्यकी न्यायविन्दु टीकापर टिप्पण लिखे थे जो कि धर्मोत्तर टिप्पण नामसे ख्यात है । बौद्ध ग्रन्थके ऊपर जैनाचार्य द्वारा टीका लिखा जाना राष्ट्रकूटकालके धार्मिक समन्वय तथा सहिष्णुता की भावनाका सर्वथा उचित फल था ।

अमोधवर्षकी राजसभा तो अनेक विद्वानोरूपी मालासे सुशोभित थी । यही कारण है कि आगामी अनेक शतियोंमें वह महान् साहित्यिक-प्रणयदाताके रूपमें ख्यात था^७ । उसके धर्मगुरु जिनसे-नाचार्य हर्षिवंश पुराणके रचयिता थे, यह ग्रन्थ ७८३ ई० में समाप्त हुआ था । अपनी कृतिकी प्रशस्तिमें उस वर्षमें विद्यमान राजाजनोंके नामोंका उल्लेख करके उनने प्राचीन भारतीय इतिहासके शोधक विद्वानों पर बड़ा उपकार किया है वह अपनी कृति आदिपुराणको समाप्त करने तक जीवित नहीं रह सके थे ।

१ पीट्सनका रिपोर्ट स २,७९। ज० व० आ० २० ५० सी० आ० १८ पृ २१३ ।

२ एपी० कर्ना० या० २ स ३५४ ।

३ भारतीय न्यायका इतिहास पृ० १७९

४ एपी० इ० आ० २१

५ सा० न्या० पृ १९४-५१

६ इ० एण्टी० १९०४ पृ० ९७ ।

जिसे उनके शिष्य गुणचन्द्रने ८६७ ई० में समाप्त किया था, जो बनवासी^१ १२००० के शासक लोकादित्यके धर्मगुरु थे। आदिपुराण जैनग्रन्थ है जिसमें जैन तीर्थंकर, आदि शलाका पुरुषोंके जीवन चरित्र हैं। आचार्य विनसेने अपने पार्श्वाम्युदय काव्यमें शृङ्गारिक खड्काव्य मेघदूतके प्रत्येक श्लोककी अन्तिम पंक्ति (चतुर्थ चरण) को तपस्वी तीर्थंकर पार्श्वनाथके जीवन वर्णनमें समाविष्ट करनेकी अद्भुत बौद्धिक कुशलताका परिचय दिया है। पार्श्वाम्युदयके प्रत्येक पद्यकी अन्तिम पंक्ति मेघदूतके उसी संख्याके श्लोकसे ली गयी है। व्याकरण ग्रन्थ शाकटायनकी अमोघवृत्ति^२ तथा वीराचार्यका^३ गणित-ग्रन्थ 'गणितसारसंग्रह' भी अमोघवर्ष प्रथमके राज्यकालमें समाप्त हुए थे।

तद्देशीय साहित्य—

कनारी भाषामें प्रथम लक्षणशास्त्र 'कविराजमार्ग'^४ लिखे जानेका श्रेय भी सम्राट अमोघवर्षके राज्यकालको है। किन्तु वह स्वयं रचयिता थे वा केवल प्रेरक थे यह अब भी विवादग्रस्त है^५। प्रश्नोत्तर-मालाका रचयिता भी विवादका विषय है क्योंकि इसके लिए श्री शंकराचार्य, विमल तथा अमोघवर्ष प्रथमके नाम लिये जाते हैं। डा० एफ० डबल्यू० थोमसने तिब्बती भाषाके इसके अनुवादकी प्रशस्तिके आधारपर लिखा है कि इस पुस्तिकाके तिब्बती^६ भाषामें अनुवादके समय अमोघवर्ष प्रथम इसका कर्त्ता माना जाता था। अतः बहुत संभव है कि वही इसका कर्त्ता रहा हो।

दसवीं शतीके मध्य तक दक्षिण कर्णाटकके चासुब्य वशीय सामन्तोंकी राजधानी गगवारा भी साहित्यिक प्रवृत्तियोंका केंद्र हो गयी थी। यहीं पर सोमदेव^७मूरिने अपने 'यशस्तिस्तकचम्पू' तथा 'नीति वाक्यानुत्'का निर्माण किया था। यशस्तिस्तक यद्यपि धार्मिक पुस्तक है तथापि लेखकने इसको सरस चम्पू बनानेमें अद्भुत साहित्यिक सामर्थ्यका परिचय दिया है। द्वितीय पुस्तक राजनीतिकी है। कौटिल्यके अर्थशास्त्रकी अनुगामिनी होनेके कारण इसका स्वतंत्र महत्त्व नहीं आका जा सकता है तथापि यह ग्रन्थ साम्प्रदायिकतासे सर्वथा शून्य है तथा कौटिल्यके अर्थशास्त्रसे भी कभी नैतिक दृष्टिसे लिखा गया है।

१ इ० एण्टी० सा० १२ पु० २१६।

२ इसमें अपने को केन्द्रक अमोघवर्षका 'परमगुरु' कहता है।

३ इ० एण्टी० १११४ पु० २०५।

४ विष्टरनित्त गजैटी सा० १ पु० ५०।

५ इ० एण्टी० ११०४ पु० ११९।

६ ई० व० सा० २० मो० १२ पु० १८०।

७ यशस्तिस्तकचम्पू पु० ४१९।

महाकवि पम्प—

इस राज्यकालमें कर्णाटक जैनधर्मका सुदृढ गढ़ था। तथा जैनाचार्योंको यह भली भाँति स्मरण था कि उनके परमशुद्ध तीर्थकरने जनपदकी भाषाओंमें धर्मोपदेश दिया था। परियाम स्वरूप १० वीं शतीमें हम कनारी लेखकोंकी भरमार पाते हैं। जिनमें जैनी ही अधिक थे। इनमें प्राचीनतम तथा प्रधानतम महाकवि पम्प थे इनका जन्म ९०९ ई० में हुआ था। आन्ध्र देशके निवासी होकर भी कनारी भाषाके आदि कवि हुए थे। इन्होंने अपनी कृति आदिपुराणको ९४१ ई० में समाप्त किया था, यह जैन ग्रन्थ है। अपने मूल ग्रन्थ 'विक्रमार्जुन विजय'में इन्होंने अपने आश्रयदाता 'अरिकेशरी द्वितीय' को अर्जुनरूपसे उपस्थित किया है, अतः यह ग्रन्थ ऐतिहासिक रचना है। इसी ग्रन्थसे हमें इन्द्र तृतीयके उत्तर भारत पर किये गये उन आक्रमणोंकी सूचना मिलती है जिनमें उसका सामन्त अरिकेशरी द्वितीय भी जाता था। इस कालके दूसरे ग्रन्थकार 'असंग' तथा 'जिनचन्द्र' ये जिनका उल्लेख पूनने किया है यद्यपि इनकी एक भी कृति उपलब्ध नहीं है। पून कवि १० शतीके तृतीय चरणमें हुए हैं। यह संस्कृत तथा कनारी भाषामें कविता करनेमें इतने अधिक दक्ष थे कि इन्हें कृष्ण तृतीयने उभयकुल चक्रवर्तीकी उपाधि दी थी। इनकी प्रधान कृति 'शान्ति पुराण' है। महाराज मारसिंह द्वितीयके सेनापति चासुण्ड-रायने 'चासुण्डरायपुराण' को दसवीं शतीके तीसरे^३ चरणमें लिखा था। रत्न भी प्रसिद्ध कनारी कवि थे। इनका जन्म ९४९ ई० में हुआ था। इनका 'अजितनाथपुराण'^४ ९९३ ई० में समाप्त हुआ था। जैन धर्म ग्रन्थोंका पुराण रूपमें रचा जाना बताता है कि राष्ट्रकूट युगमें जैनधर्मका प्रभाव तथा मान्यता दक्षिणमें असीम थी।

१ कर्णाटक भाषाभूषण, भूमिका० पृ० १३-४

२ " " " १५।

३ एपी० ६० सा० ५, पृ० १७५।

४ " " ६ " ७२।

कौल धर्मका परिचय

श्री डा० प्रा० आदिनाथ नेमिनाथ उपाध्ये, एम० ए०, पीएच० डी०

महाकवि राजशेखरका समय लगभग ६०० ई० माना जाता है। इनके प्राकृत नाटक 'कर्पूर-मञ्जरी'^१ में इन्द्रजालिक शैरवानन्दके मुखसे कुछ ऐसी बातें सुननेको मिलती हैं जिनमें 'कौल धर्म' के विषयमें आकर्षक तथा निहित है। 'अपने गुरुओंके आदेशसे कौलधर्मके अनुवासी मन्त्र, तन्त्र तथा ध्यानके लिए कष्ट नहीं करते थे। खान पान तथा विषय भोगमें भी उनके यहाँ कामाचार चलता था। वे भोषण कुलटा युवतीसे विवाह करते थे, मास अक्षय्य उनके लिए सहज था तथा मदिरा तो आसानी ही। वे भिक्षालका भोजन करते थे, तथा चर्मखण्ड ही उनकी शय्या थी। भगवान् ब्रह्मा तथा विष्णुने ध्यान, वेद-शास्त्रोंका अध्ययन तथा यज्ञ-यागादिका मुक्ति प्राप्तिके साधन रूपसे उपदेश दिया हो गा किन्तु उनका आदर्श देव उमापति इस दिशामें अस्तुत है, क्योंकि उन्होंने मदिरापान तथा स्त्री-संभोग द्वारा ही मुक्तिका उपदेश दिया है। जैसा कि कर्पूरमञ्जरीके निम्न उद्धारणोंसे स्पष्ट है—

मंताण तंताण ण किं पि जाणे आरुं च णो किं पि शुख्यसाक्षा ।

मज्जं पिआमो महिलं रमामो भोक्खं च जामो कुलमग्गलग्गा ॥

रंडा चंडा दिक्खिआ धम्मदारा,

मज्जं ममं पिअरा खत्तराअ ।

भिक्षा भोज्जं चम्म खंडं च सेत्ता

कोलो धम्मो कस्स णो-भाइ रम्मो ॥

किंच—

मुत्ति मयंति हरि ब्रह्मसुद्धा वि देवा

क्षणेण वेअपढणेण कउक्किआहि ।

एक्केण केवल मुमादइएण दिट्ठो

भोक्खो समं सुरअ केलि सुरारसेहि ॥

'पृथ्वी पर चन्द्रमाको ले आनेकी, सूर्यको मध्य आकाशमें कीलित कर देनेकी तथा स्वर्गीय यज्ञ, सिद्ध, देव तथा अप्सराओंको नीचे ले आनेकी'^२ शैरवानन्दकी गवोंक्ति भी इसी चारामें है—

१. कोनो द्वारा सम्पादित हरिवार्ड माणिके केम्ब्रिज हस्तलिखित ग्रन्थ (१९०१)

२. कर्पूरमञ्जरी १, २२-२४ ।

दसेमि त पि ससिणं वसुहावहरणं
थमेमि तस्स वि रइस्स रहुं णहद्धे ।
आणेमि जवख सुर सिद्ध गणं गणाओ ।
तं णत्थि भूमिवत्तए मह जं ण मज्झं ॥

अधिक सभावना यही है कि ये सब योग्यताएँ भैरवानन्दको प्राप्त विशेष सिद्धियाँ रही हों।
तथा साधारणतया प्रत्येक कौल धर्मानुयायीमें नहीं पायी जाती रहीं हों।

देवसेनाचार्यक वर्णन—

श्री देवसेनाचार्यने अपने 'दर्शनसार'^१ को वि० सं० १९० अर्थात् १३३ ई० में समाप्त किया था। फलतः वे राजशेखरके समकालीन थे। अपने 'भावसंग्रह'^२ में उन्होंने कतिपय अजैन दर्शनों तथा धर्मों की समीक्षा की है। इसी प्रसंगसे इन्होंने श्री कौलधर्मके विषयमें कुछ विस्तृत उल्लेख किया है। इन्होंने 'कौल' तथा 'कविल'^३ पंथोंको एक दूसरे में मिला दिया है तथा प्राकृत और अपभ्रंशके पद्योंको एक साथ रख दिया है, इस पर से भेरे मनमें विचार आता है कि देवसेनने अपने समयके प्रचलित तथा सुविदित मन्तव्योंको केवल एकत्रित कर दिया है। उन्होने न तो कौल धर्मके सिद्धान्तग्रन्थोंका ही अध्ययन किया है और न इस धर्मके अनुयायियोंके सम्पर्कमें आकर स्वयं उन्हें जाननेका प्रयत्न किया है। उनके अधिकांश उद्गार राजशेखरके उद्गारोंके अत्यन्त समान हैं तथा निम्नलिखित सूचनाएँ राजशेखरकी अपेक्षा अधिक हैं—'नारी शिष्टोंके साथ मनमाना कामाचार कौलधर्मके अनुकूल है, इन्द्रियभोग बहुत महत्वपूर्ण है, मदिरापान तथा मांस भक्षणके साथ, साथ जीव-हिंसा भी इस धर्मके अनुकूल है। इस धर्ममें आराध्य देव वासनासे आक्रान्त है तथा 'भावा' एवं 'शून्य' नाम लेकर पूजा जाता है, गुरु लोग इन्द्रिय-भोगोंमें लीन रहते हैं, स्त्रीकी वय, पद, प्रतिष्ठा, आदिका कोई विचार नहीं है। वह केवल भोग विलासका साधन है। 'भाव संग्रह'^४ के कुछ संशोधित पद्य निम्न प्रकार हैं—

“रडा मुडा चंडी, सुंडी दिक्खिदा धम्मदारा
सीसा कंता कामासत्ता कामिया सा वियारा ।
मज्ज मांसं मिट्ठं भक्खं भक्खियं जहि सोक्खं
कवले धम्मे विसवे रम्मे तं जि हो भोक्ख सोक्खं ॥
रत्ता मत्ता कामासत्ता दुसिया धम्म मग्गा

१ 'गण्डारकर रिसर्च इन्स्टीट्यूट का पत्रिका प्र. १५ भा २ : (पृष्ठा १९३४)

२. माणिकचन्द्र वि. जैन ग्रन्थमाला वम्बई (१९२१) ।

३ कौलधर्मका विस्तृत वर्णन भेरे साख्य विभागमें दिया है।

४. भा० सं० पृ० १८२-८५ ।

दुष्टा कट्टा भिदुष्टा मुदुष्टा णिदिया मोक्खमग्गा ।
 अक्खे सुक्खे अग्गे दुक्खे णिम्भरं दिण्णचित्ता
 णेरइ याण दुक्खदुक्खा तस्स सिस्सा पउत्ता ॥
 मज्जे धम्मो मसे धम्मो जीव हिंसाई धम्मो
 राई देवो दोसी देवो माया सुएण पि देवो ।
 रत्ता मत्ता कत्ता सत्ता जे गुरु वि पुज्जा
 हा हा कट्टं ण्ढो लोओ अट्टमट्टं कुणंतो ॥
 धूय मायरि व्हिणि अएणा वि पुत्तत्थिणि
 आयत्ति य वासवयणु पयडे वि विप्पे ।
 जह रमिय कामाउरेण वेयगब्बे उप्पण द्ये ।
 वंभणि छिपिणि जोंवि णडि य वरुडि रज्जइ चम्मारि
 कयले समइ समागइ य भुत्तिम परणारि ।

जसहरचरिऊका वर्णन—

भी पुण्यदन्ताचार्यके 'जसहरचरिऊ' (यशोधरचरित) के मूलमें श्रीगन्धर्व (१३०८ ई०) द्वारावादमें सम्मिलित कर दिये गये अंशोंमें भी कौलाचार्यका चमत्कार-पूर्ण वर्णन मिलता है ।

कौलाचार्यके शरीरका वर्णन भी रुचिकर है । जैसा कि शैरब नामसे लघु है उनका साधारण आकार प्रकार भीषण होता है । वह शिरपर रंग विरंगी टोपी पहिनते हैं जो दोनों कानोंको ढके रहती है हाथमें वत्तीस अंगुल लम्बा टण्ड रहता है जिसे पकड़नेका उनका प्रकार बड़ा विचित्र है । गलेमें योगपट्ट पहिनते हैं, अद्भुत रूपसे सुसज्जित रहते हैं, पैरोंमें लकड़ीकी खडाकं पहिने रहते हैं तथा सुन्दर ढोटी दार पतली आवाजका वाजा (संग) लिये रहते हैं ।

उनके अन्ध गुणोंका विवेचन करते लिखा है—वह कपटी तथा क्रूर होता है, बोरसे चिल्लावा हुआ वह द्वार, द्वार भोजन मागता फिरता है । वह लोगोंको अपने सम्प्रदायमें दीक्षित करता है । वह इन्द्रिय भोगोंमें आसक्त होता है और कुछ भी खा सकता है । वह अपनेको अन्न तथा चिरञ्जीवि कहता है तथा चारों युगोंकी समस्त षट्पात्रों का साक्षात्-दृष्टा कह कर उन्हें गिनाना प्रारम्भ कर देता है । वह अपने आपको अद्भुत शक्ति सम्पन्न कहता है, वह सबको शान्त रख सकता है, वह सूर्यकी गति रोक सकता है, चन्द्रिकाकी वीचमें ही दक सकता है, वह विविध विद्या तथा मंत्रोंका प्रभु है । वह महा शक्तिशाली पुरुष है जो कि सब कुछ कर सकता है । सग्वद् पवित्रता निम्न प्रकार है—

१. कारला जैन ग्रन्थमालामें श्रीजैव द्वारा सम्पादित संस्करण (१९११) सूचिका पृ० १७ तथा मूल ६, आदि ।

२. जसहरचरिऊ प्र० ५, २०-६, १५, ६, २०-४, ३ ।

“तहो रज्ज करंत हो जणुपालंत हो मंत महलि हि परियरिउ ।
 पत्तहि राय उरहो घणकण पउरहो संपत्तउ कउलायरिउ ॥
 तहि जगह मयाउलु अलिय रासि मइरउ अहि हाणि सव्वगसि ।
 तहि भमहि भिक्खयरू देइ सिक्ख अणुगयहं जगह कुलमग्ग विक्ख ।
 बहुसिक्ख हिंस हियउ डंभघारि, घरि घरि हिइइ हुंकार कारि ।
 सिरि टोपी दिण्ण खण्ण वण्ण सा भंप्पि संठिय दोण्ण कण्ण ।
 अङ्गुल दुतीस परिमाणु दंडु हत्थे उप्फालिवि रहई चंडु ।
 गलि जोगवहु सज्जिउ विचित्तु पाउडिय जुम्भु पइ दिण्ण दित्तु ।
 तड तड तड तड तडिय सिंगु सिंगु छेवि किउ तेण चंगु ।
 अप्पि अप्पहो माहप्पु वप्पु अणउळिउ जंपई शुणइ अप्पु ।
 महु पुरउ एसप्पिय जुयचयारि हउं जरइ ण छिप्पमि कण धारि ।
 णल णहुस वेणु मंघाय जेवि महि भुंजिवि अवरइ गयइ ते वि ।
 मई दिइ रामरावण मिडंत संगामरगि णिसियर पडंत ।
 मई विइ जुहिठिलु वंछुसहिउ दुज्जोहणु ण करइ विइइ कहिउ ।
 हउं चिरजीविउ माकरहु भंत्ति हउं सयलहं लोयहं करमि संति ।
 हउं थंमिमि रविहि विमाणुजंतु चंदस्स जोहइ छायमि तुरंतु ।
 सव्वउ विज्जउ महु विप्फुरति बहु तंत मंत अग्गइ सरंति ।
 जोइसरु भणि तुट्टउ चिंतइ तुट्टउ इंदिय सुहु महु पुज्जइ ।
 जं जं उहेसमि तं भुंजेसमि आरासहु संपज्जइ ।
 ता चवइ जोइ महु सयलु रिद्धि विप्फुरइ खणंतरि विज्जसिद्धि ।
 हउं हरण करण कारण समत्थु हउं पयडु धरावलि शुण पसत्थु ।
 जं ज तुहुं मग्गति किं पि वत्थु तं तं हउं देमि महा पयत्थु ॥”

गन्धर्व तथा राजशेखरके उद्धरणोंकी सूझ समीक्षा द्वारा मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूँ कि साक्षात् अथवा परम्परया प्रथम विद्वान् द्वितीयके ऋणी हैं। ‘कपूरमञ्जरी’ में आये ‘भैरव’ तथा ‘बोइसर’ शब्दोंका प्रयोग ‘जसहर चरित’ में भी हुआ है। अन्तर इतना है कि प्रथममें ‘भैरवानन्द’ पद है। दोनों वर्णनोंमें कौलाचार्यके अधिकांश गुण समान हैं तथा ‘सूर्यको मध्य आकाशमें रोक दू’ कथनका तो शब्द-विन्यास भी समान है।

बहुत संभव है कि कौलधर्म तथा कौलाचार्यके उपर्युल्लिखित वर्णनों तथा उल्लेखोंके धार्मिक पक्षपातने कुछ अतिरिक्त किया हो, तथापि राजशेखर तथा देवसेनके उद्धरणोंमें तथा उक्त अन्य सामग्रीमें दशमीं शतीमें प्रचलित कौलधर्मका अन्धा चित्र मिलता है जो कि उसके स्थूल ज्ञानके लिए पर्याप्त है।

भगवान् महावीरकी निर्वाणभूमि

श्री प्रा० डा० राजवली पाण्डेय, एम० ए०, डी० लिट०

इस बातको सभी मानते हैं कि भगवान् महावीरका निर्वाण पावा-(अ-पावा) पुरीमें हुआ था। आज वल्ल भद्रालु जैन जिस स्थानको उनकी निर्वाणभूमि समझ कर तीर्थयात्रा करने जाते हैं वह पटना जिलान्तर्गत राजग्रह और नालन्दाके बीच बड़गाँवमें स्थित है। प्रस्तुत लेखकके मतमें आधुनिक पावाकी प्रतिष्ठा भावना-प्रसूत, पञ्चात्-स्थानान्तरित और कल्पित प्रतीत होती है। वास्तविक पावापुरी ठससे भिन्न और दूरस्थ थी।

निर्वाण वर्णन—

मूल ग्रन्थोंमें भगवान् महावीरके निर्वाणके सम्बन्धमें निम्नलिखित वर्णन मिलते हैं—

१—जैन कल्पसूत्र और परिशिष्ट-पर्वणके अनुसार भगवान् महावीरका निर्वाण (विहावसान)

मल्लोकी राजधानी पावामें हुआ। मल्लोकी नव शाखाओंने निर्वाणस्थान पर दीपक जला कर प्रकाशोत्सव मनाया।

२—बौद्धग्रन्थ मज्झिमनिकाय (३-१-४) में यह उल्लेख है कि जिस समय भगवान् बुद्ध शक्यदेशके 'छाम' ग्राममें विहार कर रहे थे उस समय 'निगंठ-नातपुत्त' अभी अभी पावामें मरे थे।

३—बौद्धग्रन्थ अट्ठकपासे भी इस बातकी पुष्टि होती है कि मरनेके समय भगवान् महावीर नालन्दासे पावा चले आये थे।

ऊपरके वर्णनोंसे नीचे लिखे निष्कर्ष निकलते हैं—

१—जिस पावामें भगवान् महावीरका निर्वाण हुआ वह मल्लोकी राजधानी थी।

२—उपर्युक्त पावा शक्यदेशके निकट थी; दूसरे वर्णनसे यह स्पष्ट ध्वनि निकलती है।

३—जिस तरह भगवान् बुद्ध अपने निर्वाणके पूर्व राजग्रहसे चलकर कुशीनगर आये उसी प्रकार भगवान् महावीर भी नालन्दासे पावा पहुँच गये थे। भगवान् बुद्धका कुशीनगरके मल्लोंमें और भगवान् महावीरका पावाके मल्लोंमें बड़ा मान था।

समस्या—

अब प्रश्न यह है कि मल्लोकी राजधानी पावा कहां पर स्थित थी। यह निश्चित है कि बौद्ध और जैन साहित्यमें जिन गणतंत्रोंका वर्णन मिलता है उनमेंसे पावाके मल्लोका भी एक गणतंत्र था। मल्लोकी दो मुख्य शाखाएं थीं—(१) कुशीनगरके मल्ल और (२) पावाके मल्ल। मल्लोकी नर छोटी छोटी शाखाओंका भी वर्णन मिलता है जिनको मल्लकि (लघुवाचक) कहते थे। इनके सभी वर्णनोंसे यही निष्कर्ष निकलता है कि मल्लोकी सभी शाखाएं निकटस्थ, पड़ोसी और एक संघमें संघटित थीं। अतः मल्लोकी दूसरी प्रमुख शाखाकी राजधानी पावा प्रथम प्रमुख शाखाकी राजधानी कुशीनगरसे दूर न होकर पास होनी चाहिये। अब यह निर्विवाद रूपसे सिद्ध हो गया है कि कुशीनगर देवरिया जिलान्तर्गत (कुछ समय पहले गोरखपुर जिलान्तर्गत) कसबा नामक कसबेके पास अनुवचवाके द्वारों पर स्थित था। बौद्धकालीन गणतंत्र बड़े बड़े राज्य नहीं थे। उन राज्योंमें राजधानी और उनके आस पास के प्रदेश सम्मिलित होते थे; सम्भवतः वे यूनानके 'नगरराष्ट्रों' से कुछ बड़े थे। इस परिस्थितिमें पावा कहीं कुशीनगरके पास स्थित होनी चाहिये।

पावाका स्थान—

पावाकी स्थिति और दिशाके संकेत बौद्ध साहित्यमें निम्न रूपसे मिलते हैं—

१. प्रसिद्ध बौद्ध ग्रन्थ 'महापरिनिब्बान सुत्तान्त' में निर्वाणके पूर्व भगवान् बुद्धकी राजपरिहारे कुशीनगर तककी यात्राके मार्ग और चारिका का वर्णन मिलता है। इसके अनुसार वे राजपरिहारे नालन्दा, नालन्दासे पाटलिपुत्र (जो अभी बस रहा था), पाटलिपुत्रसे कोटिग्राम, कोटिग्रामसे नादिका, नादिकासे वैशाली, वैशालीसे भण्डुग्राम, भण्डुग्रामसे हस्तिग्राम (हथुआके पास), हस्तिग्रामसे अम्बग्राम (अमिया), अम्बग्रामसे जम्बुग्राम, जम्बुग्रामसे भोगनगर (बदराब), भोगनगरसे पावा और पावासे कुशीनगर गये। इस यात्रा-क्रममें पावा भोगनगर (बदराब) और कुशीनगरके बीचमें होनी चाहिये। एक बात और ध्यान देनेकी है। भगवान् बुद्ध रक्षाविरासे पीडित होते हुए भी पावासे कुशीनगर पैदल एक दिन में विभ्राम करने हुए पहुँचे थे। अतएव पावा कुशीनगर से एक दिनकी हलकी यात्राकी दूरी पर स्थित होनी चाहिये।

२. दूसरे बौद्ध ग्रन्थ 'जुल्लनिदेसके' 'सिक्खि सुत्तमें' भी एक यात्राका उल्लेख है। इसमें हेमक, नन्द, दूमय, आदि बटिल साधु अल्लकसे चले थे और उनके मार्गमें क्रमशः निम्नलिखित नगर पड़े।

कोसम्भि आपि साकेतं सावत्थिं च पुरुत्तमं ।

सोतन्व्यं कपिलवस्तुं कुसिनारब्ब मंदिरं ॥

पावब्ब भोगनगरं वेसालि मागमं पुरं ।

ऊपरके अवतरणसे भी स्पष्ट है कि वैशालीकी ओरसे पावा नगरी भोगनगर (वदरांव) और कुशीनगरके बीचमें पड़ती थी।

इन सब बातोंको ध्यानमें रखकर जो सड़क कुशीनगरसे वैशाली (= वसाट विहारके मुजफ्फरपुर जिलेमें) की ओर जाती है उसी पर पावा नगरीको ढूँढना चाहिये। इसी रास्ते पर कुशीनगरसे लगभग ९ मीलकी दूरी पर पूर्व-दक्षिण दिशामें सडियांव (फाबिल नगर)के डेढमील विस्तृत भग्नावशेष हैं। ये अवशेष भोगनगर और कुशीनगरके बीचमें स्थित हैं। 'महापरिनिव्वान सुत्तान्त' से यह भी पता लगता है कि पावा और कुशीनगरके बीचमें दो छोटी नदियां बहती थीं। फाबिलनगर और कुशीनगरके बीचमें ये नदियां शुन्दा (सोना) और धाषी (ककुत्था) के रूपमें वर्तमान हैं। अतः सभी परिस्थितियों पर विचार करते हुए पावापुरीकी स्थिति फाबिलनगर ही निश्चित जान पड़ती है। फाबिलनगर नाम नया है और मुसलिम शासनके समय पड़ा था। यही एक टीले पर एक मुसलमान फकीरकी समाधि भी बन गयी है। परन्तु इसके पास ही में विहारोंके भग्नावशेष और जैनमूर्तियोंके टुकड़े पाये जाते हैं। ये अवशेष इस बातकी ओर संकेत करते हैं कि इस स्थानका सम्बन्ध बौद्ध और जैनधर्मोंसे था और इससे लगा हुआ एक विस्तृत नगर बसा था। दुर्भाग्यवश यहा खननकार्य अभी बिल्कुल नहीं हुआ है। खुदायी होनेपर इस स्थानका इतिहास अधिक स्पष्ट और निश्चित हो जायगा।

अन्य मान्यताएं—

कुछ विद्वानोंने पावाकी स्थिति अन्यत्र निश्चित करनेकी चेष्टा की है। कनिंगहमने पावाको वर्तमान पडरौना (ज्यामाफिकल डिक्शनरी आफ् ऐसियंट इंडिया) और महापंडित राहुल सांकृत्यायनने पावाको रामकोला स्टेशनके पास 'पपडर' माना है। इन अभिन्नताओंमें थोड़ेसे शब्दसाम्यको छोड़कर और कोई प्रमाण नहीं है। ये दोनों स्थान कुशीनगरसे पश्चिमोत्तर कपिलवस्तु और आवस्ती जानेवाले मार्गपर स्थित हैं और कुशीनगरसे वैशाली जानेवाले मार्गकी ठीक उल्टी दिशामें हैं। अतः पडरौना और पपडर पावा नहीं हो सकते। प्रसिद्ध विद्वान् स्व० डा० काशीप्रसाद जायसवालने बौद्धकालीन राज्योंकी स्थिति और भूगोल पर ध्यान न देकर अपने ग्रंथ 'हिन्दूपोलिटी' (भाग १ पृ० ४८) में मल्लोंके राज्यको कुशीनगरसे पटनाके दक्षिण तक विस्तृत और अस्पष्ट रूपसे आधुनिक पावाको मल्लोंकी राजधानी पावा मान लिया है जो सर्वथा भ्रान्त है।

कतिपय भौतिक विरोध—

वर्तमान पावाको मल्लोंकी राजधानी और भगवान् महावीरकी निर्वाण भूमि मान लेनेमें कई प्रबल आपत्तियां हैं—

१. भगवान् बुद्ध और भगवान् महावीर दोनोंके समकालीन मगधके राजा बिम्बमार और अजातशत्रु थे। मगध राज्य गंगाके दक्षिण सम्पूर्ण दक्षिण-विहार पर फैला था। उसकी राजधानी उस

समय पाटलिपुत्र न होकर राजगृह (राजगिरि) थी। अज्ञातशत्रु बड़ा ही महत्वाकांक्षी, साम्राज्यवादी और गणतंत्रोंका शत्रु था। उसने गंगाके उत्तरमें स्थित 'वज्रिलंब' और उसके सहायक मल्ल-संघको दस वर्षके भीषण युद्धके बाद परास्त किया था। अतः राजगृहके निकट पड़ोसमें मल्लोंकी राजधानी पावाका होना राजनैतिक दृष्टिसे विल्कुल असंभव है। और मगध तथा काशी दोनों पर अधिकार रखनेवाले अज्ञात-शत्रुके समयमें गंगाके दक्षिणमें मल्ल राज्यका विस्तार उससे भी अधिक असंभव था।

२. 'महापरिनिब्बानसुत्तान्त' से तत्कालीन भूगोल और उस समयके मार्गोंकी दिशाएं स्पष्ट मालूम होती हैं। दक्षिण-विहारमें स्थित राजगृहसे प्रारम्भ होनेवाला मार्ग उत्तरमें चलकर गंगाको पाटलिपुत्र पर पार करता था। इसके बाद वह वैशाली (उत्तर विहारका मुजफ्फरपुर जिला) पहुंचता था। उसी मार्ग पर पश्चिमोत्तरमें चलकर भोगनगर और कुशीनगरके बीचमें पावापुरी पड़ती थी। भगवान् बुद्ध बीमारीकी अवस्थामें भी पावासे चलकर पैदल एक दिनमें कुशीनगर पहुंचे थे। राजगृहके निकटस्थ वर्तमान पावा कुशीनगरसे दस मीलसे अधिककी दूरी पर है, अतः यह वास्तविक पावा नहीं हो सकती।

३. वर्तमान पावापुरीमें प्राचीन नगर अथवा धर्मस्थानके कोई अवशेष नहीं मिलते हैं। वर्तमान मदिरादि प्रायः आधुनिक हैं। यह बात इस स्थानकी प्राचीनतामें सन्देह उत्पन्न करती है। वर्तमान पावा संभवतः मुसलिम शासनके समय स्थानान्तरित हुई मालूम होती है। इसको भगवान् महावीरकी निर्वाण भूमि माननेमें एक बात कारण हो सकती है। यह नासन्दाके अति निकट है; संभवतः उनकी अंतिम यात्रा यहींसे प्रारम्भ हुई हो। परन्तु उनका देहावसान मल्लोंकी राजधानी पावामें ही हुआ^१ था।

१, पावा की ओर अभी बहुत कम लोगों का ध्यान गया है। संभवतः अपने ज्ञान और मुसलिम धातक के कारण जैन जनता ने इसका परित्याग कर दिया हो। परन्तु अब ऐतिहासिक चेतना स्थानीय जनता में व्याप्त हो रही है और गत वर्ष बड़ा पावा हार्द खूब नामक विद्यालय खोला गया। पास के ही कुशीनगर में सरकार का ओर से खनन कार्य हुआ है और श्रीमन्त विरछाजी ने कई अन्य स्मारकें खनवा दी हैं। पावा अभी सरकार और ब्रह्मचारी-श्रीमती की प्रतीक्षा कर रही है।

तामिल-प्रदेशोंमें जैनधर्मावलम्बी

श्री प्रा० एम० एस० रामस्वामी आयंगर, एम० ए०

श्रीमत्परमगम्भीरस्याद्वादामोघलाञ्छनम् ।

जीयात्त्रैलोक्यनाथस्य शासनं जिनशासनम् ॥

भारतीय सभ्यता अनेक प्रकारके तन्तुओंसे मिलकर बनी है। वैदिकोंकी गम्भीर और निर्भीक बुद्धि, जैनकी सर्वव्यापी मनुष्यता, बुद्धका ज्ञान-प्रकाश, अरबके पैगम्बर (मुहम्मद साहब) का विकट धार्मिक बोध और सगठन-शक्ति, द्रविड़ोंकी व्यापारिक प्रतिभा और समयानुसार परिवर्तनशीलता, इन सबका भारतीय जीवन पर अनुपम प्रभाव पड़ा है और आज तक भी भारतियोंके विचारों, कार्यों और आकांक्षाओं पर उनका अदृश्य प्रभाव मौजूद है। नये नये राष्ट्रीका उत्थान और पतन होता है, राजे महाराजे विजय प्राप्त करते हैं और पददलित होते हैं, राजनैतिक और सामाजिक आन्दोलनों तथा संस्थाओंकी उन्नतिके दिन आते हैं और बीत जाते हैं, धार्मिक सम्प्रदायों और विधानोंकी कुछ काल तक अनुयायियोंके हृदयोंमें विस्फूर्ति रहती है। परन्तु इस सतत परिवर्तनकी क्रियाके अन्तर्गत कतिपय चिरस्थायी लक्षण विद्यमान हैं, जो हमारे और हमारी सन्तानोंकी सर्वदाके लिए वैतुक-सम्पत्ति हैं। प्रसूत लोखमें एक ऐसी जातिके इतिहासको एकत्र करनेका प्रयत्न किया जायगा, जो अपने समयमें उच्चपद पर विराजमान थी, और इस बात पर भी विचार किया जायगा कि उस जातिने महती दक्षिण-भारतीय सभ्यताकी उन्नतिमें कितना भाग लिया है।

जैन धर्मकी दक्षिण यात्रा—

यह ठीक ठीक निश्चय नहीं किया जा सकता कि तामिल प्रदेशोंमें कब जैनधर्मका प्रचार प्रारम्भ हुआ। खुरके दक्षिण-भारतमें जैनधर्मका इतिहास लिखनेके लिए यथेष्ट सामग्रीका अभाव है। परन्तु दिगम्बरोंके दक्षिण जानेसे इस इतिहासका प्रारम्भ होता है। अथणवेलगोलाके शिलालेख अब प्रमाणकोटिमें परिणत हो चुके हैं और १६ वीं शतीमें देवचन्द्रविरचित 'राजावलिकये' में वर्णित जैन-इतिहासको अब इतिहासक विद्वान् असत्य नहीं ठहराते। उपर्युक्त दोनों सूत्रोंसे यह ज्ञात होता है कि प्रसिद्ध भद्रबाहु (श्रुतकेवली) ने यह देखकर कि उच्चैन्येय बारह वर्षका एक अथङ्कर दुर्भिक्ष होने वाला

है, अपने १२००० शिष्यों के साथ दक्षिण की ओर प्रयाण किया। मार्गमें श्रुतकेवलीको ऐसा जान पड़ा कि उनका अन्त समय निकट है और इसलिए उन्होंने कटवप्र नामक देशके पहाड़ पर विभ्राम करनेकी आज्ञा दी। वह देश बन, धन, सुवर्ण, अन्न, गाय, भैस, बकरी, आदिसे सम्पन्न था। तब उन्होंने विशाखमुनिको उपदेश देकर अपने शिष्योंको उसे सौंप दिया और उन्हें चोल और पाण्ड्य देशोंमें उसके अधीन भेजा। राजावलिकयेमे लिखा है कि विशाखमुनि तामिल-प्रदेशोंमें गये, वहां पर जैनचैत्यालयोंमें उपासना की और वहांके निवासी जैनियोंको उपदेश दिया। इसका तात्पर्य यह है कि भद्रबाहुके मरण (अर्थात् २९७ ई० पू०) के पूर्व भी जैनी सुदूर दक्षिणमें विद्यमान थे। यद्यपि इस बातका उल्लेख राजावलिकयेके अतिरिक्त और कहीं नहीं मिलता और न कोई अन्य प्रमाण ही इसके निर्णय करनेके लिए उपलब्ध होता है, परन्तु जब हम इस बात पर विचार करते हैं कि प्रत्येक धार्मिक सम्प्रदायमें विशेषतः उनके जन्मकालमें, प्रचारका भाव बहुत प्रबल होता है, तो शायद यह अनुमान अनुचित न होगा कि जैनधर्मके पूर्वतर प्रचारक पार्श्वनाथके सष दक्षिणकी ओर अवश्य गये होंगे। इसके अतिरिक्त जैनियोंके हृदयोंमें ऐसे एकांत स्थानोंमें वास करनेका भाव सर्वदासे चला आया है, जहां वे संसारके झुझटोंसे दूर प्रकृति की गोदमें, परमानन्दकी प्राप्ति कर सकें। अतएव ऐसे स्थानोंकी खोजमें जैनी लोग अवश्य दक्षिणकी ओर निकल गये होंगे। मदरास प्रान्तमें जो अभी जैन मन्दिरों, गुफाओं, और वस्तियोंके भग्नावशेष और धुस्त पाये जाते हैं वही उनके स्थान रहे होंगे। यह कहा जाता है कि किसी देशका साहित्य उसके निवासियोंके जीवन और व्यवहारोंका चित्र है। इसी सिद्धान्तके अनुसार तामिल-साहित्यकी ग्रन्थावलीसे हमें इस बातका पता लगता है कि जैनियोंने दक्षिण भारतकी सामाजिक एवं धार्मिक संस्थाओंपर कितना प्रभाव डाला है।

साहित्यिक प्रमाण—

समस्त तामिल-साहित्यको हम तीन युगोंमें विभक्त कर सकते हैं—

१ संघ-काल।

२ शैव नयनार और वैष्णव अलवार काल।

३ अर्वाचीन काल।

इन तीन युगोंमें रचित ग्रन्थोंसे तामिल-देशमें जैनियोंके जीवन और कार्यका अन्च्छा पता लगता है।

संघ-काल—

तामिल लेखकोंके अनुसार तीन संघ हुए हैं। प्रथम संघ, मध्यम संघ और अन्तिम संघ। वर्तमान ऐतिहासिक अनुसन्धानसे यह ज्ञात हो गया है कि किन किन समयोंके अन्तर्गत ये तीनों संघ हुए। अन्तिम संघके ४६ कवियोंमें से 'वत्किरार'ने सर्वोंका वर्णन किया है। उसके अनुसार प्रसिद्ध वैयाकरण थोलकपियर प्रथम और द्वितीय संघोंका सदस्य था। आन्तरिक और भाषासम्बन्धी प्रमाणोंके आधारपर अनुमान किया

जाता है कि उक्त ब्राह्मण वैयाकरण ईसासे ३५० वर्ष पूर्व विद्यमान हो या । विद्वानोंने द्वितीय सघका काल ईसाकी दूसरी शती निश्चय किया है । अन्तिम सघके समयको आबकल इतिहासज्ञ लोग ५ वीं, ६ वीं शती में निश्चय करते हैं । इस प्रकार सब मतमेलोंपर ध्यान रखते हुए ईसाकी ५ वीं शतीके पूर्वसे लेकर ईसाके अनन्तर ५ वीं शती तकके कालको हम सघ-काल कह सकते हैं । अब हमें इस बातपर विचार करना है कि इस कालके रचित कौन ग्रन्थ जैनियोंके जीवन और कार्योंपर प्रकाश डालते हैं ।

सबसे प्रथम 'बोलकपियर' सघ-कालका आदि लेखक और वैयाकरण है । यदि उसके समयमें जैनी लोग कुछ भी प्रसिद्ध होते तो वह अवश्य उनका उल्लेख करता, परन्तु उसके ग्रन्थोंमें जैनियोंका कोई वर्णन नहीं है । शायद उस समय तक जैनी उस देशमें स्थायी रूपसे न बसे होंगे अथवा उनका पूरा ज्ञान उसे न हो गा । उसी कालमें रचे गये 'पशुपाट्ट' और 'एट्टुयोगाई' नामक काव्योंमें भी उनका वर्णन नहीं है, यद्यपि उपर्युक्त ग्रन्थोंमें विशेष कर ग्रामीण जीवनका वर्णन है ।

कुरल—

दूसरा प्रसिद्ध ग्रन्थ महात्मा 'तिरुवल्लुवर' रचित 'कुरल' है, जिसका रचना-काल ईसाकी प्रथम शती निश्चय हो चुका है । 'कुरल' के रचयिताके धार्मिक-विचारोंपर एक प्रसिद्ध सिद्धान्तका जन्म हुआ है । कतिपय विद्वानोंका मत है कि रचयिता जैन धर्मावलम्बी था । ग्रन्थकर्ताने ग्रन्थारम्भमें किसी भी वैदिक देवकी बन्दना नहीं की है बल्कि उसमें 'कमल-गामी' और 'अष्टगुणयुक्त' आदि शब्दोंका प्रयोग किया है । इन दोनों उल्लेखोंसे यह पता लगता है कि ग्रन्थकर्ता जैनधर्मका अनुयायी था । जैनियोंके मतसे उक्त ग्रन्थ 'एल्लचरियार' नामक एक जैनाचार्यकी रचना है । और तामिल काव्य 'नीलकेशी' का जैनी भाष्यकार 'समयदिव्यकर मुनि' 'कुरल' को अपना पूज्य-ग्रन्थ कहता है । यदि यह सिद्धान्त ठीक है तो इसका यही परिणाम निकलता है कि यदि पहले नहीं तो कमसे कम ईसाकी पहली शतीमें जैनी लोग सुदूर दक्षिणमें पहुँचे थे और वहाँकी देशभाषामें उन्होंने अपने धर्मका प्रचार प्रारम्भ कर दिया था । इस प्रकार ईसाके अनन्तर प्रथम दो शतियोंमें तामिल प्रदेशोंमें एक नये मतका प्रचार हुआ, जो ब्रह्माइसमोंसे रहित और नैतिक सिद्धान्त होनेके कारण द्राविडियोंके लिए मनोमुग्धकारी हुआ । आगे चलकर इस धर्मने दक्षिण भारतपर बहुत प्रभाव डाला । देशी भाषाओंकी उत्पत्ति करते हुए जैनियोंने दाक्षिणात्यमें आर्य विचारों और आर्य-विद्याका अपूर्व प्रचार किया, जिसका परिणाम यह हुआ कि द्राविडी साहित्यने उत्तर भारतसे प्राप्त नवीन सन्देशकी पोषणा की । मि० मैकलेने अपने "भारतके साहित्यिक इतिहास" (A Literary History of India) नामक पुस्तकमें लिखा है कि "यह जैनियों ही के प्रयत्नोंका फल था कि दक्षिणमें नये आदर्शों ने साहित्य और नये भाषाका सञ्चार हुआ ।" उस समयके द्राविडोंकी उपासनाके विधानों पर विचार करनेसे यह अन्वृत्ति तरहसे समझमें आ जायगा कि जैनधर्मने उस देशमें

१ एल्लचरियार, एल्लचार्म अथवा एल्लचार्मका लक्ष्यरूप रूप प्रतीत होता है । यह नाम जैन युगाचार्य कुन्द स्वामीका जन्म नाम था ।

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

जब कैसे जमायी। द्राविडोंने अनोखी सम्यताकी उत्पत्ति की थी। स्वर्गीय श्री कनकलबाई पिल्लेके अनुसार, उनके धर्ममे बलिदान, भविष्यवाणी और आनन्दोत्पादक नृत्य प्रधान कार्य थे। जब ब्राह्मणोंके प्रथम दलने दक्षिणमे प्रवेश किया और मदुरा या अन्य नगरोंमें वास किया तो उन्होंने इन आचारोंका विरोध किया और अपनी वर्ण-न्यवस्था और संस्कारोंका उनमें प्रचार करना चाहा, परन्तु वहाके निवासियोंने इसका घोर विरोध किया। उस समय वर्ण-न्यवस्था पूर्णरूपसे परिपुष्ट और सगठित नहीं हो पायी थी। परन्तु जैनियोंकी उपासना, आदिके विधान ब्राह्मणोंकी अपेक्षा सीधे सादे ढंगके थे और उनके कतिपय सिद्धान्त सर्वोच्च और सर्वोत्कृष्ट थे। इसलिए द्राविडोंने उन्हें पसन्द किया और उनको अपने मध्यमे स्थान दिया, यहा तक कि अपने धार्मिक जीवनमे उन्हें अत्यन्त आदर और विश्वासका स्थान प्रदान किया।

कुरलोत्तर काल—

कुरलके अनन्तरके युगमे प्रधानतः जैनियोंकी सरलतामे तामिल-साहित्य अपने विकासकी चरम सीमा तक पहुँचा। तामिल-साहित्यकी उन्नतिका वह सर्वश्रेष्ठ काल था। वह जैनियोंकी भी विद्या तथा प्रतिभा का समय था, यद्यपि राजनैतिक-सामर्थ्यका समय अभी नहीं आया था। इसी समय (द्वितीय शती) चिर-स्मरणीय 'शिलप्पदिकारम्' नामक काव्यकी रचना हुई। इसका कर्ता चेर-राजा सेगुत्तुवनका भाई 'इलंगोष दिगाल' था। इस ग्रन्थमे जैन-सिद्धान्तों, उपदेशों और जैनसमाजके विद्यालयों और आचारों आदिका विलुप्त वर्णन है। इससे यह निःसन्देह सिद्ध है कि उस समय तक अनेक द्राविडोंने जैनधर्मको स्वीकार कर लिया था।

इसकी तीसरी और चौथी शतियोंमें तामिल-देशमें जैन धर्मकी दशा जाननेके लिए हमारे पास काफी सामग्री नहीं है। परन्तु इस बातके ब्येष्ट प्रमाण प्रस्तुत हैं कि ५ वीं शतीके प्रारम्भमें जैनियोंने अपने धर्मप्रचारके लिए बड़ा ही उत्साहपूर्ण कार्य किया। 'दिगम्बर दर्शन' (दर्शन सार ?) नामक एक जैन ग्रन्थमें इस विषयका एक उपयोगी प्रमाण मिलता है। उक्त ग्रन्थमें लिखा है कि सम्बत् ५२६ विक्रमी (४७० ईसवी) में पूज्यपादके एक शिष्य वज्रनन्दी द्वारा दक्षिण मयुरामें एक द्राविड-सघकी रचना हुई और वह भी लिखा है कि उक्त सघ दिगम्बर जैनियोंका था जो दक्षिणमें अपना धर्मप्रचार करने आये थे।

यह निश्चय है कि पाण्ड्य राजाओंने उन्हें सब प्रकारसे अपनाया। लगभग इसी समय प्रसिद्ध 'नल्लदियार' नामक ग्रन्थकी रचना हुई और ठीक इसी समयमे ब्राह्मणों और जैनियोंमें प्रतिस्पर्धाकी मात्रा उत्पन्न हुई।

इस प्रकार इस 'संघकाल' में रचित ग्रन्थोंके आधारपर निम्नलिखित विवरण तामिल-देश स्थित जैनियोंका मिलता है।

(१) थोलकपियरके समयमें जो ईसाके ३५० वर्ष पूर्व विद्यमान था, कदाचित् जैनी सुदूर दक्षिण देशोंमें न पहुँच पाये हों ।

(२) जैनियोंने सुदूर दक्षिणमें ईसाके अनन्तर प्रथम शतीमें प्रवेश किया हो ।

(३) ईसाकी दूसरी और तीसरी शतियोंमें, जिसे तामिल-साहित्यका सर्वोत्तम-काल कहते हैं, जैनियोंने भी अनुपम उन्नति की थी ।

(४) ईसाकी पाचवीं और छठी शतियोंमें जैनधर्म इतना उन्नत और प्रभावयुक्त हो चुका था कि यह पाण्ड्य राज्यका राजधर्म हो गया था ।

शैव-नयनार और वैष्णव-अलवार काल—

इस कालमें वैदिक धर्मकी विशिष्ट उन्नति होनेके कारण बौद्ध और जैनधर्मोंका आसन ढगमगा गया था । सम्भव है कि जैनधर्मके सिद्धान्तोंका द्राविडों विचारोंके साथ मिश्रण होनेसे एक ऐसा विचित्र दुरंगा मत बन गया हो जिसपर चतुर ब्राह्मण-आचार्योंने अपनी बाण वर्षा की हो गी । कट्टर-अजैन राजाओंके आदेशानुसार; सम्भव है राजकर्मचारियोंने धार्मिक अत्याचार भी किये हों ।

किसी मतका प्रचार और उसकी उन्नति विशेषतः शासकोंकी सहायतापर निर्भर है । अब उनकी सहायताका द्वार बन्द हो जाता है तो अनेक पुरुष उस मतसे अपना सम्बन्ध तोड़ लेते हैं । पल्लव और पाण्ड्य-साम्राज्योंमें जैनधर्मकी भी ठीक यही दशा हुई थी ।

इस काल (५ वीं शतीके उपरान्त) के जैनियोंका वृत्तान्त सेकिक्कल्लार नामक लेखकके ग्रन्थ 'पेरिय पुराणम्'में मिलता है । उक्त पुस्तकमें शैवनयनार और अन्दारनम्बीके जीवनका वर्णन है, जिन्होंने शैव गान और स्तोत्रोंकी रचनाकी है । तिरुत्तान-संभाण्डकी जीवनी पढ़ते हुए एक उपयोगी ऐतिहासिक बात ज्ञात होती है कि उसने जैनधर्मावलम्बी कुन्पाण्ड्यको शैवमतानुयायी किया । यह बात ध्यान देने योग्य है । क्योंकि इस बटनाके अनन्तर पाण्ड्य वृषति जैनधर्मके अनुयायी नहीं रहे । इसके अतिरिक्त जैनी लोगोंके प्रति ऐसी निष्ठुरता और निर्दयताका व्यवहार किया गया, जैसा दक्षिण भारतके इतिहासमें और कभी नहीं हुआ । संभाण्डके घृणाजनक भजनोंसे, जिनके प्रत्येक दशवें पद्यमें जैनधर्मकी भर्त्सना थी, यह स्पष्ट हो जाता है कि वैमनस्यकी मात्रा कितनी बढ़ी हुई थी ।

अतएव कुन्पाण्ड्यका समय ऐतिहासिक दृष्टिसे ध्यान रखने योग्य है, क्योंकि उसी समयसे दक्षिण भारतमें जैनधर्मकी अवनति प्रारम्भ होती है । मि० टेल्लरके अनुसार कुन्पाण्ड्यका समय १३२० ईसवीके लगभग है, परन्तु डा० कार्लवेले १२९२ ईसवी बताते हैं । परन्तु शिलालेखोंसे इस प्रश्नका निश्चय हो गया है । स्वर्गीय श्री वैकटैयाने यह अनुसन्धान किया था कि सन् ६२४ ई० में पल्लवराज नरसिंहधर्मा प्रथमने 'वातापी' का विनाश किया । इसके आधार पर तिरुत्तान संभाण्डका समय ७ वीं

शतीके मध्यमें निश्चित किया जा सकता है। क्योंकि संभाण्ड एक दूसरे शैवाचार्य 'तिरुनत्रुकरवार' अथवा लोकप्रसिद्ध अय्यारका समकालीन था, परन्तु संभाण्ड 'अय्यार' से कुछ छोटा था। और अय्यारने नरसिंहवर्माके पुत्रको जैनीसे शैव बनाया था। स्वयं अय्यार पहले जैनधर्मकी शरणमें आया था और उसने अपने जीवनका पूर्वभाग प्रसिद्ध जैन-विद्याके केन्द्र तिरुपदिरिप्पुलिवारके विहारोंमें व्यतीत किया था। इस प्रकार प्रसिद्ध ब्राह्मण आचार्य संभाण्ड और अय्यारके प्रयत्नोंसे, जिन्होंने कुछ समय पश्चात् अपने स्वामी तिलकवर्तिको प्रसन्न करनेके हेतु शैव-मतकी दीक्षा ले ली थी, पाण्ड्य और पल्लव राज्योंमें जैनधर्म की उन्नीतिको बड़ा धक्का पहुँचा। इस चार्मिक संग्राममें शैवोंको वैष्णव अलवारोंसे विशेषकर 'तिकमलि-सैप्पिरन्' और 'तिरुमंगई' अलवारसे बहुत सहायता मिली, जिनके भजनों और गीतोंमें जैनमत पर घोर कटाक्ष हैं। इस प्रकार तामिल-देशोंमें नम्मलवारके समयमें (१० वीं शती ई०) जैनधर्मका अस्तित्व सङ्कटमय रहा।

अर्वाचीन-काल—

नम्मलवारके अनन्तर हिन्दू-धर्मके उच्चायक प्रसिद्ध आचार्योंका समय है। सबसे प्रथम शंकराचार्य हुए, जिनका उत्तरकी और ध्यान गया। इससे यह प्रकट है कि दक्षिण-भारतमें उनके समय तक जैनधर्मकी पूर्ण अवनति हो चुकी थी। तथा जब उन्हें कष्ट मिला तो वे प्रसिद्ध जैनस्थानों अवण-बेलागोल (मैसूर) टिण्डिवनम (दक्षिण-अरकाट), आदि में जा बसे। कुछने गंग राजाओं की शरण ली जिन्होंने उनका रक्षण तथा पालन किया। यद्यपि अब जैनियोंका राजनैतिक प्रभाव नहीं रहा, और उन्हें सब ओरसे पल्लव, पाण्ड्य और चोल राज्यवाले तंग करते थे, तथापि विद्यामें उनकी प्रभुता न्यून नहीं हुई। 'चिन्तामणि' नामक प्रसिद्ध महाकाव्यकी रचना तिरुलकतेवर द्वारा नवीं शतीमें हुई थी। प्रसिद्ध तामिल-वैयाकरण विनिन्दि जैनने अपने 'नन्मल' की रचना १२२५ ई० में की। इन ग्रन्थोंके अध्ययनसे पता लगता है कि जैनी लोग विशेषतः मैलापुर, निदुम्बई, (१) थिपगुदी (तिरुवल्लूरके निकट एक ग्राम) और टिण्डिवनम में निवास करते थे।

अन्तिम आचार्य श्रीमाधवाचार्यके जीवनकालमें दक्षिण पर विजय प्राप्त की जिसका परिणाम यह हुआ कि दक्षिणमें साहित्यिक, मानसिक और चार्मिक उन्नतिको बड़ा धक्का पहुँचा और मूर्तिविध्वंसकोंके अत्याचारोंमें अन्य मतावलम्बियोंके साथ जैनियोंको भी कष्ट मिला। उस समय जैनियोंकी दशाका वर्णन करते हुए श्रीयुत वार्थ सा० लिखते हैं कि 'सुसलमान-साम्राज्य तक जैनमतका कुछ कुछ प्रचार रहा। किन्तु सुसलमान साम्राज्यका प्रभाव यह पड़ा कि हिन्दू-धर्मका प्रचार रुक गया,' और यद्यपि उसके कारण समस्त राष्ट्रकी चार्मिक, राजनैतिक और सामाजिक अवस्था अस्तव्यस्त हो गयी, तथापि साधारण अल्प संस्थाओं, समाजों और मतोंकी रक्षा हुई।'।

दक्षिण भारतमें जैनधर्मकी उत्पत्ति और अवनतिके इस साधारण वर्णनका यह उद्देश सुदूर दक्षिण-भारतमें प्रसिद्ध जैनधर्मके इतिहासका वर्णन नहीं है। ऐसे इतिहास लिखनेके लिए थोड़ा सामग्रीका अभाव है। उत्तरकी भांति दक्षिण-भारतके भी साहित्यमें राजनैतिक इतिहासका बहुत कम उल्लेख है।

हमें जो कुछ ज्ञान उस समयके जैन इतिहासका है वह अधिकतर पुरातत्व-वेत्ताओं और यात्रियोंके लेखोंसे प्राप्त हुआ है, जो प्रायः यूरोपियन हैं। इसके अतिरिक्त वैदिक ग्रन्थोंसे भी जैन इतिहासका कुछ पता लगता है, परन्तु वे जैनियोंका वर्णन सम्भवतः पक्षपातके साथ करते हैं।

इस लेखका यह उद्देश नहीं कि जैनसमाजके आचार विचारों और प्रथाओंका वर्णन किया जाय और न एक लेखमें जैन-ग्रह-निर्माण-कला, आदि का ही वर्णन हो सकता है। परन्तु इस लेखमें इस अंशपर विचार करनेका प्रयत्न किया गया है कि जैनधर्मके चिर-सम्पर्कसे हिन्दू समाज पर क्या प्रभाव पड़ा है।

जैनी लोग कबे विद्वान् और ग्रन्थोंके रचयिता थे। वे साहित्य और कलाके प्रेमी थे। जैनियोंकी तामिल-सेवा तामिल देश वासियोंके लिए अमूल्य है। तामिल-भाषामें संस्कृतके शब्दोंका उपयोग पहले पहल सबसे अधिक जैनियों ने ही किया। उन्होंने संस्कृत शब्दोंकी तामिल-भाषामें उच्चारण की सुगमताकी दृष्टिसे थोड़े रूपमें बदल डाला। कन्नड साहित्यकी उत्पत्तिमें जैनियोंका उत्तम योग है। शास्त्रवर्गमें वे ही इसके जन्मदाता थे। 'भारहवीं शतीके मध्य तक उसमें जैनियों ही की सम्पत्ति थी और उसके अनन्तर बहुत समय तक जैनियों ही की उसमें प्रधानता रहा। सर्व प्राचीन और बहुतसे प्रसिद्ध कन्नड ग्रन्थ जैनियों ही के रचे हैं (तुल्लु राव)। श्रीमान् पादरी एक. फिटेल कहते हैं कि 'जैनियोंने केवल धार्मिक भावनाओंसे नहीं, किन्तु साहित्य-प्रेमके विचारसे भी कन्नड भाषाकी बहुत सेवा की है और उस भाषामें अनेक संस्कृत ग्रन्थोंका अनुवाद किया है।'

अहिंसाके उच्च आदर्शका वैदिक संस्कारों पर प्रभाव पड़ा है जैन-उपदेशोंके कारण ब्राह्मणोंने जीव-बलि-अदानको बिलकुल बन्द कर दिया और ब्रह्ममें जीवित पशुओंके स्थानमें आटेकी बनी मूर्तियाँ काममें लायी जाने लगीं।

दक्षिण-भारतमें मूर्तिपूजा और देव-मन्दिर-निर्माणकी प्रचुरताका भी कारण जैनधर्मका प्रभाव है। शैव-मन्दिरोंमें महात्माओंकी पूजाका विधान जैनियों ही का अनुकरण है। द्रविड़ोंकी नैतिक एवं मानसिक उत्थितिका मुख्य कारण पाठशालाओंका स्थापन था, जिनका उद्देश्य जैनविद्यालयोंके प्रकारक मण्डलोंको रोकना था।

उपसंहार—

मदरास प्रान्तमें जैन-समाजकी वर्तमान दशा पर जो एक दो शब्द कहना उचित हो गा : गत मनुष्य-गणनाके अनुसार सब मिलाकर २५००० जैनी इस प्रान्तमें थे जिनमेंसे दक्षिण कनारा, उत्तर

और दक्षिण कर्नाटकके जिलोमे २३००० हैं। इनमेंसे अधिकतर इधर उधर फैले हुए हैं और गरीब किसान और अशिक्षित हैं। उन्हें अपने पूर्वजोंके अनुपम इतिहासका तनिक भी बोध नहीं है। उनके उत्तर भारतवाले भाई जो आदिम जैनधर्मके अवशिष्ट चिन्ह हैं, उनसे अपेक्षाकृत अच्छा जीवन व्यतीत करते हैं। उनमें से अधिकांश धनवान् व्यापारी और महाजन हैं। दक्षिण भारतमें जैनियोंकी विनष्ट प्रतिमाएं, परित्यक्त गुफाएं और भग्नमन्दिर इस बातके स्मारक हैं कि प्राचीनकालमें जैन समाजका वहां कितना विशाल विस्तार था और किस प्रकार ब्राह्मणोंकी धार्मिक स्थानोंने उनको मृतप्राय कर दिया। जैन समाज विस्मृतिके अंचलमें लुप्त हो गया, उसके सिद्धान्तों पर गहरी चोट लगी, परन्तु दक्षिण में जैनधर्म और वैदिक धर्मके मध्य जो कराल संग्राम और रक्तपात हुआ वह मयूरामें मोनाच्ची मन्दिर के स्वर्णकुमुद सरोवरके मण्डपकी दीवारों पर अंकित है तथा चित्रोंके देखनेसे अब भी स्मरण हो आता है।

इन चित्रोंमें जैनियोंके विकराल-शत्रु तिरुञ्जन संभाण्डके द्वारा जैनियोंके प्रति अत्याचारों और रोमाञ्चकारी यातनाओंका चित्रण है। इस रौद्र काण्डका यहीं अन्त नहीं है। मयूर मन्दिरके बाहर वार्षिक त्योहारोंमें से पाचमें यह हृदय विदारक दृश्य प्रति वर्ष दिखलाया जाता है। यह सोचकर शोक होता है कि एकान्त और जनशून्य स्थानोंमें कतिपय जैन-महात्माओं और जैनधर्मकी वेदियों पर बलिदान हुए महापुरुषोंकी मूर्तियों और जनश्रुतियोंके अतिरिक्त, दक्षिण-भारतमें अब जैनमतवलम्बियोंके उच्च-उद्देशों, सर्वाङ्ग व्यापी उत्साह और राजनैतिक प्रभावके प्रमाण स्वरूप कोई अन्य चिन्ह विद्यमान नहीं है।



मथुराके प्राचीन टीले

श्री प्रा० भगवतशरण उपाध्याय, एम. ए.

इस लेखका उद्देश्य मथुराके प्राचीन टीलोंकी खुदाइयांसे प्राप्त हुए कलानिधियों, विशेष कर जैन भग्नावशेषोंका सिंहावलोकन है। यह उचित ही है कि मथुरा-सी प्राचीन नगरीका संबंध भारतीय पुरातत्त्व और कलाके अनेक स्तरोंसे रहा हो। यद्यपि अत्यन्त प्राचीन महाभारत कालके आनुवृत्तिक अवशेष वहां नहीं मिलते परन्तु भारतीय गौरवकालकी कलाके सारे विशिष्ट स्तर वहां मिल गये हैं। इन स्तरोंमें वैदिक, जैन, बौद्ध, सभी धर्मोंकी प्रतिमाएँ वड़ी संख्यामें उपलब्ध हुई हैं। इनमें जैनकलाका तो मथुरा मुख्य केन्द्र बन गयी थी।

कटरा-टीलेकी खुदाइयां—

१८५३ की जनवरीमें जेनरल सर अलेक्जेंडर कनिंघमको कटरामें कुछ स्तंभ-शिखर (Capital) और स्तंभ मिले। इनमेंसे एक तो वेष्टनी स्तंभ पर उत्कीर्ण नारी मूर्तिका अवशेष था। उस नारी मूर्तिको वृक्षके नीचे खड़ी होनेके कारण उस पुरातत्त्वविदने भ्रमवश 'छाल वृक्षके नीचे खड़ी माया' कही। उसी समय उस विद्वानको गुप्तकालीन (ग्रामः ४९० ई० का) एक भग्न अभिलेख भी मिला जिसमें चन्द्रगुप्त द्वितीय तक की गुप्त-वंशावलि दी हुई थी।

१८६२ ई० में कनिंघमने खोजका काम फिर शुरू किया। उसी कटरा-टीलेसे उन्हें एक सुन्दर अनेक दृश्योंसे उत्कीर्ण तोरण द्वार मिला। इस कालकी सबसे महत्वपूर्ण अभिप्राप्ति एक खड़ी बुद्ध प्रतिमा थी। इस पर के (५४९-५० ई०) लेखसे सिद्ध है कि इस मूर्तिको 'बौद्ध परित्राविका जयभद्रा ने यशविहारको दान किया था'। इस मूर्तिसे यह भी सिद्ध है कि इस स्थानपर कभी 'यश' नामका बौद्ध विहार अवस्थित था और वह कमसे कम छठी शताब्दी ईस्वीके मध्यतक जीवित रहा। बादमें इसके भग्न आधार पर केशवदेवका विष्णु-मन्दिर खड़ा हुआ जिसका हवाला विदेशी यात्री ट्रेवर्नियर, बर्नियर और मनुस्चीने अपने भ्रमण वृत्तान्तोंमें दिया है। श्रीरङ्गजेन्ने इस मन्दिरको गिराकर इसके भग्नावशेषपर मस्जिद बनवायी। उस प्राचीन मन्दिरकी अवशेषरेखा (आसन) आज भी देखी जासकती है। बौद्ध मूर्ति अब लखनऊके संग्रहालयमें सुरक्षित है। इस स्थलको 'कटरा-केशवदेव' कहते हैं।

जमालपुर टीला—

१८६० ई० में अगरा रोड पर जमालपुरके पास जमालपुर-टीलेमें हाथ लगाया गया। कनिष्कमने इसे 'जेलवाला टीला' कहा है। हम इसे 'जमालपुर टीला' ही कहेंगे। इस टीलेसे अनेक मूर्तियां स्तंभ, वेदिका-भग्नावशेष, छोटे प्रस्तर-स्तूप, कुत्र, आदि उपलब्ध हुए। कनिष्कमने यहांसे मिली दो विशाल बुद्धकी खड़ी मूर्तियां, दो बैठी आदमकद बौद्ध प्रतिमाओं और एक फुट भर चौड़ी हथेलीका जिह्न किया है। सर अलेक्जेंडरकी रायमें यहांसे प्राप्त मूर्तियोंमें सबसे महत्वपूर्ण 'वेनस' की थी जो अब लखनऊ संग्रहालयमें प्रदर्शित है। उसी स्थानसे अनेक सिंह प्रतिमाएं और बोलियों भग्न स्तंभ तथा वेदिका-स्तंभ प्राप्त हुए। इनके अतिरिक्त प्रायः बीस स्तंभ-आधार मिले जिनमेंसे पन्द्रहपर अभिलेख खुदे थे। ये अधिकतर कुषाण राजा कनिष्क और हुविष्कके शासनकालके थे। इसी स्थानमें बुद्धकी यह अद्भुत अभयसुत्रामे खड़ी प्रतिमा मिली जिसे देखनेके लिए दूर दूरसे यात्री आते हैं। पाचवीं शती ईस्वी की यह मूर्ति 'यशदिन' का अव्यय दान है।

कंकाली टीला—

कचहरीकी जमीनसे भी प्रायः तीस स्तंभ-आधार, उपलब्ध हुए हैं। जिनमेंसे पन्द्रहपर अभिलेख खुदे थे। ओमिज और डाउसनने इन अभिलेखोंका सम्पादन किया था। १८८१-८२ ई० में कनिष्कमने मथुरा संग्रहालयमें तीस हिन्दू-शक स्तंभ देखे। १८७१ में कनिष्कमने 'कंकाली' और 'चौधारा' टीलोंमें हाथ लगाया। कंकाली टीला मथुराके घारे अन्य टीलोंसे अधिक ऊँच प्रमाणित हुआ। यह कटरासे प्रायः आध मील दूर दक्षिणकी ओर है। उससे प्रसृत मूर्ति राशिका पता उस समयसे कुछ घाला पूर्व ही लग गया था जब उसे कुछ आदमियोंने ईंट निकालनेके लिए खोदा था। फिर हल्की खुदाईके जरिए हार्डिज साहबने दो विशाल बुद्ध मूर्तियां प्राप्त की थीं।

इसी कंकाली टीलेके पश्चिमी भागको खोदते हुए कनिष्क साहबको तीर्थंकरोंकी अभिलिखित भग्न मूर्तियां, वेदिका-स्तंभ और वेष्टनी आदिके भग्न अवशेष मिले। टीलेमें खड़ी ईंटकी दीवारोंसे सिद्ध है कि यहां हिन्दू-शककालमें जैन विहार खड़े होंगे। यहांसे उपलब्ध जिन बारह अभिलेखोंका कनिष्कमने हवाला दिया है वे कनिष्कके शासनकालके पाचवें वर्षसे लेकर वासुदेवके राज्य-कालमें १८वें वर्ष तकके हैं। कंकाली टीलेका यह जैन भवन उस प्राचीन कालसे मुस्लिम कालतक निरन्तर जैन उपासकोंकी धार्मिक अभिवृत्ति करता रहा था। जैसा कि यहांसे मिली विष्णुकी बारहवीं शतीकी अनेक अभिलिखित जैनमूर्तियोंसे प्रमाणित है।

कंकाली टीले और कटराके बीच भूतेश्वरका शिव मंदिर है। उसके पीछेके टीलेपर एक ऊंचा वेदिका-स्तंभ खड़ा था। उसे माउज साहबने मथुरा संग्रहालयको प्रदान किया। इसपर आदमकद

छत्रधारिणीकी मूर्ति उत्कीर्ण है। इसके सिरेका दृश्य किसी जातकका है। इस पर १०० की संख्या प्राचीन लिपिमें उत्कीर्ण है। संभवतः इस वेदिकामें इस प्रकारके १०० रूप बने हुए थे।

भूतेश्वरके दक्षिण चेत्रसे भी अनेक भग्नावशेष प्राप्त हुए हैं। यहां एक चौपालमें जड़े पांच सुन्दर स्तम्भ मिले जिनमें से प्रत्येक पर रामने वामन-पुरुषको अपना आधार बनाये खड़ी नारी मूर्ति उत्कीर्ण है। इनके पीछे जानक कयाण उत्कीर्ण हैं।

सन् १८७१ में कनिंघमने चौबारा नामका टीला खोदा। चौबारा कटरासे मील भर दक्षिण-पश्चिम प्रायः एक दर्जन टोलोंका समूह है। सन् १८६८ में ही सड़क निकालते समय इनमें से एक में एक सुवर्णकी वस्तु मिली। दूसरेसे एक पेटिका मिली जो अब कलकत्तेके संग्रहालयमें है। इनमें से एकसे एक अद्भुत पारसीक स्तम्भ-शीर्ष भी उपलब्ध हुआ था। इनमें मानव मुखवाले चार पशु उल्टे बने हैं। यह स्तम्भ-शीर्ष भी कलकत्तेके संग्रहालयमें ही है। चौबाराके ही एक टीलेसे ग्राउनको एक विशाल बुद्ध मस्तक मिला, जिसके ललाटके बीच 'ऊर्णा' का छिद्र बना हुआ है। यहसे भी अनेक वेदिका-स्तम्भ, भग्न प्रतिमाएं, आदि मिलीं।

ऊपर बताये स्थानोंके अतिरिक्त ग्राउन साहबने अनेक अन्य टीलों का हवाला दिया है जिनसे प्रभूत कला-रत्न प्रसूत हुए हैं। पालीसेड़ा गावके बाहर वह प्रसिद्ध शिलापट्ट मिला जिसे 'बैकनेलियन ग्रूप' कहते हैं और जिस पर उमरा हुआ दृश्य 'पाताविशय' का है। इस दृश्य पर ग्रीक शैलीकी स्पष्ट छाप है। इसी टीले में तीन स्तम्भोंके घटाकार आधार एक दूसरे से तेरह फीटकी दूरी पर मिले थे जिनसे जान पड़ता है कि इस स्थल पर कभी कोई मन्दिर खड़ा था। नाग की प्रसिद्ध मूर्ति सैदाबाद तहसीलके कूरगांवमें मिली थी।

जमुनाके तटपर सीतलावाटीके ऊपर पुराने किले में कनिंघम को 'एक टूटी, भग्न, जैन मूर्ति मिली थी जिसके 'हिन्दू-शक' अभिलेखमें अक और शब्दोंमें ५७ का वर्ष तिथि रूपमें उत्कीर्ण है।' अर्जुनपुरके उत्तर रानीकीमड़ीमें जैनमूर्तिका एक अभिलिखित आधार मिला है जिसमें ६२ वें वर्ष, ग्रीष्मके तृतीय मास और पांचवें दिनका उल्लेख है।

कंकाली टीला—

सन् १८८८-९० में डा० फ़ुडर ने कंकालीटीलेको और सन् १८९६ में कटरा-टीलेको खोदा था। कंकाली टीलेमें दो जैन मन्दिरोंके भग्नावशेष मिले और एक डंडोका बना रूप मिला जिसका व्यास ४७ फीट था। इन खुदाइयों में प्रभूत मूर्ति राशि मिली। केवल सन् १८९०-९१ की खुदाइयों में ७३७ मूर्तिया उपलब्ध हुईं। इनमें अनेक द्वारोंके बाज, देहली, स्तंभादि भी थे १८८९-९१ की खुदाइयों में विशेष अभिप्राप्ति जैन मूर्तियों और अभिलेखों की हुई। कंकालीटीला जैन भग्नावशेषोंकी समाधि सिद्ध हुआ।

मथुराकी खुदाइया १८६६ में समाप्त हुई जिनका आरंभ सन् १८५३ में हुआ था। प्रायः इन ४४ वर्षों में जो पुरातत्त्व संबंधी वस्तुएं प्राप्त हुईं उनसे इतिहास, भाषा, लिपि, आदि पर बहुत प्रकाश पड़ा है। इनका लिपि विस्तार तो मौर्य काल से लेकर गुप्त-काल तक रहा है। इन स्थलोंसे उपलब्ध अभिलेखों से ज्ञात होता है कि किस प्रकार प्राकृत धीरे धीरे संस्कृत के शिकंजे में जकड़कर टूट गयी और संस्कृत ही अधिकतर इस कालके पश्चात् अभिलेखों की भाषा बन बैठी। इन अभिलेखों से कुषाण राजाओं की शासन अवधि या भी प्रायः स्थिर हो गयी हैं। परन्तु जो इन खुदाइयोंका सबसे बड़ा प्रभाव पड़ा है वह है भारतीय तन्त्र-कलाके इतिहास पर। भारतीय कुषाण-कला मथुराके ही आधार से उठी और फैली थी। गान्धार-ग्रीक शैलीका भारतीय-करण भी अधिकतर वहीं हुआ था।

जैन मूर्तिकला—

ऊपर लिली खुदाइयों में जो जैन मूर्तियाँ और अन्य सम्भाव्यशेष मिले हैं वे अधिकतर और मूलतः कंकालीटीले से ही उपलब्ध हुए हैं। प्रमाणतः प्राचीन मथुरामें जैन सम्प्रदायका विहार इसी कंकालीटीलेकी भूमिपर अवस्थित था। वहा के अभिलेखों से सिद्ध है कि यह जैन-आवास मुस्लिम विजयों के समय तक जीवित था जब मथुराके अन्य प्राचीन पीठ कभीके खण्डहर बन चुके थे।

इस टीले से डा० फ़ुहररने जैन तीर्थंकरों की अनेक मूर्तियाँ खोद निकाली थीं। ये मूर्तियाँ विविध काल और विभिन्न परिमाणकी हैं और अब लखनऊ संग्रहालयमें प्रदर्शित हैं। मथुराके संग्रहालयमें भी लगभग ८०-६० की संख्यामें इस प्रकारकी कुछ नमूने मूर्तियाँ सुरक्षित हैं। इधर हाह की खुदाइयोंमें भी कुछ जैन मूर्तियाँ मिली हैं परन्तु वे अधिकतर भग्न हैं।

तीर्थंकर मूर्तिकी कल्पना वयार्थतः पूर्णतया भारतीय है। इनके ऊपर किसी प्रकारका ग्रीक-प्रभाव नहीं है और जैन 'आयागपट्टी' पर खुदी आकृतियाँ तो निस्सन्देह, जैसा उनके अभिलेखोंसे सिद्ध है, प्राक्कुषाणकालीन हैं। तीर्थंकर-मूर्ति बुद्ध और बोधिसत्वकी मूर्तियों से अपनी नग्नताके कारण सरलतासे पहचानी जा सकती हैं। जैन मूर्तिकी यह सबसे स्पष्ट और सशक पहचान है वचपि यह बात दिगम्बर सम्प्रदायकी ही मूर्तियों के सबब में वयार्थतः कही जा सकती है, श्वेतांबरोंकी मूर्तियाँ वस्त्राभूषण, सुकुटादि से सुशोभित रहती हैं। मथुरा और लखनऊ संग्रहालयों की धारी जैन मूर्तियाँ (तीर्थंकर) दिगम्बर सम्प्रदायकी ही हैं। बुद्ध-मूर्तियों की भांति इनके हाथ और पैरोंके तलवों पर तो महापुरुष-लक्षण उत्कीर्ण होते ही हैं, उनके वस्त्रके मध्यमें भी वे लक्षण होते हैं। बुद्ध मूर्तियोंके केशकी भांति इनके केश भी अधिकतर घुंघराले और ऊपर दाहिनी ओरको घुमे होते हैं। परन्तु प्राचीनतर मूर्तियोंमें केश कर्बों पर खुले गिरे होते हैं। प्राचीन जैन तीर्थंकर मूर्तियोंके न तो 'उष्णीष' होता है न 'ऊर्णा' परन्तु मध्यकालीन प्रतिमाओंके मस्तक पर एक प्रकार का हल्का शिखर मिलता है।

पञ्चासन—

बैठी जिन मूर्तियां प्रायः सदा ध्यान मुद्रामें उत्कीर्ण होती हैं । जिनके हाथ गोदमें पड़े होते हैं । इसमें सन्देह नहीं कि ये प्रतिमाएं 'फिनिश' और कलात्मकतामें दृष्ट मूर्तियोंकी कगारों नहीं कर सकती । उनकी अनवरत एक-रूपता और रुढ़ि-लाक्षणिकता दर्शकोंको निराश कर देती है यद्यपि इन मूर्तियोंमें भी कभी कभी अपवाद मिल जाते हैं ।

प्राचीन तीर्थंकर मूर्तियोंमें से एक मथुरामें उपस्थित नं० बी० ४ है । इस पर कुण्डा राज वास्तु-देवके शासनकालका एक अभिलेख खुदा है । इसके आधार पर सामने दो सिंहाके बीच वर्मचक्र बना है जिसके दोनों ओर उपासकोंके बल हैं । कुण्डा कालीन तीर्थंकर मूर्तियों पर इस प्रकारका प्रदर्शन एक साधारण दृश्य है । उस कालकी बुद्ध-मूर्तियोंकी भी यही विशेषता है, अंतर केवल इतना है कि उनमें वर्म-चक्रके स्थान पर किसी बोधिसत्वकी प्रतिमा खुदी होती है । उपासकोंका जो प्रदर्शन होता है वह वास्तवमें उन मूर्तियोंके वातावरणका है । एक बृहदाकार बैठी जिन मूर्ति बी० १ है जो संभवतः गुप्तकालीन है यद्यपि इसकी शैली प्रायः कुण्डाकालीन ही है ।

खड्गासन—

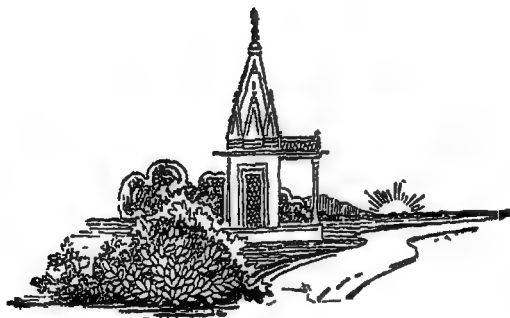
खड़ी जिन मूर्तियां बैठी मूर्तियोंसे अधिक सारी हैं । स्थाका दम इनमें तो और भी बूढ़ गण्य है । बाहुओंका पार्श्वोंमें गिरना भावोंकी कठोरता और आकृतिकी नीरसताकी और बढ़ा देता है । यद्यपि इसमें सन्देह नहीं कि जैनमूर्तियां तपकी कठोरताका प्रतीक हैं और इनकी शुष्कता सर्वथा अचेतन नहीं है । तीर्थंकरोंकी एक विशिष्ट प्रकारकी मूर्ति 'प्रतिमा सर्वतो भद्रिका' नामसे विख्यात है । यह मूर्ति चतुर्मुखी होती है, वर्गाकार इसका रूप होता है । इसमें चारों ओर तीर्थंकर खड़ी अथवा बैठी मुद्रामें बने होते हैं । इसके आधारके चारों किनारों पर उपासकों की आकृतियां उत्कीर्ण होती हैं । इसमें से एकका मस्तक नागके फणोंकी छायामें प्रदर्शित होता है । यह आकृति सातवें तीर्थंकर सुगन्ध नाथ अथवा तेईसवें तीर्थंकर पार्व-नाथ की है । इस प्रकारकी अनेक 'सर्वतो भद्रिका' प्रतिमाएं मथुरा और लखनऊके संग्रहालयोंमें संग्रहीत हैं । कुण्डा और गुप्तकालीन मूर्तियोंमें विभिन्न तीर्थंकरोंकी विशेषताएं साधारणतया नहीं दी होती हैं । नागफणों वाला लक्षणमात्र जहां तहां मिल जाता है, हां नीचेके अभिलेखोंमें प्रायः मूर्तिके तीर्थंकर का नाम खुदा होता है ।

चिन्ह तथा आयागपट—

मध्यकालीन जैन-मूर्तियोंके आधार पर अधिकतर एक विशिष्ट 'चिन्ह' (लाञ्छन) बना होता है जिससे उनके तीर्थंकरोंकी संज्ञा स्पष्ट हो जाती है । प्रथम तीर्थंकर आदिनाथ अथवा ऋषभनाथ

वर्णा-अभिनन्दन-ग्रन्थ

का लान्छल वृषभ है। जैनमूर्तिशा अधिकतर (मध्यकालीन) अकेली नहीं होतीं। इनमें विशिष्ट मूर्तिके समीप अनेक अनुचरोंकी आकृतिया उल्कीर्ण होती हैं जिनमें चमरधारक किनारों पर खड़े होते हैं, उपासक झुके होते हैं। इनके अतिरिक्त गबारोही, खड्गवाही, आदि अनेक पार्षद भी सबग खिंचे होते हैं। स्वयं तीर्थंकर छत्रके नीचे बैठे होते हैं। जैन कलामें भी बौद्ध कलाकी हां भाति यज्ञांकी परम्पराका समावेश हुआ है। जैन मूर्तियोंकी पूजाके अतिरिक्त इस संप्रदायमें एक और वस्तुकी भी पूजा हुआ करती थी। यह एक प्रकारका प्रस्तर फलक होता था जिसे 'आयागपट' कहते थे और जिसकी भूमि स्तूप, तोरण और अन्य आकृतियोंसे भरी होती थी। इसके अनेक नमूने मथुरा और लखनऊके संग्रहालयोंमें सुरक्षित हैं।



मथुरासे प्राप्त दो नवीन जैन अभिलेख

श्री क्यूरेटर कृष्णदत्त घाजपेयी, एम० ए०

ईसापूर्व सातवीं शतीसे लेकर लगभग बारहवीं शती तक मथुरा नगरी जैनधर्म और कलाका प्रधान केन्द्र थी। कंकाली टीले तथा अन्य स्थानोंसे प्राप्त सैकड़ों तीर्थंकर-मूर्तियां मांगलिक चिह्नोंसे (अष्टभुज द्रव्य) युक्त आयागपट्ट, देवकिन्नरो आदिसे वदित स्तूप, अशोक, चंपकनागकेशर वृक्षोंके नीचे आकर्षक मुद्राओं में लड़ी हुई शालभंजिकाओंसे सुशोभित वेदिका-स्तंभ तथा अनेक प्रकारके कलापूर्ण शिलापट्ट, शिरदल, आदि यह उद्घोषित करते हैं कि मथुराके शिल्पी अपने कार्यमें कितने पटु थे। साथ ही जैनधर्मके प्रति तत्कालीन जनताकी अभिवृत्ति भी पता चलता है। मथुराके पुरातत्त्व सग्रहालयमें मैंने वर्म और कलाके अध्ययनकी अपार सामग्री देखी है। आशा है कि कंकाली टीलेसे खुदायीमें प्राप्त यह सामग्री जो १८८८-९१ में ई० में लखनऊ सग्रहालयमें भेज दी गयी थी फिर मथुरा वापस आ जाय गी, जिससे एक स्थान पर ही सारी सामग्रीका अध्ययन करनेमें सुगमता हो सकेगी।

मथुरा शहर तथा जिलेके अनेक प्राचीन स्थानोंसे अब भी प्रति वर्ष सैकड़ों मूर्तियां, आदि प्राप्त होती रहती हैं। हालमें कई जैन शिलालेख भी मिले हैं, जिनमें से दो का उद्धृत उल्लेख यहां किया जाता है—

पार्श्वनाथ-प्रतिमाकी चौकीपर का लेख—

यह लेख सं० १८५४ प्यान मुद्रामें बैठे हुए भगवान् पार्श्वनाथकी विशाल प्रतिमा (ऊंचाई ३ फी० १० इ०) की चौकी पर खुदा हुआ है, जो इस प्रकार है—

“संवत् १०७१ श्रीमूलसंवत्: भावक वशिष् लसराक भार्या सोमा...”

लेखका अभिप्राय यह है कि संवत् १०७१ में श्रीमूल संवत्के भावक लसराक नामक वशिष्क की भार्या सोमाने भगवान् पार्श्वनाथकी प्रतिमा प्रतिष्ठापित की। यह संवत् विक्रम संवत् है। मथुरासे प्राप्त अन्य समकालीन मूर्तियों पर भी इसी संवत्का व्यवहार हुआ है। अतः प्रस्तुत मूर्तिका निर्माण काल १०१४ ई० आता है।

वर्धमान प्रतिमाका लेख—

यह लेख सं० ३२०८ मूर्तिकी चौकी पर दो पक्तियोंमें खुदा हुआ है और इस प्रकार है—

(पं० १) “सं ८२ हे मासे १ दिवसे १० एत . ”

(पं० २) “[भगि] निये जयदेवीये भगवतो वर्धमा [न]....”

दोनों पक्तियोंके अन्तिम अक्षर पत्थरके टूट जानेसे नष्ट हो गये हैं। लेख कुपाण-कालीन ब्राह्मी लिपिमें हैं तथा इसकी भाषा पाली है जो मथुरासे प्राप्त अधिकांश जैन अभिलेखोंमें मिलती है। लेखका तात्पर्य है कि सं० ८२ की हेमत ऋतुके प्रथम मासके दसवें दिन किसी आबककी भगिनी जयदेवीने भगवान् वर्धमानकी प्रतिमा स्थापित की। सं० ८२ निश्चय ही शक संवत् है। इसके अनुसार मूर्ति-स्थापना का काल १६० ई० आता है, जब कि मथुरामें कुपाणवर्षी वासुदेवका शासन था।

निष्कर्ष—

उपयुक्त दोनों लेख सबत्-सहित होनेके कारण महत्वके हैं। पहले लेखका संवत् १०७१ है। कंकाली टीलेसे १८८९ ई० की खुदाईमें डा० फ्यूहररको दो विशालकाय तीर्थंकर प्रतिमाएं मिली थीं। दोनों श्वेताम्बर सम्प्रदायके द्वारा प्रतिष्ठापित की गयी थीं, जैसा कि उनके लेखोंसे पता चलता है। इनमें से एक पर विक्रम संवत् १०३८ (= ९८१ ई०) तथा दूसरी पर सं० ११३४ (= १०७७ ई०) खुदा है। पार्श्वनाथकी मूर्ति, जिसका वर्णन ऊपर किया गया है इन दोनों मूर्तियोंके निर्माण कालोंके बीचमें बनी थी। इतिहाससे पता चलता है कि महमूदगजनीने १०१८ ई० में मथुराका प्रथम विध्वंस किया। ऊपरकी तीनों मूर्तियोंमें से दो का निर्माण इस विध्वंसकारी कालके पहले ही हो चुका था और तीसरी (सं० ११३४ वाली) का बादमें। परंतु पहली दोनों अच्छी दशामें प्राप्त हुई हैं और कहींसे नहीं टूटी हैं, जब कि सं० ११३४ वाली मूर्तिके दोनो बाहु बुरी तरहसे तोड़ डाले गये हैं। हो सकता है कि पहले वाली दोनों मूर्तियां किसी तरह सुरक्षित कर ली गयीं हो और इसी लिए वे अग्न्यावस्थामें प्राप्त हो सकी हैं।

स्त्रियोंका धर्म प्रेम—

ऊपर जिन दोनों लेखोंका उल्लेख किया गया है उनके सबधमें दूसरी महत्वपूर्ण बात यह है कि दोनोंमें महिलाओंके द्वारा दानका कथन है। पहली मूर्ति (नं० २८३४) एक वणिक्की भार्या सोमाके द्वारा निर्मित करायी गयी तथा दूसरी (नं० ३२०८) जयदेवीके द्वारा। यह बात ध्यान देनेकी है कि मथुरासे प्राप्त सैकड़ों जैन अभिलेखोंसे पता चलता है कि धर्मके प्रति स्त्रियोंकी आस्था पुरुषोंसे कहीं अधिक थी और धर्मार्थ दान देनेमें वे सदा पुरुषोंसे अग्रणी रहती थीं। उदाहरणार्थ, ‘माथुराक लवदास’की भार्या तथा फल्गुवश नर्तकी स्त्री शिवयशाने एक एक सुंदर आयागपट्ट बनवाया, जो

इस समय लखनऊ संग्रहालयमें हैं। इसी प्रकारका एक अत्यन्त मनोहर आयागपट्ट (मथुरा म्यू० नं० न्यू. २) वसु नामकी वेश्याने, जो लवणशोभिकाकी लहकी थी, दानमें दिया। बेण्ठी नामक श्रेष्ठीकी धर्मपत्नी कुमारमित्राने एक सर्वतोमूर्तिका प्रतिमाकी स्थापना करवायी और सुचिलकी स्त्रीने शान्तिनाथ भगवान् की प्रतिमा दानमें दी। मणिकार जयभट्टिकी दुहिता तथा लोहवण्डि फल्गुदेवकी धर्मपत्नी मित्राने वाचक आर्यसिंहकी प्रेरणासे एक विशाल जिन प्रतिमाका दान दिया। आचार्य बलदत्तकी शिष्या 'तपस्विनी' कुमारमित्राने एक तीर्थंकर मूर्तिकी स्थापना करवायी। ग्रामिक जयनागकी कुटुम्बिनी तथा ग्रामिक जयदेवकी पुत्रवधूने सं० ४० (= ११८ ई०) में एक शिलास्तंभका दान दिया। गुहदत्तकी पुत्री तथा घनहस्तकी पत्नीने धर्माय नामक एक अमणके उपदेशसे एक शिलापट्टका दान किया, जिसपर स्तूप-भूजाका दृश्य अंकित है। आविका दत्ताने सं० २० (= ९८ ई०) में वर्धमान प्रतिमाको प्रतिष्ठापित किया। राव्यवसुकी स्त्री तथा देविलकी माता विजयश्रीने एक मासका उपवास करनेके बाद सं० ५० (= १२८ ई०) में भगवान् वर्धमान की प्रतिमाकी स्थापना करायी थी। इस प्रकारके अनेक उदाहरण मिलते हैं जिनसे इस बातका स्पष्ट पता चलता है कि प्राचीन मथुरामें जैनधर्मकी उन्नतिमें महिलाओंका बहुत बड़ा भाग था।



पुरातत्त्वकी शोध जैनोंका कर्तव्य

श्री डा० वेन्सेन्ट ए० स्मिथ, एम० ए०

पुरातत्त्व सम्बन्धी खोजकी आवश्यकता—

जो विद्यार्थी भारतवर्ष सबकी किसी विषयका अध्ययन करते हैं वे सब इस बातको न्यूनाधिक रूपसे भली भाँति जानते हैं कि पुरातत्त्वकी खोज द्वारा पिछले ७०-८० वर्षोंमें ज्ञानकी कितनी वृद्धि हुई है। पुरातत्त्वसंबन्धी खोजके अनुसार मौखिक और लिखित कथाओंके प्रमाणकी मर्यादा निश्चित की गयी है और इन्हीं अन्वेषणोंकी सहायतासे मैं प्राचीन भारतका कथामय इतिहास लिखनेमें समर्थ हुआ हूँ। बड़ी मेहनतके साथ लगातार जमीन खोदनेसे जो सिक्के, शिलालेख, भवन, धर्म-मुस्तक, चित्र और बहुत तरहकी स्फुट अवशिष्ट चीजें मिली हैं उनकी सहायतासे हमने प्राचीन ग्रंथोंमें लिखे हुए भारतीय इतिहासके दावेकी पूर्ति की है, अपने ज्ञानको जो पहले अस्पष्ट या शुद्ध बनाया है और कालक्रमकी मजबूत पद्धतिकी नींव डाली है।

जैनोंके अधिकारमें बड़े बड़े पुस्तकालय (भंडार) हैं जिनकी रक्षा करनेमें वे बड़ा परिश्रम करते हैं। इन पुस्तकालयोंमें बहुमूल्य साहित्य भरा पड़ा है जिनकी खोज अभी बहुत कम हुई है। जैन ग्रंथ खास तौर पर ऐतिहासिक और अर्ध-ऐतिहासिक समाग्रीसे परिपूर्ण हैं। परन्तु साहित्य सबकी कथाएं बहुधा नुष्टिपूर्ण हैं। इसलिए सत्यके निर्णयके लिए पुरातत्त्व संबंधी खोजकी जरूरत है।

घनाढ्य जैनोंका कर्तव्य—

दूसरे समालोचकों देखते हुए जैनसमाजमें घनाढ्य मनुष्योंकी संख्या बहुत घड़ी चढ़ी है और ये लोग किसी तरहके धार्मिक काममें, जो उनके चित्तका आकर्षण करता हो, सुभीतेके साथ अपना खर्च कर सकते हैं। मेरा भाषा सबकी ज्ञान इतना काफी नहीं है कि मैं साहित्य ग्रंथोंकी परीक्षा कर सकूँ अथवा उनका सम्पादन कर सकूँ। अतएव मैं एक और विषयके संबंधमें, जिसका मैं ज्ञानकार हूँ, कुछ कहने का साहस करता हूँ और मैं कुछ ऐसी सम्पत्तियाँ देता हूँ, जिनके अनुसार चलनेसे बहुतसी बहुमूल्य बातें हाथ लग सकेंगी। मेरी इच्छा है कि जैनसमाजके लोग और विशेष कर घनाढ्य लोग जो अपना खर्च कर सकते हैं पुरातत्त्वसंबन्धी खोजकी ओर ध्यान दें और इस काममें अपने धर्म और समाजके इतिहासकी ओर विशेष लक्ष्य रखते हुए धन खर्च करें।

खोजके लिए पर्याप्त क्षेत्र—

खोजके लिए बहुत बड़ा क्षेत्र पड़ा है। आबकल जैनमतावलम्बी अधिकतर राजपूताना और पश्चिमी भारतवर्षमें रहते हैं। परन्तु हमेशा यह बात नहीं रही है। प्राचीन कालमें महावीर स्वामीका धर्म आबकलकी अपेक्षा बहुत दूर दूर तक फैला हुआ था। एक उदाहरण लीजिये—जैनधर्मके अनुयायी पटना के उत्तर वैशालीमें और पूर्व बंगालमें आबकल बहुत कम हैं; परन्तु ईसाकी सातवीं शतीमें इन स्थानोंमें उनकी संख्या बहुत ज्यादा थी। मैंने इस बातके बहुतसे प्रमाण अपनी आखोंसे देखे हैं कि बुंदेलखंडमें मध्यकालमें और विशेष कर ग्धारहवीं और बारहवीं शतियोंमें जैनधर्मकी विजय-पताका खूब फहरा रही थी। इस देशमें ऐसे स्थानों पर जैनमूर्तियोंका बाहुल्य है, जहाँ पर अब एक भी जैनी नहीं मिलता। दक्षिण और तामिल देशोंमें ऐसे अनेक प्रदेश हैं जिनमें जैनधर्म शतियों तक एक प्रभावशाली राष्ट्रधर्म रह चुका है किन्तु वहाँ अब उसका कोई नाम तक नहीं जानता।

चन्द्रगुप्तमौर्यके विषयमें प्रचलित कथा—

जो बातें मैं सरसरी तौर पर लिख चुका हूँ उनमें खोजके लिए बेहद गुंवाइश है। मैं विशेषकर एक महत्वपूर्ण बातकी खोजके लिए अनुरोध करता हूँ। यह यह है कि महाराज चन्द्रगुप्त मौर्य 'भीमव्रबाहु' के साथ अवणवेलगोला गये और फिर उन्होंने जैनसिद्धान्तके अनुसार उपवास करके धीरे धीरे प्राण तन दिये, यह कहाँ तक ठीक है? निस्संदेह कुछ पाठक यह जानते होंगे कि इस विषय पर मिस्टर लूइस राइस और डाक्टर फ्लीटमें खूब ही वादविवाद हो चुका है। अब समय आ गया है कि कोई जैन विद्वान् कदम बढ़ावे और इस पर अपनी दृष्टिसे वादविवाद करे। परन्तु इस काम के लिए एक वास्तविक विद्वानकी आवश्यकता है, जो कानपूर्वक विवाद करे ऊटपटांग बातोंसे काम नहीं चलेगा।

१. लेखक ने अपने भारतवर्ष इतिहासके तीसरे संस्करणमें चन्द्रगुप्त मौर्यके सम्बन्ध में जो कुछ लिखा है, उसे बड़ा दे देना अनुष्ठान न होगा। उन्होंने लिखा है—

‘मैंने अपनी पुस्तकके द्वितीय संस्करणमें इस कथाको रद्द कर दिया था। और विस्मयकल्पित ख्याल किया था। परन्तु उस कथा की सत्यताके विरुद्ध जो जो खयाल हैं वन पर पूर्ण रूपसे पुनः विचार करने से अब मुझे विश्वास होता है कि यह कथा सत्यतया सच्ची है। और चन्द्रगुप्त ने वास्तवमें राजघाट छोड़ दिया हो या। और वह जैन साधु हो गया हो या। निःसन्देह इस प्रकार की कथाएँ बहुत कुछ समाजोन्नतिके योग्य हैं और लिखित साक्ष्योंसे ठीक ठीक पता लगता नहीं, तथापि मेरा वर्तमानमें यह विश्वास है कि यह कथा सत्य पर निर्धारित है और हममें सच्चाई है। राईस साहब ने इस कथा की सत्यताका अनेक स्थलों पर दखे और से समर्थन किया है पृ १२६।’ यद्यपि वन विद्वानोंने इस दिशामें कुछ नहीं किया है तथापि ‘स्वान्त सुखान्’ ऐतिहासिक शोधमें रत विद्वानों की साधना ने भारतके अति-उग्र चन्द्रगुप्त मौर्यके जैन वर्णन की सत्यता प्रमाणित कर दी है। जिसको जैन साहित्यकी सहायता से सर्वाङ्ग सुन्दर बनाया जा सकता है।

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

आजकलकी विद्वन्मंडली हर नातके प्रमाण मागती है और यह चाहती है कि जो बात कही जाय वह ठीक हो और उसके विषयमें जो विवाद किया जाय वह स्पष्ट और न्याययुक्त हो ।

दक्षिणका धार्मिक युद्ध—

जिन बड़े बड़े प्रदेशोंमें जैनधर्म किसी समय फैला हुआ था बल्कि बड़े जोर पर था वहां उसका विध्वंस किन किन कारणों से हुआ, उनका पता लगाना हमारे लिए सर्वथा उपयुक्त है । और यह खोज जैनविद्वानोंके लिए बड़ी मनोरञ्जक भी हो गी ।

इस विषयसे मिलता जुलता एक विषय और है जिसका थोड़ा अध्ययन किया गया है । वह दक्षिणका धार्मिक युद्ध है और खासकर वह युद्ध है जो चोलवंशीय राजाओंको मान्य शैवधर्म और उनके पहले के राजाओंके आराध्य जैनधर्ममें हुआ था ।

अध्ययनके लिए कुछ पुस्तकें—

इन बातोंकी अच्छी तरह खोज करनेके लिए हमको पहले जैनस्मारकों, मूर्तियों और शिलालेखों का कुछ ज्ञान प्राप्त कर लेना चाहिये । बहुतसे ऐसे स्मारक (मन्दिर, महल, आदि) अब भी जमीनके नीचे दबे पड़े हैं और आवश्यकता है कि कोई कुशल शोधक उनको खोदकर निकाले । जो व्यक्ति जैनोके महत्वपूर्ण भग्नावशेषोंकी जांच करना चाहे उसको प्राचीन चीनी यात्रियों और विशेषकर हुएनसांग की पुस्तकोंका अध्ययन करना चाहिये । हुएनसांगको यात्रियोंका राजा कहनेमें अत्युक्ति न हो गी । उसने ईसाकी सातवीं शती में यात्रा की थी और बहुतसे जैन स्मारकोंका हाल लिखा, जिनको लोग अब बिलकुल भूल गये हैं । हुएनसांगकी यात्रा संबंधी पुस्तकके बिना किसी पुरातत्त्ववेत्ताका काम नहीं चल सकता । हा मैं जानता हूं कि जो जैन विद्वान् उपयुक्त पुस्तकोंसे काम लेना चाहता है वह यदि चीनी भाषा न जानता हो, तो उसको अंगरेजी या फ्रेंच भाषाका ज्ञानकार होना चाहिये । परन्तु मैं ख्याल करता हू कि आजकल बहुतसे जैनी अपने धर्मशास्त्रोंके विद्वान् होकर अंगरेजी पर भी इतना अधिकार रखते हैं कि वे इस भाषाकी उन तमाम पुस्तकोंका उपयोग कर सकते हैं, जो उनकी सफलता पूर्वक अध्ययन करनेमें जरूरी हों और एक ऐसे समाजके मनुष्योंकी, जो सम्पत्ति शाली हैं, पुस्तकोंके मूल्यसे न डरना चाहिये ।

जैनस्मारकोंमें बौद्धस्मारक होनेका अंश—

कई उदाहरण इस बातके मिले हैं कि वे इमारतें जो असलमें जैन हैं गलतीसे बौद्ध मान ली गयी थी । एक कथा है जिसके अनुसार लगभग आठारह सौ वर्ष हुए महाराज कनिष्कने एक बार एक जैन स्तूपको गलतीसे बौद्ध स्तूप समझ लिया था और जब वे ऐसी गलती कर बैठते थे, तब इसमें कुछ आश्चर्य नहीं कि आजकलके पुरातत्त्ववेत्ता, जैन इमारतोंके निर्माणका यश कभी कभी बौद्धोंको दे देते हों । मेरा विश्वास है कि सर अलेक्जेंडर कनिंघमने यह कभी नहीं जाना कि जैनोंने भी बौद्धोंके समान स्वभावतः

स्वप्न बनाये थे और अपनी पवित्र इमारतोंके चारों ओर पत्थरके घेरे लगाये थे। कनिंघम ऐसे घेरेको हमेशा 'बौद्ध घेरे' कहा करते थे और उन्हें जब कभी किसी दृष्टे भूटे स्तूपके चिन्ह मिले तब उन्होंने यही समझा कि उस स्थानका संबंध बौद्धोंसे था। यद्यपि बम्बईके विद्वान् पंडित भगवानलाल इन्द्रजीको मालूम था कि जैनोंने स्तूप बनवाये थे और उन्होंने अपने इस मतको सन् १८६५ ईस्वीमें प्रकाशित कर दिया था, तो भी पुरातत्त्वान्वेषियोंका ध्यान उस समय तक जैनस्तूपोंकी खोजकी तरफ न गया जब तक कि तीस वर्ष बाद सन १८९७ ईस्वीमें ब्रुहलरने अपना "मथुराके जैनस्तूपकी एक कथा" शीर्षक निबंध प्रकाशित न किया। मेरी पुस्तक-लिखिका नाम "मथुराका जैनस्तूप और अन्य प्राचीन वस्तुएं" है सन् १९०१ ईस्वीमें प्रकाशित हुई जिससे सब विद्यार्थियोंको मालूम हो गया कि बौद्धोंके समान जैनोके भी स्तूप और घेरे किसी समय बहुलतासे मौजूद थे। परन्तु अब भी किसीने बमीनके ऊपरके मौजूद-स्तूपोंमें से एकको भी जैनस्तूप प्रकट नहीं किया। मथुराका स्तूप जिसका हाल मैंने अपनी पुस्तकमें लिखा है दुरी तरहसे छोड़े जानेसे बिलकुल नष्ट हो गया है। मुझे पक्का विश्वास है कि जैनस्तूप अब भी विद्यमान हैं और खोज करने पर उनका पता लग सकता है और स्थानोंकी अपेक्षा राजपूतानेमें उनके मिलनेकी अधिक संभावना है।

कौशात्मी विषयक चर्चा—

मेरे खयालमें इस बातकी बहुत कुछ संभावना है कि जिला इलाहाबादके अंतर्गत 'कोशम' ग्रामके भग्नावशेष प्रायः जैन सिद्ध होंगे—वे कनिंघमके मतानुसार बौद्ध नहीं मालूम होते। यह ग्राम निम्नदेह जैनोका कौशात्मी नगरी रहा होगा और उसमें जिस जगह जैन मन्दिर मौजूद है वह स्थान अब भी महावीरके अनुयायीयोका तीर्थक्षेत्र है। मैंने इस बातके पक्के सबूत दिये हैं कि बौद्धोंकी कौशात्मी नगरी एक अन्य स्थान पर थी जो बारहटसे दूर नहीं है। इस विषय पर मेरे निबंधके प्रकाशित होनेके बाद डाक्टर फ्लीटने यह दिखलाया है कि पाणिनिने कौशात्मी और वन-कौशात्मीमें भेद किया है। मुझे विश्वास है कि बौद्धोंकी कौशात्मी नगरी वन (जंगल) में बसी हुई वन-कौशात्मी थी।

मैं कोशमकी प्राचीन वस्तुओंके अध्ययनकी और जैनोका ध्यान खास तौर पर खींचना चाहता हूं। मैं यह दिखलानेके लिए काफी कह चुका हूं कि इस विषयकी बहुत सी बातोंका निर्णय होना बाकी है।

प्राप्त प्रतिष्ठित स्मारकोंका पुनः निरीक्षण—

भूमिके ऊपर प्राप्त जैन खण्डहरोंके रूपको सावधानीके साथ अनुशीलन करने और लिखने से बहुतसी बातोंका पता लग सकता है। इन भवनोंका अध्ययन जैन ग्रंथों और चीनी प्रवासियों तथा अन्य लेखकोंकी पुस्तकोंके साथ करना चाहिये। जो मनुष्य इमारतोंके निरीक्षण करने और उनका

वर्णन-अभिनन्दन-ग्रन्थ

वर्णन लिखने का काम करें उनको सफलता प्राप्त करने के लिए उन मानचित्रोंको जो ग्रन्थ है बुद्धिमानों के साथ काममें लाना चाहिये, आसपासके स्थानोंका हाल साफ साफ लिखना चाहिये, हरएक चीज का नाम ठीक ठीक लिखना चाहिये और खूब फोटो लेने चाहिये। चाहे मृमि खनन का काम न भी किया जाय तो भी ऐसे निरीक्षणोंसे जैनधर्मके इतिहास पर और विशेष कर इस बात पर कि जैनधर्मका विषय उन देशोंमें कैसे हुआ जहाँ उसके किसी समय बहुसंख्याक अनुयायी थे, बहुत प्रकाश पड़ेगा।

ग्रंथावलि—

मैं सब विज्ञानियोंसे अनुरोध करता हूँ कि वे श्री० गुरिनौके महान् ग्रन्थ “जैनग्रन्थावलिके विषयमें निबन्ध” को पढ़ें। यह ग्रन्थ पेरिस में सन् १९०६ ईसवीमें छपा था। इस ग्रन्थका एक परिशिष्ट “जैनग्रन्थावली पर टिप्पणियाँ” भी जुलाई-अगस्त सन् १९०९ के एशियाटिक जर्नलमें निकल चुका है। सन् १९०९ ईसवी तक जैनधर्मके विषयमें पुस्तकों, समाचारपत्रों इत्यादि में जो कुछ किसी भी भाषामें छप चुका है उन सबका परिचय उन ग्रंथोंमें दिया गया है। ये ग्रंथ फ्रेंच भाषाओंमें हैं परन्तु जो मनुष्य फ्रेंच भाषा नहीं जानता वह भी इन पुस्तकों से लाभ उठा सकता है।

खनन कार्य—

महल इत्यादिकी खोजके लिए जमीनको खोदनेका काम ज्यादा मुश्किल है और यह काम यदि विस्तारके साथ किया जाय, तो पुरातत्त्व विभागके डाइरेक्टर बनरल या किसी प्रांतीय अधिकारी की सम्मतिसे होना चाहिये। बुरे प्रकार से और लापरवाही के साथ खुदायी करनेसे बहुत हानी हो चुकी है। मैं ऊपर कह आया हूँ कि मथुराके बहुमूल्य जैनस्तूपका किस तरह सत्यानाश हो गया और उसकी खुदायीके संबन्धकी जरूरी बातें फोटो, इत्यादि भी नहीं रक्खे गये। यह जरूरी है कि खुदायी का काम होते समय बरा बरा सी बातोंको भी लिखते जाना चाहिए जो चीज जिस जगह पर मिले उस स्थानको ठीक ठीक लिख लेना चाहिये, और शिछालेखों पर कागज चिपकाकर उनकी नकल उतार लेनी चाहिये। खुदायीके काममें प्रवीण निरीक्षककी आवश्यकता है।

कार्यारम्भ-प्रकार—

अन्तमें मैं यह प्रस्ताव करता हूँ कि जैनियोंको एक पुरातत्त्वसंघों समिति स्थापित करनी चाहिए जो ऊपर कहे हुए मार्गके अनुसार ऐतिहासिक खोजका कार्यक्रम तैयार करे और आवश्यकतानुसार धन इकट्ठा करे। धनको मात्रा बहुत होनी चाहिये। यदि कोई जैन कार्यकर्ता, जो पर्याप्त योग्यता रखता हो और जिसे जैन समाजसे वेतन मिलता हो सरकारी पुरातत्त्व विभाग (Archaeological survey) में उसकी सेवाएं समर्पित कर दी जाय, तो वह बहुत काम कर सकता है यह और भी अच्छा हो गा कि ऐसे कई कार्यकर्ता सरकारी अधिकारियोंके निरीक्षणमें काम करें।

महावीर स्वामीकी पूर्व परम्परा

श्री प्रा० ज्यम्बक गुरुनाथ काले, एम० ए०

बुद्ध और पार्श्वनाथ—

वेवसेनाचार्यकृत दर्शनसारमें,^१ जो कि संवत् ९९० में उज्जैनमें लिखा गया है, यह लिखा है कि पार्श्वनाथ स्वामीके तीर्थ (भ० पार्श्वनाथके कैवल्यसे भ० महावीरकी कैवल्य प्राप्ति तकका काल) में एक बुद्धिकीर्ति नामका साधू था, जो शास्त्रोंका शाता और पिहिताश्रवका शिष्य था तथा पलाशनगरमें सरयू नदीके तटपर तपश्चर्या कर रहा था । उसने सोचा कि मरी हुई मछलीका मांस खानेमें कोई हानि नहीं है क्यों कि वह निर्वाण है । फिर तप करना छोड़कर और रक्तवस्त्र पहिनकर वह बौद्ध धर्मका उपदेश देने लगा । इस प्रकार जैनमतानुसार बुद्ध पहले जैनमुनि था, जिसने विपरीत विचार करके मांस भक्षण करनेका उपदेश दिया और लाल वस्त्र धारण कर अपना धर्म चलाया । इतना ही नहीं, कहा जाता है कि जैन बौद्धोंके समकालीन थे, किन्तु ये उन नव दीक्षित बौद्धोंसे भी पहले के हैं । इस कारण जैनधर्म की प्राचीनताका अनुसन्धान जैन, बौद्ध और ब्राह्मण ग्रन्थोंके आधार पर करना चाहिये ।

जैनशास्त्रानुसार बुद्ध महावीरके शिष्य नहीं थे । किन्तु जैनी कहते हैं कि वह पिहिताश्रवका शिष्य था जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है । कोलत्रुफ, स्टीवेनसन, मेजर-बेलामेन, डाक्टर हैमिल्टन, इत्यादिने गौतमबुद्धको भ० महावीरके प्रशिष्य गौतम इन्द्रमूर्तिका स्थान पर समझानेकी भूल की है । यह (गौतम इन्द्रमूर्ति) महावीरके मुख्य गणधर भी थे । इस प्रकार जब कि गौतम गणधर महावीरके शिष्य थे तब कहा जाने लगा कि, गौतमबुद्ध महावीरके शिष्य थे । परन्तु जैनोलोग इस भ्रान्तिसे विलकुल मुक्त हैं । यह बात ऊपर ज़तला दी गयी है कि, बुद्धिकीर्ति पिहिताश्रवका शिष्य था जो कि पार्श्वनाथ तीर्थकरके तीर्थकालमें हुए हैं ।

१ बाबू धनराजीदास द्वारा संपादित "जैन इतिहास भाग प्र १ पृ १६ ।

२ "सिरि पासणहो 'उत्ते सरज्जोरे पणस णत्थत्ते ।

पिहिदासवस्स सिस्सो महासुवो बुद्धिकित्ति सुणी । ६ ।

तिमि पूरणासणेण्ण अणण्ण पावब्ब जानो परिमट्ठो ।

रत्तवर धरित्ता पविदिठ्ठं तेन धयत्त । ७ ।"

साधू आत्मारामने स्वरचित 'अज्ञानतिमिर भास्कर' में पार्श्वनाथ स्वामीके समयसे लगाकर कवल-गच्छकी पट्टावली लिखी है, जोकि इस प्रकार है—

श्री पार्श्वनाथ,
श्री शुभदत्त गणधर,
श्री हरिदत्त जी,

श्री आर्य समुद्र,
श्री स्वामी प्रभासूर्य,
श्री केशिस्वामी,

साधू आत्मारामजीका ऐसा भी कथन है कि पिहिताश्व; स्वामी प्रभासूर्यके शिष्य अनेक साधुओंमें से एक थे। उत्तराख्यनसूत्र तथा दूसरे जैनग्रन्थोंसे हमें यह मालूम होता है कि 'केशि' पार्श्वनाथकी परम्पराका था और भ० महावीरके समय जीवित था। तब बुद्धिकीर्तिको भी महावीरका समकालीन मानना स्वाभाविक हो जाता है, क्योंकि केशिके समान उस (बुद्धिकीर्ति) के भी गुरु पिहिताश्व मुनि थे। ऐसा मालूम होता है कि उसकी उत्पत्ति भ० महावीरसे हुई थी।

हमें जो अभितिगति आचार्यकृत 'धर्मपरीक्षा' ग्रन्थसे भी जो कि सन् १०७० में बना था ऐसा मालूम होता है कि पार्श्वनाथके शिष्य मोगलायनने महावीर से वैरभाव करके बौद्धधर्म चलाया। उसने शुद्धबोधनके पुत्र बुद्धको परमात्मा समझा था। धर्मपरीक्षा अध्याय १८ में इस प्रकार लिखा है—

“कथं वीरनाथस्य तपस्वी मोखिलायनः। शिष्यः श्री पार्श्वनाथस्य विद्वेषे बुद्धदर्शनम्। ६८।

शुद्धबोधनसुतं बुद्ध परमात्मानमब्रवीत्। प्राणिनः कुर्वते किं न कोप कैर पराजिताः। ५९।”

यहाँ प्रथम श्लोकमें जो “शिष्य” शब्द आया है, उसका अर्थ शिष्य प्रशिष्य करना चाहिये। ‘महावग्ग’ ग्रन्थके द्वारा हमें मालूम होता है कि, मोगलायन और सारिपुत्त ये दोनों ब्राह्मण सज्ज परित्राजकके अनुयायी थे, जो संन्यसे मना करने पर भी बुद्धके पास गये थे और उसके शिष्य बन गये। इस प्रकार ‘धर्मपरीक्षा’ ग्रन्थके अनुसार जब कि मोगलायन पार्श्वनाथके शिष्यका शिष्य था, तब उपर्युक्त सज्ज भी जो की मोगलायनका उपदेशक था वह भी केशिके समान पार्श्वनाथकी परम्पराका हो गा। और तब मोगलायन महावीरका समकालीन होना चाहिये। अशेष चरित्र और दूसरे जैन ग्रन्थोंमें ऐसी सूचनाएँ भरी पड़ी हैं कि, महावीरके अरहंतपनेके पहिले ही बुद्धने अपने नवीन मतका उपदेश देना प्रारम्भ कर दिया था^१।

ऊपरके उदाहरणोंसे ऐसा प्रतीत होता है कि मोगलायन ने बौद्धधर्म नहीं चलाया, तब धर्मपरीक्षा के श्लोकका ऐसा अर्थ करना चाहिये कि मोगलायनने बुद्धको अपने धर्मके प्रचार में दूसरोंकी अपेक्षा अधिक सहायता दी। बौद्ध ग्रन्थोंसे भी इस बातकी पुष्टि होती है। क्यों

कि मोगल्लापन और सारिपुत्त ये दोनों बुद्धके अग्रगण्य शिष्य थे। इस प्रकार हमें ज्ञात होता है कि, ब्राह्मणधर्म, जैनधर्म और बौद्धधर्म ये तीनों प्राचीन भारतके व्यापक सैद्धांतिक वायुमंडलसे उत्पन्न हुए हैं। इस सम्बन्धमें यह कहना अनुचितन होगा कि आधुनिक इतिहासकारोंने भारतीय प्राचीनताको बहुत विपरीत समझा है। अर्थात् अधिकांश लोगोंने यह समझ रक्खा है कि, प्राचीन भारतमें ब्राह्मणधर्मके सिवाय अन्य किसी भी धर्मका अस्तित्व नहीं था। परन्तु उस ब्राह्मण धर्मका रूप कैसा था, इस बातको उन्होंने कभी नहीं समझना चाहा। यदि भारतीय पुरातन सभी बातोंको वे 'ब्राह्मणधर्म' नाम देते हैं, तो उनकी कल्पना ठीक है। परन्तु 'ब्राह्मणधर्म' से यदि वे वैदिकधर्म अथवा वैदिक यज्ञादि ही लेते हैं, तो मैं नहीं समझ सकता कि, प्राचीन भारतमें ब्राह्मणधर्म के सिवाय अन्य कोई धर्म नहीं होना किस प्रकार प्रामाणिक युक्तियों द्वारा सिद्ध हो सकता है। भारतीय प्राचीनतम अवस्था जैनशास्त्रोंमें ठीक ठीक चित्रित की गयी है। जैनशास्त्रोंमें लिखा है कि जब ऋषभदेव अपना धर्मोपदेश करते थे, उस समय ३६३ पाखण्डों (मतों) के नेता भी अपना अपना धर्मोपदेश करते थे। शुक अर्थात् बृहस्पति उनमेंसे एक थे, जिन्होंने चार्वाक मत निकाला। निःसन्देह प्राचीन भारतकी ऐसी ही स्थिति जान पड़ती है। प्राचीन समयमें बड़ा एक ही मतका एक ही उपदेशक नहीं था, किन्तु भिन्न भिन्न धार्मिक मन्तव्योंके उपदेश करने वाले अनेक शिक्षक थे जिन्होंने अपनी अपनी बुद्धिके अनुसार जीवन और जगतके स्वरूपको दर्शाया था। प्राचीन कालमें वैदिक, सांख्या, चार्वाक, जैन, बौद्ध और अन्यान्य अनेक धार्मिक सिद्धांतोंकी शाखाएँ थीं, जिनमेंसे कई तो सदाके लिए नष्ट हो गयीं। इन धर्मोंके उस समय बहुतसे कट्टर पक्षपाती थे। परन्तु प्राचीन भारतमें पर-निर्भरता नहीं थी अर्थात् सबके मन्तव्य स्वतन्त्र थे।

प्रोफेसर मैक्सम्यूलर ने अपनी ७६ वर्षकी अवस्थामें लिखा था कि—“ज्यों ज्यों मैं अनेक मतों का पठन करता गया त्यों त्यों विज्ञानशिक्षा, आदिके इस मन्तव्यकी सत्यताका प्रभाव मेरे हृदय पर अधिकाधिक पड़ता गया कि, षट्दर्शनके भिन्न भिन्न मन्तव्योंसे परे एवं पूर्वं एक ऐसा सर्वसाधारण भण्डार है जिसे कि राष्ट्रीय (भारतीय) सिद्धान्त या व्यापक तथा सर्वप्रिय सिद्धान्त कह सकते हैं। यह सिद्धान्त विचार और भाषाका एक बहुत बड़ा मानसरोवर है, जो कि बहुत दूर उत्तरमें अर्थात् अत्यन्त पुरातन समयमें विकसित हुआ था। प्रत्येक विचारकको अपने अपने मनोरथके अनुसार इसमेंसे विचारोंको ग्रहण करनेकी स्वतन्त्रता थी।” प्राचीन भारतमें उधार लेने की प्रणाली नहीं थी अर्थात् विविध ऋषियोंके जीवनके सम्बन्धमें विभिन्न स्वतंत्र विचार थे। और जो दर्शन आज हमारे देखने में आते हैं, वे उन्हीं ऋषियोंके अभिप्रायोंके लिपि बद्ध रूप हैं। यद्यपि अनेकानेक सैद्धान्तिक पद्धतियों और उनके जन्मदाताओंका जीवनचरित्र सदाके लिए लुप्त हो गया है।

जैनशास्त्रोंके अनुसार जैनधर्मके प्रवर्तक न महावीर हैं और न पार्श्वनाथ, किन्तु इस कालचक्र में ऋषभदेव जैनधर्मके प्रथम महापदेशक हुए हैं। शुक अर्थात् बृहस्पति, ऋषभदेवके समकालीन

अनेक व्यक्तियों से एक हो सकते हैं। उस समय बुद्धि की अत्यन्त तीक्ष्णता अधिक सुलभ थी। भागवत पञ्चम स्कन्ध, अध्याय २-६ में जो ऋषभदेव का कथन आया है वह इस प्रकार है—

मनु स्वयम्
↓
प्रियव्रत
↓
अभीष्ट
↓
नाभिरुदेवी
↓
ऋषभदेव

भागवतमें कहा है कि ऋषभदेव दिगम्बर थे और जैनधर्मके चलाने वाले थे। भागवत अध्याय ६ श्लोक १-११ में ग्रन्थकर्ता ने 'कौका', 'बैंका' और 'कुठक', के आहूत राजाके विषय में लिखा है कि, यह राजा अपनी प्रजासे ऋषभदेवका जीवनचरित्र सुनेगा और कलियुगमें एक धर्म चलावेगा जिससे उसके अनुयायी ग्रासणोंसे बृणा करेंगे और नरकको जावेगे। ईस्वी सनकी पहिली शती में होनेवाले—दुर्विष्क और कनिष्कके समयके जो शिलालेख मथुरामें मिले हैं उनमें भी ऋषभदेव प्रथम तीर्थंकरका वर्णन आया है। वहीं पर कुछ ऋषभदेवकी मूर्तियां भी मिली हैं जिन्हें जैनी पूजते हैं। इन शिलालेखोंसे स्पष्ट विदित होता है कि, ईस्वी सनकी पहिली शतीमें ऋषभदेव प्रथम तीर्थंकर रूप में माने जाते थे। यदि महावीर या पार्श्वनाथ ही जैन धर्मके चलानेवाले होते, तो उनकी मूर्ति भी 'जैन धर्मके प्रवर्तक, इस उल्लेख सहित स्थापितकी जाती। महावीरका निर्वाण ईस्वी सन से ५२७ वर्ष पहिले और पार्श्वनाथ का निर्वाण इससे २५० वर्ष पहिले अर्थात् ईस्वी सन से ७७७ वर्ष पूर्वमें हुआ है। किन्तु उस समयसे कुछ ही शतियोंके पश्चात् उत्कीर्ण शिलालेखोंसे यह बात प्रगट होती है कि इस कालमें ऋषभदेव जैनधर्म के आदि प्रवर्तक (प्रचारक) हुए हैं। इस सबके प्रकाशमें यह कहना सर्वथा अान्त है कि, केवल वैदिक धर्म ही प्राचीन भारत में फैला हुआ था। कदाचित् ऐसा होना संभव है कि उस समय वैदिक धर्म और इतर धर्म प्रायः समान स्वतंत्रता के साथ प्रसारित हो रहे हों। प्राचीन भारत का अधिकांश सैद्धान्तिक और धार्मिक साहित्य लुप्त एवं विनष्ट हो गया है। जो^१ बार्हस्पत्यसूत्र एक समय मिलते थे, अब उनका भी पता नहीं है। इस प्रकार दूसरे बहुत से सिद्धान्त सूत्र अब नहीं मिलते। इस कारण से उनके वर्ण्य विषयों से हम अनभिष्ट हैं। केवल वैदिक साहित्य ही सयोगवश नष्ट होते होते बच गया है। लगभग अशोक के समय से जैन और बौद्ध साहित्य का भी लिपिबद्ध

होना शुरू हुआ था । अनेक ग्रन्थ इससे भी पीछे बने ।

पार्श्वनाथका इतिहास—

उत्तराध्ययनसूत्र और सूत्रकृतांगसूत्रकी सूक्तिका में प्रा० जैकोजी लिखते हैं :—“थाली चातु-
म्याम” जिसे कि संस्कृतमें ‘चातुर्थांम’ कहते हैं, प्राकृतमें ‘चातुम्बाम’ बोला जाता है । यह एक प्रसिद्ध जैन
संज्ञा है जो कि पार्श्वनाथके चार प्रतीको प्रकट करती है जिसके समझ ही महावीरके पंचमहाव्रत
(पंचमहाव्यय) कहे गये हैं । इस प्रकरणमें मैं समझता हूं कि, बौद्धोंने एक भ्रान्ति की है । अर्थात्
उन्होंने महावीरको जो शत्रुपुत्र उपाधि लगाया है, वह वास्तवमें उनसे पूर्व हुए पार्श्वनाथके पीछे लगनी
चाहिये थी । यह एक नगण्य भूल है । क्योंकि गौतम-बुद्ध और बौद्ध आचार्य उपसुं क उपाधिकी थोबना
निर्ग्रंथ धर्मके वर्णनमें तब तक कभी न करते, जब तक कि उन्होंने उसे पार्श्वनाथके अनुयायी लोगोसे न
सुनी होती । और यदि महावीरका चर्न बुद्धके समयमें भी निर्ग्रंथोके द्वारा ही विशेष रूपसे प्रति-
पासित होता तो भी वे ऐसी उपाधि कभी नहीं लगाते । इस प्रकार बौद्धोंकी भूलसे ही जैनधर्म सम्बन्धी
इस दंतकथाकी सत्यताकी पुष्टि होती है कि महावीरके समयमें पार्श्वनाथके अनुयायी विद्यमान थे ।”

“पार्श्वनाथका ऐतिहासिक महापुरुष होना समझ है । इस बातको सब मानते हैं और उनके
अनुयायियों तथा मुख्यतया केशाका जो कि महावीरके समयमें जैनधर्मके नेता थे, जैनशास्त्रमें इस प्रकार
वास्तविक रूपसे वृत्तान्त पाया जाता है कि उन शास्त्रोंकी सत्यतामें सन्देह उत्पन्न होनेका कोई कारण
ही नहीं दिखता ।”

जैनधर्मके प्राचीन इतिहासकी रचनामें मेरा बड़ी मुख्य उद्देश्य है कि, पार्श्वनाथके अनुयायी
महावीरके समयमें विद्यमान थे, यह दंतकथा जिसको वर्तमान समयके सभी विद्वान् स्वीकार करते हैं, अधि-
कतर स्पष्ट हो जाय । पार्श्वनाथ और महावीरके अन्तरालमें कितना समय व्यतीत हुआ है उसके विषयमें
जैकोजीने एक टिप्पण लिखा है । वह इस प्रकार है—“जैन ग्रन्थोंमें जो विवेचन किया है, उससे प्रकट
होता है कि, पार्श्वनाथ और महावीरके बीचके कालमें यतिधर्मका आचरण शिथिल हो गया होगा । यह
बात तभी संभव हो सकती है, जब कि अन्तिम दो तार्किकोंके बीचका समय यथोचित रूपसे निश्चित
किया जाय । इसके द्वारा पार्श्वनाथके २५० वर्ष पीछे महावीर हुए ऐसा जो सब मनुष्यों का अनुमान है,
उसकी भली भाँति पुष्टि होती है ।”

“इस प्रकार पार्श्वनाथ और महावीरके जीवनचरित्रका विस्तारसे पठन करने पर उत्तरीय
भारतकी राजनैतिक स्थिति स्पष्ट रूपसे प्रकट हो जाती है, क्योंकि उनके समयका निर्णय हो गया है ।
यहां तक शोधको ले जाना भारतके प्राचीन इतिहासकी सुदृढ़ सूक्तिकापर पहुँच जाना है । पश्चिमी

विद्वानोंने भी अन्तिम दोनों तीर्थकरोंको ऐतिहासिक महापुरुष स्वीकार किया है। और ज्यों ज्यों जैनियोंके प्राचीन ग्रंथ देखनेमें आवे गे, त्यों त्यों वे इनसे भी पहिले होनेवाले तीर्थकरोंके अस्तित्वको भी प्रायः स्वीकार कर लेंगे। भारतकी प्राचीन राजनैतिक और सामाजिक स्थितिपर जो जैन और बौद्ध कथाओंसे प्रकाश पड़ता है उसकी उपेक्षा करना उचित नहीं है। इन कथाओंका बहुत सूक्ष्म दृष्टिसे अनुसन्धान किया जाना चाहिये। पौराणिक जैन और बौद्ध कथाओंको एकत्र करने से भारतका लुप्तप्राय प्राचीन इतिहास किस प्रकार प्रकाशमें आकर सदा के लिए निश्चित हो सकता है, यह बात मैंने इस ग्रन्थमें दर्शा दी है।”

‘जैन और बौद्ध दोनों धर्म एक ही भूमि पर उत्पन्न हुए हैं, इस कारण उनकी ऐतिहासिक कथाएँ भी एक सी हैं। बिना यथेष्ट कारणके हमें इन दंतकथाओंपर अविश्वास नहीं करना चाहिये। हमें उनका अनुसन्धान तुलनात्मक पद्धतिसे और बारीकीसे करना चाहिये। जब सब प्रकारकी दंतकथाओं और उनके उल्लेखोंका पठन तथा तुलना की जायगी, तभी हमें कुछ ऐतिहासिक रहस्य मालूम हो सकते हैं, अन्यथा भारतके प्राचीन इतिहासका कभी निर्णय नहीं हो सकेगा।”



भारतीय इतिहास और जैन शिलालेख

श्री डा० ए० गेरीनोट, एम० ए० डी० लिट०

अकसर विद्वान् कहा करते हैं कि, यद्यपि भारतवर्षीय साहित्य विपुल और विस्तीर्ण है, तथापि उसमें ऐतिहासिक ग्रन्थ बहुत थोड़े हैं। और जो हैं, उनमें इतिहासके साथ दूसरी मनगढ़ंत बातोंकी तथा दन्तकथाओंकी लिच्छड़ी कर दी गयी है। यह कथन यद्यपि ठीक है, तो भी भारतवर्षमें जो अग्रणीत शिलालेख हैं, उनसे भारतवर्षके साहित्यमें जो इतिहासकी कमी है, वह बहुत अंशमें पूर्ण हो सकती है। इसके लिए जी० मेबल डफ़ा भारतीय कालक्रम (The Chronology of India) का पहला पृष्ठ और विनचेंट ए० स्मिथ कृत भारतीय इतिहास (The History of India) की पहली आधुनिकता सेरहवां पृष्ठ पढ़ना चाहिये।

दक्षिणके जैन शिलालेख—

सबसे अधिक शिलालेख दक्षिण भारतमें हैं। मि० ई० हुलास मि० जे० एफ० प्लीड और लुइस राईस, आदि विद्वानोंने साउथ इण्डिया इन्स्क्रिप्शन इंडियन एन्टीक्वेरी, एपिग्राफिका कर्णाटिका, आदि ग्रन्थोंमें बहोते हज़ारों लेखोंका संग्रह किया है। ये शिलालेख शिलाओं तथा ताम्रपत्रोंपर संस्कृत, और पुरानी कन्नड आदि भाषाओंमें खुदे हुए हैं। प्राचीन कन्नडके लेखोंमें जैनियोंके लेख बहुत अधिक हैं, क्योंकि उत्तर कर्णाटक और मैसूर राज्यमें जैनियोंका निवास प्राचीन कालसे है।

उत्तर भारतमें जो संस्कृत और प्राकृत भाषाके लेख मिले हैं, वे प्राचीनता और उपयोगिताकी दृष्टिसे बहुत महत्वके हैं। इन लेखोंमें भी जैन लेखोंकी संख्या बहुत अधिक है। सन् १९०८ में जो जैन शिलालेखोंकी रिपोर्ट मेरे द्वारा प्रकाशित की गयी है, उसमें मैंने सन् १९०७ के अंत तक प्रकाशित हुए समस्त जैन लेखोंके संग्रह करनेका प्रयत्न किया था। उक्त रिपोर्टमें ८५० लेखोंका संक्षिप्त पृथक्करण किया गया है। जिनमेंसे ८०९ लेख ऐसे हैं, जिनका समय उनपर लिखा हुआ है, अथवा दूसरे वाक्योंसे मालूम कर लिया गया है। ये लेख ईस्वी सन् से २४२ वर्ष पूर्वसे लेकर ईस्वी सन् १८६६ तकके अर्थात् लगभग २२०० वर्षके हैं और जैन इतिहासके लिए बहुत ही उपयोगी साधन सामग्री हैं।

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

इन शिला-शासनो तथा ताम्रलेखोंके प्रारंभमें बहुधा जैनाचार्यों तथा धर्म गुरुओंकी विस्तीर्ण पट्टावलिया रहती हैं। उदाहरणके लिए शत्रुघ्नय तीर्थके आदीश्वर भगवानके मंदिरका शिलालेख लीजिए, जो कि वि० संवत् १६५० (ईस्वी सन् १५९२) का है। उसमें तपागच्छकी पट्टाबली इस प्रकार दी हुई है—‘तपागच्छके स्थापक श्री जगचन्द्र (वि० सं० १२८५), आनन्द-विमल (वि० सं० १५८२), विजयदान सूरि, हरिविजय सूरि (वि० सं० १६५०) और विजयसेन सूरि। इसी प्रकारसे दूसरा शिलालेख अणहिल्लपाटणका एपिग्राफिका इंडियाकी पहली जिल्दके ३१९-३२४ पृष्ठोंमें छपा है। उसमें खरतरगच्छके उद्योतनसूरिसे लेकर विनसिंह सूरि तकके पहले ४५ आचार्योंकी पट्टाबली दी है।

मथुराके लेख—

मथुरामें डा० फुहररने कनिष्क और उसके पश्चाद्वर्ती इंडो-सिथियन राजाओंके अनेक शिला-लेखोंका पता लगाया था और प्रो० ग्युल्हरने एपिग्राफिका इंडियाकी पहली दूसरी जिल्दमें उनका बहुत ही आश्चर्यजनक वृत्तान्त प्रकाशित किया था। इसी विषयपर सन् १९०४ में इंडियन एण्टीक्वैरीके ३३वें भागमें प्रो० सुहरने एक और लेख लिखा था और उक्त लेखोंका संशोधन तथा परिवर्तन प्रगट किया था। मथुराके लेख जैन धर्मके प्राचीन इतिहासके लिए बहुत ही उपयोगी हैं। क्योंकि वे कल्पसूत्रकी स्पष्टि-बलीका समर्थन करते हैं और प्राचीनकालके भिन्न-भिन्न गणोंका, उनके मुख्य मुख्य विभागों, कुलों और शाखाओं सहित परिचय देते हैं। जैसे ‘कोटिक गण’ स्थानीय कुल और बाब्रीशाखा, ब्रह्मदासिक कुल और उच्चनागरी शाखा, इत्यादिके उल्लेख।

जैन शिलालेखों तथा ताम्रपत्रोंसे इस बातका भी पता लगता है कि, एक देशसे जैनी दूसरे देश में कब फैले तथा उनका अधिकाधिक प्रसार कब हुआ। ईस्वी सन्से २४२ वर्ष पहले महाराजा अशोक अपने आठवें आज्ञापत्रमें जो कि स्तम्भपर खुदा हुआ है, उनका (वैजियोंका) ‘निर्ग्रन्थ’ नामसे उल्लेख करते हैं। ईस्वी सन्से पहले दूसरी शताब्दिमें उनका उल्लेखके उदयगिरि नामक गुफाओंमें ‘अरहन्त’के नाम से परिचय मिलता है और मथुरामें भी (कनिष्क हविष्कके समयमें) वे बहुत सृद्धिशाली थे, जहाँ कि धार्मिक उल्लेख करने वाले तथा अमुक भवन अमुकको दिया गया वह बतलाने वाले अनेक जैन लेखोंका पता लगा है।

अवणबेलगोला—

ईस्वी सन्के प्रारंभके एक शिलालेखमें गिरनार पर्वतका सबसे पहले उल्लेख मिला है, जिससे यह मालूम होता है कि, उस समय जैनी भारतके बाणव्यमें भी फैल चुके थे। इसी प्रकार आचार्य श्री भद्रबाहुके अधिपत्यमें वे दक्षिणमें भी पहुंचे थे और वहाँ अवण बेलगोलामें उन्होंने एक प्रसिद्ध मन्दिरभी

स्थापना की थी। मि० लुइस राईसके द्वारा संग्रह किये हुए संस्कृत तथा कन्नड भाषाके सैकड़ों शिलालेख श्रवण बेलगोलाके पवित्रतम ऐतिहासिक वृत्तान्त प्रगट करते हैं। इस पहाड़पर सुप्रसिद्ध मंत्री चामुण्डरायने गोमटेश्वरकी विशाल प्रतिमा स्थापित की थी। गोमट स्वामीकी दूसरी प्रतिमा कारकलमे शक संवत् १३५३ (ई० सन् १४३२) में और तीसरी बेरूमे शक संवत् १५२५ (ई० सन् १६०४) प्रतिष्ठित हुई थी।

दक्षिण भारतके जुदे जुदे शिलालेख बहुत सी ऐतिहासिक बातोंको विशद करते हैं। हले-बीहके एक शिलालेखसे मालूम होता है कि, वहाँ गंगराज मंत्रीके पुत्र बोपने पार्श्वनाथका मन्दिर बनवाया था। और वहाँ बहुतसे प्रसिद्ध-प्रसिद्ध आचार्योंका देहोत्सर्ग हुआ था। 'हनसोज' देशीयगणकी एक शाखाका स्थान था। हमचा [हुम्मच] नामक स्थानमें 'उर्वतिलक' नामक सुन्दर मन्दिर बनवाया गया था और उसे गगराज-कुमारी चत्तलदेवीने अर्पण किया था। मलेयारका कनक-पर्वत कई शताब्दियों तक बहुत ही पवित्र समझा जाता था। इन सब बातोंका ज्ञान उक्त स्थानोंमें मिले हुए लेखोंसे होता है।

स्फुट लेख—

उत्तर भारतके मुख्य शिलालेख झाड़ू, गिरनार और शत्रुञ्जय पर्वत सम्बन्धी हैं। झाड़ू पर्वत पर सबसे अधिक प्रसिद्ध मन्दिर दो हैं—एक आदिनाथका और दूसरा नेमिनाथका। पहला अणुहित्ता-पाटणके मल्लिवत व्यापारी विमलशाहने वि० सं० १०८८ (ईस्वी. सन् १०३१) में बनवाया था और दूसरा चालुक्य (सोलाँकी) बंशीय वाधेला राजा वीरचवलके सुप्रसिद्ध मंत्री तेजपालने और उसके भाई वल्लुपालने बनवाया था। उसके दोनों भाइयोंने एक मनोहर मन्दिर गिरनार पर्वतपर और कई मन्दिर शत्रुञ्जयपर बनवाये थे।

ऐतिहासिक महत्त्व—

जैनियोंके शिलालेख और ताम्रलेख भारतके सामान्य इतिहासके लिए भी बहुत सहायक हैं। बहुतसे राजाओंका पता केवल जैनियोंके ही लेखोंसे लगता है। जैसे कि, कलिंग (उड़ीसा) का राजा खारवेल। निम्नलिखित रूपसे यह राजा जैनधर्मका अनुयायी था। उसके राज्य कालका एक विशाल शिलालेख स्वर्गीय पं० भगवानलाल इन्द्रजीने प्रकाशित किया था और उसके विषयमें उन्होंने बहुत विवेचन किया था। उक्त शिलालेख 'यमो अररुतायं यमो सम्बसिद्धाय' इन शब्दोंसे प्रारम्भ होता है। उस पर मौर्य संवत् १६५ लिखा हुआ है। अर्थात् वह ईस्वी सन्से लगभग १५६-५७ वर्ष पहलेका है। खारवेलकी पहली रानी जैनियोंपर बहुत क्रुपा रखती थी। उसने जैन मुनियोंके लिए उदयगिरिमें एक गुफा बनवायी थी।

दक्षिण भारतके राजाओंमें मैसूरके पश्चिम औरके गंगवंशीय राजा जैनधर्मके जानकार और अनुयायी थे। शिलालेखोंके आधारसे प्रगट होनेवाली एक कथासे मालूम होता है कि, नन्दिचंघके सिद्धनन्दि नामक आचार्यने गंगवंशका निर्माण किया था और इस वंशके बहुतसे राजाओंके गुप्त जैनाचार्य

वर्षा अभिनन्दन-ग्रन्थ

ये । जैसे अविनीत (कोंगरी वर्मन), राचमल्ल (ई० स० ९७७), परमर्षिदेव और उसके उत्तराधिकारी (ग्यारहवीं शताब्दिका अंत और बारहवींका प्रारंभ), इत्यादि । सुप्रसिद्ध चासुंढराय जिसने भवणवेलगोला में गोमटस्वामीकी अद्भुत प्रतिमा स्थापित की थी, यह दूसरे मारसिंहका प्रधानमंत्री था । इस मारसिंहने गुरु अजितसेनकी उपस्थितिमें जैनधर्मकी क्रियानुसार मरण किया था अर्थात् समाधिमरण किया था ।

भी पत्नीटके कथनानुसार कदम्ब वंशीय राबा भी जैन थे । काकुत्स्थवर्म और देववर्मा आदिने जैन सम्प्रदायके भिन्न-भिन्न संघोंकी बड़ी-बड़ी भेटे दी थीं ।

पश्चिमके सोलंकी (चालुक्य) राबा यद्यपि वैष्णव थे, परन्तु वे निरन्तर दान और भेटोंके द्वारा जैनियोंको संतुष्ट करते रहते थे । दक्षिणके महाराष्ट्र प्रान्तमें जैनधर्म सामान्य प्रजाका धर्म गिना जाता था । मलखेडके (मान्य खेट), राष्ट्रकूट (राठौर) राजाओंके आश्रयसे जैनधर्मने, विशेषतया दिगम्बर सम्प्रदायने बहुत उन्नति की थी । नवमी शताब्दिमें दिगम्बर सम्प्रदायको अनेक राजाओंका आश्रय मिला था । राजा अमोघ वर्ष (ई० स० ८१४-८७७) ने तो अपनी सहायता द्वारा इस सम्प्रदायका एक बड़े भारी रत्नके समान प्रचार एवं प्रसार किया था, और सम्भवतः उसीने प्रज्ञोत्तर, रत्नमालाकी रचना की थी ।

सौनदत्तीके रटवशी राजा पहले राष्ट्रकूटोंके करद सामन्त थे, परन्तु पीछेसे स्वतंत्र हो गये थे । वे जैनधर्मके अनुयायी थे । उनके किये हुए दानोंका उल्लेख ईस्वीसन् ८७५ से १२२९ तकके लेखोंमें मिलता है । सान्तर नामके अधिकारियोंका एक और वंश मैसूरके अन्तर्गत हुम्मचने रहता था । ये भी जैनी थे और उनके धर्मगुरु जैनाचार्य थे ।

बारहवीं और तेरहवीं शताब्दिमें होय्सल नामक वंशके राजाओंने मैसूर प्रान्तमें अपने अधिकारकी अति वृद्धि की थी । पहले वे कलचुरी वंशके करद राजा थे, परन्तु जब उक्त वंशका पतन हुआ, तब उनके उत्तराधिकारी हो गये । इस वंशके सबसे प्राचीन और प्रमाणभूत राजा विनयादित्य और उसका उत्तराधिकारी श्रीरियंग ये दोनों तीर्थंकरोंके भक्त थे । इस वंशके मर्यादा राजा विट्ठ्ठा अथवा विल्दिदेवको रामानुजाचार्यने विष्णुका भक्त बनाया था और इससे उसका नाम विष्णुवर्धन प्रसिद्ध हुआ था । उसकी राजधानी द्वारसमुद्रमें जिसे कि अब हलेबीडु कहते हैं, थी । इसके सिवाय गंगराज, मरीयन, भारत, आदि मन्त्रियोंका भी यहां आश्रय मिला था । उन्होंने उन सब मन्दिरोंका फिरसे बीत्थोद्धार कराया था, जिन्हें कि चोल नामके आक्रमण कारियोंने नष्ट कर दिया था और उन्हें बड़ी बड़ी जगहों पर लगा दी थीं । जैन शिलालेखोंमें १५ वीं शताब्दिके सान्त्वन्शीय राजाओंका भी उल्लेख मिलता है, ये जैनधर्मके अनुयायी थे ।

यह लेख यद्यपि छोटा है, परन्तु मेरी समझमें यह बतलाने के लिए फाफो है कि जैन शिलालेखोंमें कितनी ऐतिहासिक बातोंका उल्लेख है । इन लेखोंका और जैनियोंके व्यवहारिक साहित्यका नियमित अध्ययन भारतवर्षके इतिहासका ज्ञान प्राप्त करनेके लिए बहुत ही उपयोगी होगा ।

कारकलका भैरस राजवंश

श्री पं० के० मुजबली शास्त्री, विद्याभूषण

कारकल मद्रास प्रान्तके दक्षिण कन्नड जिलेमें स्थित है। आचकल यह विशेष समुद्रिशाली नहीं है, सिर्फ ताल्लुकेका प्रधान स्थान माना है। यही कारकल ईसाकी १३वीं शतीसे लेकर १७वीं शती तक अर्थात् लगभग ५०० वर्ष पर्यन्त विशेष समुद्रिशाली रहा है। इन शतियोंमें अर्थात् जैन धर्मानुयायी भैरस नामक एक प्राचीन राजवंश शासन करता रहा है। प्रारंभमें तो यह वंश स्वतंत्र ही था। पर पीछे इसे होयसल, विजयनगर आदि कर्णाटकके अन्तर्गत बलिष्ठ प्रधान शासकोंकी अधीनतामें रहना पड़ा। बल्कि उस समयमें इस जिलेमें बंग, चौड, अजिल, रावंत, मूल, तोलहार, विन्नाण, कोन्नार, भारस, होन्नय, कंभलि आदिके वंशज भी छोटे-छोटे राज्य स्थापित करके भिन्न-भिन्न प्रदेशोंमें शासन करते रहे हैं। इन राजवंशोंमेंसे अजिल, चौड, आदिके वंशजोंने भी जैनधर्मकी पर्याप्त सेवा की है।

भैरस वंश—

इसी भैरस वंशमें उत्पन्न पाण्ड्य राजा विरचित 'भम्बानन्दशास्त्र' से यह स्पष्ट सिद्ध होता है कि कारकलके भैरस वंशने 'हुच'में नया राज्य स्थापित किया, जो कि वहाँ पर दीर्घकाल तक राज्य करने वाले राजा विनदत्तरायके वंशकी ही एक शाखा थी। 'विनदत्तरायचरित' और हुचके कतिपय लेखोंसे^१ इस वंशका परिचय निम्न प्रकार मिलता है—

“प्राचीन कालमें उत्तरमयुरा [वर्तमान मयुरा] के सुविख्यात उग्रवंशमें वीरनारायण, आदि अनेक शासक हुए हैं। इसी वंशमें राजा 'ठाकार' हुआ था, जो एक भील लड़कीपर आसक्त होकर अपनी सहस्रमूर्ध्नी रानी श्रीयला एवं पुत्र विनदत्तरायसे भी उदासीन हो गया था। फलस्वरूप एक दोन डक भीलकी लड़की पद्मिनीके दुरूपदेशसे वह अपने सुयोग्य पुत्र विनदत्तराय तकको मरवा डालनेके लिए ठगता हो गया था, क्योंकि विनदत्तके बीवित रहते भीलनीके पुत्र मारिदत्तको राज्य नहीं मिल सकता था। पर इस षडयंत्रका पता अपने गुरु सिद्धान्तकीर्तिके द्वारा रानी श्रीयलाको पहले ही लग गया था। श्रीयलाने कुलदेवी पद्मावतीकी प्रतिमाके साथ प्रियपुत्र विनदत्तरायको तुरंत ही मयुरासे हटा दिया।

^१ देखें—नगर सुबन्धी केड न० ५८ आदि।

जिनदत्त घूमता-घूमता कुछ कालके बाद मैसूर राज्यके 'हुंच' स्थानपर पहुंचा। वहाँ पर भीलोंकी मददसे यह एक नया राज्य स्थापित करके उसका शासन करने लगा। पीछे इसने दक्षिण मधुराके प्रसिद्ध पाण्ड्यवंशी राजा वीरपाण्ड्यकी पुत्री पत्निनी और अनुराधाके साथ विवाह किया।

नामकरण—

राजा जिनदत्तरायके पार्श्वचन्द्र तथा नेमिचन्द्र नामक दो पुत्र हुए थे। पार्श्वचन्द्रने अपने नामके अन्तमें 'पाण्ड्य भैरवराज' यह नूतन उपाधि जोड़ ली थी। भैरवी पद्मावतीके द्वारा अपने पिताकी रक्षा एवं अपनी माताका पाण्ड्य वंशीया होना ही इस उपनामको अपनानेका कारण बतलाया जाता है। इस वंशके सभी शासक 'पाण्ड्य भैरव' इस उपनामको बड़े आदरके साथ अपने नामके आगे जोड़ते रहे। पूर्वोक्त कारकलका भैरव इसी 'भैरवराज' का बिगड़ा हुआ रूप है। भैरववंशके राजाओंमें निम्नलिखित राजा विशेष उल्लेखनीय हैं—

पाण्ड्यदेश अथवा पाण्ड्यचक्रवर्ती [ई० सन् १२६१]—इसने कारकलमे 'आनेकेरे' नामक एक सुविशाल सुन्दर सरोवर खुदवाया था, जो कि आज जीर्णोद्धारमें है। कहा जाता है कि अपने हाथियोंको पानी पिलाने, आदिके लिए ही राजाके द्वारा यह विशाल सरोवर खुदवाया गया था। सरोवरके नामसे भी इस बातकी पुष्टि होती है। बादमें इस सरोवरके उत्तर पार्श्वमें एक सुन्दर जिलाख भी बना है, जिसे पावापुरका अनुकरण कहा जा सकता है।

रामनाथ [ई० सन् १४१६]—इसने भी कारकलकी पूर्वदिशामें एक विशाल जलाशय निर्माण करके अपने ही नामपर इसका नाम 'रामसमुद्र' रखा था। वस्तुतः यह जलाशय एक छोटासा कृत्रिम समुद्र ही है। इससे कारकल निवासियोंका असीम उपकार हुआ है।

वीर पाण्ड्य [ई० सन् १४३१]—कारकलकी लोकविश्रुत विशाल मनोहारी गोम्भदेश-मूर्तिको इसीने स्थापित किया था। इसकी प्रतिष्ठा महोत्सवमें विजयनगरका तत्कालीन शासक देवराय [द्वितीय] भी सम्मिलित हुआ था। मूर्ति-निर्माण, प्रतिष्ठा, आदिका विस्तृत वृत्तांत 'गोम्भदेश्वरचरिते' में कवि चन्द्रमने सुन्दर ढंगसे दिया है उसीमें से योद्धावा अंश नीचे उद्धृत किया जाता है—

श्री बाहुबलि मूर्ति—

“भेरे महलके दक्षिण भागमें अवस्थित उन्नत पर्वत ही इस नूतन निर्मित विशालकाय जिनबिंबकी स्थापनाके लिए योग्य स्थान है, ऐसा सोचकर राजा वीरपाण्ड्यने गुरु ललितकीर्तिके पास जाकर अपने मनके शुभ विचारको उनसे निवेदन किया। ललितकीर्तिजी और वीरपाण्ड्य अपने उच्च कर्मचारियोंके साथ तत्त्वण ही उक्त पर्वतपर गये। आग्यवश गुरु ललितकीर्तिजीकी नजर बहापर एक विशाल शिलापर पड़ी और अग्रीह जिनबिंब-निर्माणके लिए आपने उसी शिलाको उपयुक्त बताया।

राजा वीरपाण्ड्यने गुरुकी सम्पत्तिको सहर्ष स्वीकार किया और जल, गंध, आदि उत्तम अष्टद्रव्योंको मंगाकर उस शिलाकी प्रारंभिक पूजा की। बादमें भट्टारकजीको मठपर पहुंचाया एवं मंत्री, पुरोहित, आदिको विदा कर राजा वीरपाण्ड्य अपने महलपर चला आया।

कुछ समय बाद एक रोज वीरपाण्ड्यने शिल्पशास्त्रके मर्मज्ञ, कुशल कई शिल्पियोंको बुलवाकर श्री बाहुवल्लिस्वामोकी एक विशालकाय भव्य प्रतिमा तैयार कर देनेके लिए सम्मानपूर्वक आज्ञा दी। शिल्पियोंसे मूर्तिनिर्माण सम्बन्धी सूक्ष्म परामर्श तथा विचार-विनिमयके बाद मूर्तिनिर्माणकार्यकी देख-रेख राजाने अपने पुत्र युवराज कुमारके हाथमें सौंप दी। साथ ही साथ राजाने ज्योतिष शास्त्रके मर्मज्ञ अपने सभा-पण्डितोंको बुलवाकर इसके प्रारंभके लिए शुभमुहूर्त निकलवाया। वीरपाण्ड्य गुरु ललितकीर्तिजीके साथ बिनालय गया और पूजा, अभिषेकादिके अनंतर प्रारंभ मूर्तिनिर्माण कार्य निर्विघ्न संपन्न हो इसलिए अनेक ऋत, नियम, आदि स्वीकार किये। ललितकीर्तिजी, मंत्री, पुरोहित, आदि राजपरिवारके साथ वह पर्वतपर गया और निर्दिष्ट शुभ मुहूर्तमें अभिषेक-पूजादि पूर्वक मूर्तिनिर्माणका कार्य प्रारंभ करवाया। मूर्तिनिर्माणका कार्य राजकुमारकी देख-रेखमें निर्विघ्न रूपसे चलता रहा। बीच-बीचमें राजा भी जाकर योग्य परामर्श दिया करता था। दीर्घकालीन परिश्रम एवं प्रचुर अर्थव्ययसे तब मूर्ति तयार हुई तब राजाको उसे पर्वतपर ले जाने की तीव्र चिंता हुई। फलस्वरूप इसके लिए बीस पहियोंकी एक मजदूर, एवं विशाल गाड़ी तयार करवायी गयी। गाड़ी तयार होते ही उस हजार मनुष्यों ने इकट्ठे होकर उस प्रतिमाको गाड़ीपर चढ़ाया। बड़ी-बड़ी मजदूर रस्सियोंको बांधकर राजा, मंत्री पुरोहित, सेनानायक तथा एकत्रित जनसमुदाय मिलकर बाध एवं छुमुल जयघोषके साथ गाड़ीको ऊपरकी ओर खींचने लगे। दिनभर खींचते रहने पर भी उस दिन गाड़ी थोड़ी ही दूर चढ़ सकी।

सायंकाल होते ही हजारों खंभोंकी गाड़कर गाड़ी वहीं बाध दी गयी। दूसरे दिन प्रातः काल होते ही फिर कार्य शुरू हुआ। उस दिन गाड़ी कुछ अधिक दूर तक ले जायी गयी। इस प्रकार एक मास तक क्रमसे अधिक-अधिक खींच-खींच कर मूर्ति पर्वतके शिखरपर पहुंचायी गयी। राजा आगन्तुकोंज अन्न, फल, पान, सुपारी, आदिसे यथेष्ट उत्कार करता रहा। इस धार्मिक उदारताको देख कर उनता मुक्तकण्ठसे उसकी प्रशंसा करती रही। पहाड़के ऊपर मूर्ति २२ खंभोंसे बने हुए एक विशाल एवं सुंदर अस्थायी मण्डप में पधारायी गयी। और पूर्ववत् राजकुमारके निरीक्षणमें लगातार एक साल तक मूर्ति निर्माणका अवशिष्ट कार्य सम्पन्न होता रहा। मूर्तिजी लता नासात्र दृष्टि, आदि रचना की पूर्ति पराप्त पर ही हुई। मूर्ति निर्माण कार्य समाप्त होते ही वीरपाण्ड्यने शिल्पियोंको भर-पूर भेंट दी तथा संतुष्ट करके घर भेजा। इसके बाद पहाड़ पर मण्डप निर्माण करा कर श्रावण शुक्ल १३५३ विगेधित संवत्सर, फाल्गुन शुक्ला द्वादशी [५० सन् १४३२, प्रवर्तित ता० १३] के दिवस सन्मने श्री १.०८ पाण्डुराज

मूर्तिकी स्थापना बड़ी धूम धामसे करायी। इस विषय-प्रतिष्ठोत्सव में विजयनगरका तत्कालीन शासक राजा देवराज भी सम्मिलित हुआ था।^१

इम्मडि भैरवराय [ई० सन् १५०५] यह बड़ा प्रतापी राजा था। अपने राज्यकालमें स्वतंत्र होनेके लिए इसने फिर एक बार प्रयत्न किया था। पर इसमें इसे सफलता नहीं मिली। कारकलकी 'चतुर्मुख-भवदि' का निर्माण इसी ने कराया था। यह मंदिर दर्शनीय है और कला की दृष्टिसे अपना वैशिष्ट्य रखता है। इसे इम्मडि भैरवरायने शा० शक-१५०८, ई० सन् १५८६ में बनवाया था। इसका मूल नाम 'त्रिभुवनतिलक-चैत्यालय' है। यह सारा मंदिर शिलानिर्मित है। इसके चारों तरफ एक-एक द्वार है, इसलिए यह चतुर्मुख-भवदि कहलाता है। प्रत्येक द्वारमें अर, मल्लि एव मुनिमुक्त इन तीर्थंकरों की तीन प्रतिमाएँ विराजमान हैं। पश्चिम तरफ २४ तीर्थंकरोंकी २४ मूर्तियाँ भी स्थापित हैं। इनके अतिरिक्त दोनों मण्डपोंमें भी कई विनविन हैं। दक्षिण और वाम भागमें वर्तमान ब्रह्म यन्त्र और पद्मावती यन्त्रोंकी मूर्तियाँ बड़ी चित्ताकर्षक हैं। मंदिरके खंभों एवं दीवारोंमें खुदे हुए पुष्प लताएं और भिन्न-भिन्न विचित्र इम्मडि भैरवके कला प्रेमको व्यक्त कर रहे हैं। दन्तोंकि है कि इसे बारह-मजिला बनवानेकी उसकी लालसा थी। पर बुद्धावस्थाके कारण अपना संकल्प पूर्ण नहीं कर सका इस बातकी पुष्टि मंदिरकी बनावटसे भी होती है। भैरवरायने मंदिरके लिए 'तोलार' ग्राम दानमें दे दिया था, जैसा कि पश्चिम दिशाके दरवाजेमें स्थित शिलालेखसे स्थापित होता है। इस मंदिर निर्माणका इतिहास बड़ा ही रोचक है।

त्रिभुवन तिलक चैत्यालय—

सन् १५८४ में एक राजा शृङ्गेरी शंकराचार्य-भटके तत्कालीन पीठाधीश्वर श्री नरसिंह भारती कारकलके मार्गसे कहीं जा रहे थे। जब यह बात भैरवरायकी मालूम हुई तो उन्होंने सम्मान पूर्वक उनसे मेट की और नवनिर्मित, अप्रतिष्ठित, सुन्दर विनमदिरमें उन्हें ठहराया तथा स्वामीजीको अपनी राजधानीमें कुछ समय तक ठहरनेके लिए आग्रह किया। इस पर भारतीजीने उत्तर दिया कि कहाँ पर अपने नित्य कर्मानुष्ठानके लिए देवमंदिर नहीं है, वहाँ पर मैं नहीं ठहर सकता। इस उत्तरसे राजाकी मार्मिक चोट लगी। फलस्वरूप विन नूतन निर्मित विन-मंदिरमें भारतीजी ठहराये गये थे उसीमें राजाने तत्-क्षण 'शेषशायी अनन्तेश्वर विष्णु' भगवान्की एक सुन्दर मूर्ति स्थापित करा दी। यह मंदिर कारकलमें आज भी मौजूद है। कलाकी दृष्टिसे उक्त मूर्ति बहुत सुन्दर है। यह समाचार जब गुरु ललितकीर्तिजीको शत हुआ, तो राजा भैरवरायपर वे बहुत खूब हुए। दूसरे राजा भैरवराय प्रतिदिनकी तरह जब ललित-कीर्तिजीके दर्शनको गये और उन्हें नमस्कार करने लगे तब अखण्ड भट्टारकजीने खड़ाक सहित पैरोंसे उन्हें उकड़ा दिया। साथ ही साथ कहने लगे कि तुम जैनधर्मद्रोही हो। राजाने हाथ जोड़कर नम्रतासे प्रार्थना की

१—विशेष के लिये जैन-सिद्धान्त-शास्त्र, भाग ५, किरण २ देखें।

कि सभी घमोंको एक-दृष्टिसे देखना राजाका धर्म है। इसीलिए जैनमंदिर वैदिकोंको दे दिया, मेरे अपराधोंको क्षमा करें। साथ ही साथ महारकबीके समक्ष राजाने यह प्रतिज्ञा की कि एकही सालके अंदर मैं दूसरा इससे भी अधिक प्रशस्त जिनमंदिर तयार करवा दूंगा, जिससे मुझे अम्युदय एवं निर्भयसकी प्राप्ति हो। इस प्रतिज्ञासे बद्ध होकर भैरवरायने एक सालके भीतर इस 'त्रिसुवन तिलक' जिनचैत्यालयका निर्माण कराया था। यह मंदिर जैनमठके सामने उत्तर दिशामें है।

उपर्युक्त शासकोंके अतिरिक्त अभिनव पाण्ड्यदेव^१, हिरिव भैरवदेव^२ आदि राजाओंने भी जैनधर्मकी अच्छी प्रभावना की है। शासक ही नहीं, इस वंशमें कई वीर शासिकाएं भी हुई हैं।

भैरवलोकी सभामें विद्वानोंका भी अच्छा आदर था। इसका मुख्य कारण यह है कि इस वंशके कई शासक स्वयं भी अच्छे कवि थे 'अभ्यानन्द-शास्त्र' के रचयिता पाण्ड्य द्वापति, 'क्रियानिघण्टु' के प्रणेता वीरपाण्ड्य, आदि इस बात के साक्षी हैं। अभ्यानन्द-शास्त्र छोटासा सुभाषित ग्रंथ है।

उस समयके उत्कृष्ट कवियोंमें ललितकीर्ति, नागचंद्र, देवचन्द्र, कल्याणकीर्ति, आदि तथा कन्नड कवियोंमें रत्नाकर, चन्द्रम, आदिके नाम विशेष उल्लेखनीय हैं। इन कवियोंमें नागचन्द्रने 'विद्यापहारस्तोत्रटीका', कल्याणकीर्तिने 'जिनयशफलौदय', [४०]^३ 'ज्ञानचन्द्राम्युदय', 'कामनकये', 'अनुमेले', 'यशोधरचरिते', 'कणिकुमारचरिते', 'जिनस्तुति', 'तत्त्वमेदाष्टक', 'सिद्धराशि' और 'चिन्मयचिन्तामणि' [क०] रत्नाकरने 'भरतेश्वरवैभव' और 'शतकत्रय' [रत्नाकर शतक, अपराचितेश्वर शतक और त्रिलोक शतक]^४ तथा चन्द्रमने 'गोमटेश्वरचरिते'^५ 'जैनाचार', आदि की रचना की थी।

कारकलके शेष जैन स्मारकोंका सक्षिप्त परिचय निम्न प्रकार है—

मठकी पूर्वदिशामें थोड़ी दूर पर एक पार्श्वनाथ बसदि है, जो 'भोम्भराय-बसदि' नामसे विभूत है, बाहुबलिपर्वत पर चढ़ते हुए बीचमें एक छोटा मंदिर है। इसका भी नाम 'पार्श्वनाथ-बसदि' है। पर्वत पर बाहुबली स्वामीके सामने दाहिनी और बायीं तरफ शीतलनाथ एवं पार्श्वनाथ तीर्थंकरोंके दो मंदिर हैं। हिरियगडि जाते समय मार्गमें क्रमशः अमरा या चन्द्रनाथ बसदि, आनकेरे बसदि और अरमने बसदि ये तीन मन्दिर मिलते हैं। आनकेरे बसदिमें चन्द्रनाथ, शान्तिनाथ और वर्षमान तीर्थंकरोंकी प्रतिमाएं तथा अरमने बसदिमें आदिनाथ तीर्थंकरकी प्रतिमा विराजमान है। हिरिंगडिमें बायें पार्श्वकी दक्षिण दिशामें

१ ई० सन् १४५७ में कारकलके हिरियगडिले नेमीन्द्र बसदिको दत्त दानपत्र।

२ ई० सन् १४६२ में सूचमिरीके होसबसदिको दत्त दानपत्र।

३ विवेकके लिए दृष्टव्य 'प्रशस्ति-संग्रह'।

४ रत्नाकरके सब ग्रन्थोंका हिन्दी अनुवाद सोमपुरसे प्रकाशित हो चुका है।

५ 'जैन-सिद्धान्त-भाष्य' भाग ५, किरण २ देखें।

वर्णा-अभिनन्दन-ग्रन्थ

आदिनाथ एव पार्श्वनाथ वसदि और दक्षिण पार्श्वकी उत्तर दिशामें पार्श्वनाथ और आदिनाथ देवालय हैं। इसी हिरियंगडिके हातेके भीतर बायीं ओर दक्षिण दिशामें आदिनाथ, अनन्तनाथ तथा धर्म-शान्ति-कुण्ड तीर्थकरोंके तीन मंदिर हैं। इस अन्तिम मंदिरके बगलमें एक निषीचिका बनी हुई है, जिसमें कमशः निम्नलिखित व्यक्तियोंकी मूर्तियाँ और नाम अंकित हैं—१, कुमुदचन्द्र भ० २, हेमचन्द्र भ० ३, चारु-कीर्ति पण्डितदेव ४, श्रुतमुनि ५, धर्मभूषण भ० ६, पूज्यपाद स्वामी। नीचेकी पक्तिमें क्रमशः १, विमलसूरि भ० २, श्रीकीर्ति भ० ३, सिद्धान्तदेव, ४, चारुकीर्तिदेव ५, महाकीर्ति महेन्द्रकीर्ति। इस प्रकार उक्त इन व्यक्तियोंकी मूर्तियाँ छह छहके हिसाबसे तीन-तीन युगलरूपमें बारह मूर्तियाँ खुदी हैं। हिरियंगडिका विशाल एवं उन्नत मानस्तंभ बहुत ही सुन्दर है। यह मानस्तंभ नेमिनाथ भगवान्‌के विशाल एवं भव्य मन्दिरके सामने स्थित है।



ग्वालियरका तोमर वंश और उसकी कला

श्री हरिहरनिवास द्विवेदी, एम० ए०, एलएल० बी०

प्रभातकालीन तारागणोंके सामान मध्यकालमें भारतीय राजवंश मुस्लिम-सौभाग्य-सूर्यकी किरणोंके प्रवाहमें विलीन होते गये। देशके विभिन्न भागोंमें अनेक छोटे छोटे राज्य स्थापित होगये थे। इनमेंसे अनेक वंशोंका इतिहास उनकी वीरताके कारण तो महत्व रखता ही है परन्तु आज भी उनसे निर्माण की हुई कलाकृतियाँ मिलती हैं जो उनकी ओर हमारी जिज्ञासा जाग्रत कर देती हैं। ग्वालियर-गढ़पर स्थित मध्यकालीन स्थापत्य कलाके रत्न मानमंदिरको देखकर तथा विशालकाय एवं प्रशान्त मुख-मुद्रा-मयी तीर्थंकरोंकी चरण-चौकियोंपर उल्लिखित अभिलेखोंको देखकर यह बाननेकी इच्छा प्राकृतिक रूपसे उत्पन्न होती है कि इन कृतियोंके निर्माता कौन थे ?

तोमर राज्यका उदय—

ग्वालियरपर सन् १३७५ से प्रायः सवा सौ वर्षतक तोमरोंका राज्य रहा। इस वंशके वीरसिंह, उदरखदेव, विक्रमदेव, गणपतिदेव, हूंगरेन्द्रसिंह, कीर्तिसिंह और मानसिंहके नाम अद्वितीय वीरों एवं कलाके आश्रयदाताओंके रूपमें आज भी प्रसिद्ध हैं। तैमूर लगेके आक्रमणके समय भारतकी मुस्लिम सत्ता ढाँवाडोल हो गयी थी। इसी समय वीरसिंह तोमरने ग्वालियर-गढ़पर अधिकार कर लिया और मानसिंह तोमर तक इनका प्रतापी वंश स्वतंत्र राबाके रूपमें राज्य करता रहा। महाराज मानसिंहकी मृत्युके पश्चात् तोमरोंकी स्वतंत्र सत्ता विरोहित हो गयी। मानसिंहके पुत्र विक्रमासिंह लोदियोंके अधीन हो गये और वे लोदियोंकी ओरसे पानीपतकी युद्ध भूमिमें लड़े भी थे।

हूंगरेन्द्रदेव—

तोमरवंशके राज्यकी स्थापना होते ही उसे पड़ोसी सुल्तानोंसे लोहा लेना पड़ा और यह युद्ध अनवरत रूपसे चलता ही रहा। उदरखदेव, विक्रमदेव, गणपतिदेवके राज्यकालकी कोई घटना ज्ञात नहीं, परन्तु हूंगरेन्द्रदेवको मालवाका हुशंगशाह और दिल्लीका मुबारकशाह सतत कष्ट देते रहे थे। हुशंगशाहसे पीछा छुड़ानेको उसे मुबारकशाहकी सहायता लेनी पड़ी थी और उसे कर भी देना पड़ा था। हूंगरेन्द्रसिंह अपने बाहुबल और राजनीतिक बुद्धिके द्वारा अपनी स्वतंत्र सत्ताकी कायम रख सके

ये । इन्होंने नरवरगढको जीतनेका असफल प्रयास किया था, और आगे चलकर नरवरगढ तोमरोंके अधीन हो भी अवश्य गया था, क्योंकि वहाके जय-स्तम्भ पर तोमरोंकी वंशावली उत्कीर्ण है ।

डूंगरेन्द्रदेवका जैनधर्मको प्रोत्साहन—

डूंगरेन्द्रदेव अपनी राजनीतिक चातुरी एवं वीरताके लिए तो प्रसिद्ध हैं ही, साथ ही उनका नाम ग्वालियर गढकी जैनमूर्तियोंके निर्माताके रूपमें भी अमर रहे गा । उनके राज्यकालमें इन अद्वितीय प्रतिमाओंका निर्माण प्रारंभ हो गया था । इन महाराजके कालमें अनेक समृद्ध भक्तोंने अपनी श्रद्धा एवं सामर्थ्यके अनुरूप विशाल जैन प्रतिमाओंका निर्माण किया और इन प्रतिमाओंकी चरण चौकियोंपर अपने साथ अपने नरेशका भी उल्लेख कर दिया । विक्रम संवत् १४९७ तथा १५१० की कुछ मूर्तियोंकी चरण चौकीपर उनके निर्माण संवत्के साथ साथ गोपाचल दुर्ग, महाराज डूंगरेन्द्रसिंहका उल्लेख है ।

पितृपादानुगामी कीर्तिसिंह—

महाराज डूंगरेन्द्रदेवके तीस वर्षके शासनकालके पश्चात् उनके पुत्र कीर्तिसिंहका राज्य प्रारंभ हुआ । उन्हें भी अपने २५ वर्षके लम्बे राज्यकालमें कभी बौनपुर और कभी दिल्लीके सुल्तानोंको मित्र बनाना पडा । इन महाराजके कालमें ग्वालियर गढकी शेष जैन प्रतिमाओंका निर्माण हुआ ।

गोपगिरिकी जैनमूर्तियां—

ग्वालियर गढकी इन प्रतिमाओंकी ५ भागोंमें विभाजित किया जासकता है—(१) उरवाही समूह (२) दक्षिण पश्चिम समूह (३) उत्तर-पश्चिम समूह (४) उत्तर-पूर्व समूह तथा (५) दक्षिण-पूर्वी समूह । इनमें से उरवाही द्वारके एष किंग जार्ज पार्कके पासके समूह अत्यन्त महत्वपूर्ण हैं । उरवाही समूह अपनी विशालतासे एवं दक्षिण-पूर्वका समूह अपनी अलङ्कृत कला द्वारा ध्यान आकर्षित करता है ।

उरवाही जैन प्रतिमाएं—

उरवाही समूहमें २२ प्रतिमाएं हैं जिनमें कुछ पर सवत् १४९७ से १५१० के बीचके अभिलेख खुदे हैं । इनमें सबसे ऊंची खड़ी प्रतिमा २० नम्बरकी है । इसे बावरने २० गजका अनुमान किया था परन्तु वास्तवमें यह ९७ फीट ऊंची है । चरणोंके पास यह ९ फीट चौड़ी है । २२ नम्बरकी नेमिनाथकी की मूर्ति बैठी हुई बनी हुई है जो ३० फीट ऊंची है । १७ नम्बरकी प्रतिमा पर तथा आदिनाथकी प्रतिमाकी चरण चौकी पर डूंगरेन्द्रदेवके राज्यकालका संवत् १४९७ का लम्बा अभिलेख खुदा है ।

दक्षिण-पश्चिमके जिनबिम्ब—

दूसरा दक्षिण-पश्चिमका समूह एक-संभा-तालके नीचे उरवाही दीवालके बाहरकी शिला पर है । इस समूहमें पांच मूर्तियां प्रधान हैं । २ नम्बरकी ज्जी-प्रतिमा लेटी हुई ८ फीट लम्बी है । इस पर श्रौप किया

हुआ है। यह प्रतिमा त्रिशला माताकी ज्ञात होती है। ३ नम्बरके प्रतिमा-समूहमें एक स्त्री-पुरुष तथा बालक हैं। यह संभवतः महाराज सिद्धार्थ, माता त्रिशला तथा महावीर स्वामी की हैं।

उत्तर पश्चिमकी मूर्तियाँ—

उत्तर पश्चिम समूहमें केवल आदिनाथकी एक प्रतिमा महत्त्वपूर्ण है क्योंकि इस पर सं० १५२७ का एक अभिलेख खुदा हुआ है। इसी प्रकार उत्तर-पूर्व समूह भी कला की दृष्टिसे महत्त्वहीन है। मूर्तियाँ छोटी छोटी हैं और उन पर कोई लेख नहीं है।

दक्षिण पूर्वकी कलामय विशाल मूर्तियाँ—

दक्षिण-पूर्व समूह मूर्तिकलाकी दृष्टिसे महत्त्वपूर्ण है। यह मूर्ति समूह फूलबागके ग्वालियर दरवाजेसे निकलते ही लगभग आधमील तक चट्टानोंपर खुदी हुई दिखती हैं। इनमें से लगभग २० प्रतिमाएं २० फुटसे ३० फुट तक ऊंची हैं और इतनी ही ८ से १५ फुट तक ऊंची हैं। इनमें आदिनाथ नेमिनाथ, सुषा (पद्मप्रभु), चन्द्रप्रभु, सम्भू (संभव) नाथ, नेमिनाथ, महावीर, कुम्भ (कुन्ध) नाथ की मूर्तियाँ हैं जिनमें से कुछ पर संवत् १५२५ से १५३० तकके अभिलेख खुदे हैं।

जैसा पहले लिखा जा चुका है हूंगरेज़सिंह तथा कोर्तिसिंहके शासनकालमें ईसवी सन १४४० तथा १४७३ के बीचमें ग्वालियर गढ़की संपूर्ण प्रतिमाओंका निर्माण हुआ है। इस विशाल गढ़की प्रायः प्रत्येक चट्टानको खोदकर उत्कीर्णकने अपने अपार वैभवका परिचय दिया है और इन दो नरेशोंके राज्यमें जैन-धर्मको जो प्रभय मिला और उसके द्वारा मूर्तिकला का जो विकास हुआ उसकी ये भावमयी प्रतिमाएं प्रतीक हैं। तीस वर्षके थोड़े समयमें ही गढ़की प्रत्येक भूक एवं वेडोस चट्टान महानता, शक्ति एवं तपस्याकी भावनासे सुलभित हो उठी। प्रत्येक निर्माणकर्ता ऐसी प्रतिमाका निर्माण करना चाहता था जो उसकी अद्भुत एवं अधिक अनुपातमें ही विशाल हो और उत्कीर्णकने उस विशालतामें सौन्दर्यकी पुट देकर कलाकी अपूर्व कृतियाँ खड़ी कर दीं। छोटी मूर्तियोंमें जिस बारीकी एवं कौशलकी आवश्यकता होती है, वह और अनुपात इन प्रतिमाओंमें अधिकतर दिखायी देता है।

मूर्तिमञ्चक वावर—

इन मूर्तियोंके निर्माणके लगभग ६० वर्ष पश्चात् ही वावरकी वक्रदृष्टि इनपर पड़ी। सन् १५२७ में उसने उरवाही द्वारकी प्रतिमाओंको ध्वस्त करावा। इस घटनाका वावरने अपनी आत्मकथामें बड़े गौरवके साथ उल्लेख किया है। वावरके साथियोंने उन मूर्तियोंके मुख तोड़ दिये थे जो पीछेसे जैनियों द्वारा बनवा दिये गये। अस्तु।

महाराज मानसिंह—

कीर्तिसिंहके पश्चात् कल्याणमल राजा हुआ। उसके राज्यकालकी कोई उल्लेखनीय घटना ज्ञात नहीं परन्तु इनके पुत्र मानसिंह तोमर अत्यन्त प्रतापशाली तथा कलाप्रिय नरेश थे। इनके राज्यकालमें दिल्लीके बहलोल लोदीने ग्वालियरपर आक्रमण प्रारंभ कर दिये। कूटनीतिसे और कभी घन देकर मानसिंहने इस संकटसे पीछा छुड़ाया। बहलोल १४८९ में मरा और उसके पश्चात् सिकंदर लोदी गद्दीपर बैठा। इसकी ग्वालियरपर दृष्टि थी परन्तु उसने इस प्रबल राजाकी ओर प्रारंभमें मैत्रीका ही हाथ बढ़ाया और राजाको बोझ तथा पोशाक मेजी। मानसिंहने भी एक ह्वाज बुढसवारोंके साथ अपने भतीजेकी भेट लेकर सुलतानसे मिलने बगाना मेजा। इस प्रकार महाराज मानसिंह सन् १५०७ तक निर्दोष राज्य कर सके। १५०१ में तोमरोंके राजदूत निहालसे क्रुद्ध होकर सिकंदर लोदीने ग्वालियरपर आक्रमण किया। मानसिंहने घन देकर एवं अपने पुत्र विक्रमादित्यको भेजकर सुलह कर ली। सन् १५०५ में सिकंदर लोदीने फिर ग्वालियरपर आक्रमण किया। मानसिंहने घन देकर एवं अपने पुत्र विक्रमादित्यको भेजकर सुलह कर ली। सन् १५०५ में सिकंदर लोदीने फिर ग्वालियरपर आक्रमण कर दिया। अबकी बार ग्वालियरने सिकंदरके अच्छी तरह दाँत खट्टे किये। उसकी रसद काट दी गयी और बड़ी दुरवस्थाके साथ बह भागा। सन् १५१७ तक फिर राजा मानसिंहकी चैन मिला। परन्तु इस बार सिकंदरने पूर्ण संकल्पके साथ ग्वालियर पर आक्रमण करनेकी तैयारी की। तैयारी कर ही रहा था कि सिकंदर मर गया।

तोमर वंशका अस्त—

सिकंदरके बाद इब्राहीम लोदी गद्दीपर बैठा। राज्य संभालते ही उसके हृदयमें ग्वालियर गढ़ लेनेकी महत्वाकांक्षा जाग्रत हुई। उसे अपने पिता सिकंदर और प्रपिता बहलोलकी इस महत्वाकांक्षामें असफल होनेकी कथा ज्ञात ही थी अतः उसने अपनी संपूर्ण शक्तिसे तैयारी की। जब गढ़ घिरा हुआ था उसी समय मानसिंहकी मृत्यु हो गयी। मानसिंहके पश्चात् तोमर लोदियोंके अधीन हो गये। विक्रमादित्य तोमर अपने नाममें निहित स्वातंत्र्यकी भावनाको निभा न सके।

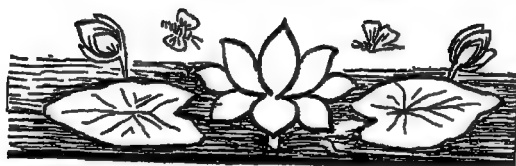
मानसिंह बितने बड़े योद्धा थे उतने ही बड़े प्रजा हितैषी तथा कलाप्रेमी थे। आज ग्वालियरके तमर-घारमें मानसिंहका नाम वीर विक्रमादित्यके समान ही प्रख्यात है और उनकी कथाएँ आज भी सर्व-साधारणमें प्रचलित हैं।

गूजरि मृगनयना—

मानसिंह और गूजरी मृगनयनाकी प्रेम कथा जहाँ आज बन-भन-रंजन करती है वहाँ उसका मूर्त रूप गूजरीमहल आज भी उस प्रेम कथाको अमर कर रहा है। कहते हैं महाराज मानसिंह एक दिन

और न वह शांति; अन्यथा वह उससे कहीं अच्छे भवन निर्माण कर जाता। इस प्रासादके निर्माणसे मुगल बादशाहोंने पर्याप्त स्फूर्ति प्राप्त की होगी। बाबरने अपनी जीवनोमे इस महलकी भूरि भूरि प्रशंसा की है। सम्भवतः आगराकी नानोत्पलखचित कारीगरोंमें ग्वालियरके कारीगरोंका योग अवश्य होगा और आगरा तथा छीक्रीका स्थापत्य इस महलसे स्पष्टतः प्रभावित है।

बाबरको इस महलका छोटापन अस्वरा है। परन्तु यह न भूलना चाहिए कि यह निर्माण उन महाराजा मानसिंहने कराया है जिनके सिंह-द्वार पर शत्रु सतत प्रहार करता रहता था और जिसे अपने चित्रमहलको भी वह लोचकर बनाना पड़ा होगा कि अवसर पडने पर उसमें राजभूत रमणिया अपनी रक्षा भी कर सकें।



प्राचीन सिंधप्रान्तमें जैनधर्म—

श्री अगरचन्द्र नाहटा

भारतके ग्राम, नगर, जनपद, आदिका इतिहास अब भी अन्धकारमें है। जैनधर्मके प्रचारक साधुराज सदा पैदल घूमते रहते थे फलतः उन्हे देशके कोने कोनेका सच्चात् परिचय रहता था। फलतः उनकी पद्यावलि, विविध प्रशस्तिया, आदि प्राचीन भारतके भूगोलको तैयार करनेमें विशेष साधक हैं। यही दृष्टि इस लेखकी प्रेरक है^१। जैनधर्ममें कई सम्प्रदाय हैं, प्रत्येक सम्प्रदायमें अनेक गच्छ, शाखा, आदि हैं। फलतः यहा केवल सिन्धप्रान्त और उसमें भी केवल 'स्यरतरगच्छ' को लेकर सामग्री संकलित की है।

भ० महावीरका समकालीन सिन्ध—

भारतकी प्रसिद्ध नदिवा गंगा-सिन्धुको जैनशास्त्रोंमें शाश्वत कहा है। इनकी इतनी प्रधानता थी कि सिन्धुके किनारे बसा प्रान्त ही सिन्धु हो गया था तथा ग्रीक आक्रमणकारियोंने तो पूरे भारतको ही इस नदीके नामानुसार पुकारना प्रारम्भ कर दिया था। पन्नवशा सूत्रमें दिये आर्य देशों में 'सिन्धु-प्रान्त' का भी नाम है। इसकी राजधानी वीरभयपत्तन (मेहरा) थी। भगवान महावीरके समयमें इसका शासक उदयन^२ था। जिसकी पट्टरानी पद्मावतीके अविरक्त प्रभाषती, आदि अनेक रानियां थीं। उसके प्रभावतोसे अभीविष्णुमार नामका पुत्र उत्पन्न हुआ था। उदयनके राज्यमें सिन्धु, सौवीर, आदि सोलह जनपद तथा ३९३ नगर थे। महासेन, आदि दश मुकुटधारी राजा उसके सामन्त थे। उदयन जैन भ्रमणोंके उपासक थे। एकबार पौषषशालाने राजा बागरण करते समय उनके मनमें आया 'यह देश धन्य है जहा वीर प्रभुका विहार हो रहा है। मेरे वीरभय नगरमें पधारें तो मैं भी वैयावृत्य करूं। चम्पामें विराजमान वीरप्रभुके दिव्यज्ञानमें उक्त अभिलाषा फलकी और समचरण सिन्धकी राजधानीमें जा पहुंचा। राजा विरक्त हुआ, पुत्रका राज्याभिषेक करना चाहा, विचार आया राज्य पाकर पुत्रभोग विलासमें पड़ जायगा इस प्रकार मैं उसके संसार भ्रमणका निमित्त बन् गा। अतः अपने भानजे केशरी-

१—जैन साहित्य विशाल है अतः मेरा धर्मन एक सम्प्रदाय विशेषके साहित्यका आश्रय लेकर है।

२—श्री भगवतीसूत्र भाष्यक १३, उद्देश ६।

कुमारको राज्य दे दिया। राजपुत्र अभीचिक्कुमार भी चम्पाके राजा 'क्रोशिक' के पास चला गया और पितासे वैरभाव रखता हुआ वहीं सल्लेखना पूर्वक मरा तथा असुरकुमार देव हुआ। इस प्रकार इस युगमें जैनधर्मका सिन्धुमें पुनः प्रचार हुआ था।

इसके पश्चात् भी पञ्जाबमें अनेक जैनमुनि आने रहे हैं। इनकी तालिका मुनिदर्शन विवरणमें "पञ्चावधे जैनधर्म" शीर्षक लेखमें दी थी, किन्तु अन्त तथा संदिग्ध होनेके कारण मैं उद्धृत करने नहीं करूंगा^१। उद्योतन मूरी कृत "कुचलय माला"^२ (वि० सं० ८३५) से पता चलता है कि चन्द्रमणा के तीरपर पञ्चदश, वर्तमान चाचर नगरी थी। इस नगरके राजा तोररायके गुरु हरिभक्त दरि थे। यदि तोरराय तोरमाण थे तो हरिमत्त सरिका समय वि० ८०० न होकर ५५६-५८९ वि० के आगे पड़ेंगे हांन चाहिये। अर्थात् इस समय चाचरके आनपास (साकलके आसपास नहीं) जैन आचार्योंका शब्द प्रभाव था। इसी अन्तरालमें उपक्रम गच्छ^३ के कुछ आचार्य सिन्धु गये थे ऐसा इस गच्छके चरित्रसे पता लगता है। किन्तु इसका समयक कोई समकालीन प्रमाण नहीं है।

खरतरगच्छ सिन्धुमें^४

गणेश साद्वर्गनक (सं० १२९५) तथा बृहद्भूति^५ ने उल्लेख है कि खरतर गच्छके आचार्य बल्लभसूरि कामरुकोट तथा त्रिनदसूरि^६ उच्चनगर गये थे। इसके बाद इस गच्छके मुनियोंके सिन्धु आवागमनकी धारा अविरलरूपसे बहती रही जैसा कि आगेके विवरणमें स्पष्ट है। इतना ही नहीं इस गच्छका सिन्धुसे साक्षात् सम्बन्ध एक दशक पहिले तक रहा है। यति पूनमचन्द्रजी का स्वर्गवास अन्ति हुआ है इनके पूर्वगत २०० वर्षसे वहकि गुरुपदको सुशोभित करते आये थे। खरतर गच्छकी स्तरसीय वेगड़, आचार्य, आदि शास्त्राओंके विषय में न लिखकर यहाँ पर केवल त्रिनदसूरि आनेके सम्बन्ध सामग्री का ही संकलन किया है। अचलगच्छके यतिचन्द्र द्वारा रचित अग्रन्थकी "ब्रह्मगोष्ठ भाषादीका, तथा गच्छके आचार्य सोमसुन्दर मूरिका 'नव तन्त्रालोक बोध' लोकां गच्छकी उत्तर गण्डाना 'उत्तरार्धगच्छ' नाम, इन गच्छके पात्राल-सम्बन्धके सूचक हैं। इसके अविरत खरतर गच्छीय आचार्योंने

१ तदभिधायके रूपका निर्माण संप्रति था। अन्तिमआचार्यका शास्त्राल विचार, अन्ति अन्तिओं के उदाहरण हैं।

२ सिन्धी ग्रन्थमालामें मुनि विनयिस्वामी द्वारा सम्पादित।

३ उपक्रोशगच्छ ग्रन्थमें श्रीकृष्णसूरि, पद्मप्रसाद उपाध्याय, उद्योतन मूरि, अन्ति के उदाहरण।

४ किन्तु भी ग्यान का सिन्धुमें नहीं है, गच्छे के अन्तः जैने आनपासकेन्द्र ही ग्यानोका उद्देश्य दिया है।

५ गद्यकृत ग्रन्थमाला (बनारस) में प्रकाशित "अग्रज्ज काव्यप्रदीप"।

६ मुनिदर्शनविवरणकी इनके विषयकी मान्यता" जेष्ठ ग्रन्थान न होवेसे सिद्ध है।

सिन्धी भाषामें भी रचनाएँ की थी जैसा कि कविवर समवसुन्दरसूरिके 'मृगावती चौपाई', जटमल तथा समरथकी 'बखली' आदि से स्पष्ट है।

किसी समय सिन्धुप्रान्त जैनोंका गढ़ था। यद्यपि आज जैनी वहाँ बहुत विरल हो गये हैं तथापि कितनी ही जगह जैन मन्दिर, उपाश्रय, आदि दुर्दशा ग्रस्त होकर पड़े हैं। गणेश्वर सार्द्धशतक वृहद्बुद्धि, विशति त्रिवेणी पहावलियाँ, वहाँ रचित ग्रन्थ, वहाँ पर की गयी ग्रन्थोंकी विविध प्रतिलिपियाँ तथा आदेशपत्रोंकी बहुसंख्या उक्त अनुमानको स्वयं सिद्ध कर देती हैं।

धर्मप्रचारके सम्बन्धसे उल्लिखित कतिपय स्थान—

विस्तृत वर्णनके बिना ही निम्नांकित स्थानोंकी तालिका इस तथ्यकी साक्षी है कि ११ वीं शतीके मध्यसे ही सिन्धु प्रान्त धर्म विहारमें रत जैनाचार्योंका कार्यक्षेत्र हो गया था।

क्रमांक	स्थान	वि० सम्मत्	आचार्य	विशिष्ट घटना
१	मल्लकोट (मारोठ)	११३०	श्री जिनवल्लभसूरी	भाण्डुमन्दिर प्रतिष्ठा, आदि
२	उज्जैनगर	११६७	श्री जिनदत्त सूरी	भूत-प्रतिबोध, धर्मदीक्षा, आदि
३	वीठपक्षिण्डा (भटिण्डा)	११७०	"	अधिका-सन्देश निवारण, आदि
४	नगरकोट	११७३	श्री जिनपालोपाध्याय	शास्त्रार्थ विजय, प्रतिष्ठा, आदि
५	देवराजपुर (देरावर)	११७३	श्री जिनचन्द्र सूरी	साधुदीक्षा, प्रतिष्ठा, आदि
६	क्याणपुर	११७३	"	दीक्षोत्सव, आदि
७	बहिरामपुर	१३८४	श्री जिनकुशल सूरी	पार्श्वविधि मन्दिर वन्दना, आदि
८	मालिकपुर	"	"	देवराजपुर उत्सवमें योगदान, आदि
९	छोवावाहन	१३८६	"	धर्मोपदेश, विहार, आदि
१०	सिलारवाहन	"	"	धर्मप्रभाषना, विहार, आदि
११	राणुककोट	१३८४	"	जिनविम्ब प्रतिष्ठा, आदि
११	परशुरोकोट	१३८०	"	जिनकुशल सूरी का विहार
१३	सरस्वतीपत्तन	१४२२	श्री संघतिलकाचार्य	सम्पत्त्वसत्ति, आदि १० ग्रन्थ रचे
१४	नन्दनवनपुर	१४६८	श्री वर्द्धमान सूरी	अन्धकारदिनकर रचना, देववन्दन,
१५	मम्महावाहण	१४८३	श्री जयसगरुपाध्याय	चतुर्मास
१६	द्रोहड़ोटा (डूहड़)	१४८३	श्री जयसगरुपाध्याय	चतुर्मास, ग्रन्थटीका, आदि
१७	फरीदपुर	१४८३	"	संघवाचा " आदि
१८	मावारखपुर	"	"	धर्मप्रभाषना, भूतित्यापना "

१ ये सातों स्थान नृनायिक रूपमें जन सत्कृतिनी कीलके प्रधान केन्द्र रहे हैं।

वर्गों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

१८ नवरंगखाँकोट	१७४६	१
१९ दुन्नियापुर	१६७५	१
२० डेराइसमाइलखा	१७२२-१८०८	१४
२१ डेरागाजीखा	१७५८-१८७३	५
२२ सक्तीनगर	१७३३-१८४८	६
२३ अमरसर	१६०७-१८९०	३
२४ मूलस्थान	१७४०-१७४४	२
२५ लामपुर	१६४८	१
२६ लाहोर	१७ वीं शती	१
२७ हिसार	१५०६	१
२८ स्यालकोट	१८१४-१८३८	२
२९ रावलपिण्डी	१८ वीं शती	१
३० पटियाला	१८७५-१८७८	२
३१ फरीदकोट	१८१८	१

कतिपय चतुर्मास (वर्षावास)—

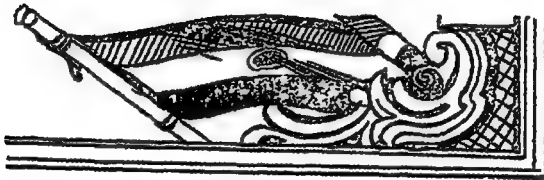
सिन्धु प्रान्तमें हुए चौमासोंके आदेशोंके अब भी इतने अधिक उल्लेख मिलते हैं कि उनमें द्वारा जैनधर्मकी प्रान्त भरमें व्यापकता स्वयं सिद्ध हो जाती है।

क्र०	स्था०	काल	आचार्य	चतुर्मास
१	हाजीखानडेरा	१७४६-१७८८	श्रीविद्याविमल, आदि	१०
२	मारोठ	१७४८-१७८७	"	८
३	देवराजपुर	१७६८	श्री जिनजय सूरि	१
४	डेरा इस्माइल खा	१७६८-१७८८	श्री कल्याणसागर आदि	७
५	मुलतान	१७७६-१७८८	श्री मुक्तिमन्दिर	१४
६	जाग-मेहट	१७७८-१७८८	श्री केहरि विद्याविमल	११
७	बन्तु	१७८०-१७८८	श्री सत्यबीर	७
८	खाइबारौ	१७६०	श्री चदिर	१
९	वगो-ईलाकोट	१७९१	श्री ज्ञानप्रमोद	१
१०	वांगा-लया	१७९६	श्री महिमाविजय	१

११	सरसा	३३	श्री पुण्योदय	३३	१
१२	मटनेर	१७९८	श्री राजमूर्ति	३३	१

निष्कर्ष—

इसी प्रकार वन्दना, स्तवन, स्वर्गवास, आदिके स्थानोंके उल्लेखोंकी अत्यधिक प्रचुरता है। किन्तु भारतीय धर्मोंके लिए समय कैसा घातक होता जा रहा है कि मुलतान, आदि कतिपय स्थानोंके सिवा सिन्ध (वर्तमान पंजाब, सीमाप्रान्त तथा सिन्ध) में जैनियोंके दर्शन भी दुर्लभ हो गये हैं। और टोरी पार्कोंके द्वारा प्रारब्ध भारत-कर्तनने तो इन प्रान्तोंसे समस्त भारतीय धर्मोंको ही अर्द्धचन्द्र दे दिया है।



कुण्डलपुर अतिशयत्नेत्र

श्री सत्यप्रकाश

जी० आई० पी० रेलवेकी बीना-कटनी ब्राच पर दमोह नामका रेल्वे स्टेशन है। दमोहसे लगभग चौबीस मील पर कुण्डलपुर एक छोटा सा गांव है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि यह स्थान अद्भुत बातोंका केन्द्र है, इसी लिए जैन इसे अतिशयत्नेत्र कहते हैं।

दमोहसे कुण्डलपुरकी यात्रा बैलगाड़ी, टगा या प्राइवेट कारसे की जाती है। सबक पक्की नहीं है। यात्रियोंकी सुविधाके लिए राष्ट्रीय सरकारकी सहायतासे दमोहकी जिला कौंसिल पक्की सबक बनानेका विचार कर रही है। जब उसका यह विचार क्रियात्मक रूप धारण करेगा तो निश्चय ही स्थान बाहिरी दुनियामें एक महान आकर्षण उत्पन्न करेगा।

प्रकृतिका यह सुरम्भ प्रवेश षोडशेके नालके आकारकी सुन्दर पहाड़ियोंसे घिरा हुआ है और प्रतिवर्ष चौबीसवें तीर्थङ्कर वर्धमान महावीरकी अभ्यर्थना करनेके लिए हजारों जैन यात्रियोंको आकृष्ट करता है। पहाड़ियोंके बीचमें एक सुन्दर तालाब है जिसे 'वर्धमान सागर' कहते हैं। इसके चारों ओर तथा पहाड़ियों पर बने हुए अंठावन जैन मन्दिरोंका ब्यूह इन्द्र धनुषके रूपमें इस तालाबमें प्रतिबिम्बित होता है। इन मन्दिरोंका नकशा सुन्दर है और इनकी सजावट बहुमूल्य है। ये मन्दिर केवल अपनी श्रेष्ठता, सुन्दरता और कलापूर्ण निर्माणके लिए ही स्मरणीय नहीं हैं, किन्तु अपने ऐतिहासिक महत्त्वके लिए भी स्मरणीय हैं। ये अपने अन्दर १४०० वर्ष प्राचीन जैन संस्कृति और सम्यताके इतिहासको सुरक्षित किये हैं।

बड़ेबाबा- (महावीर) मन्दिर—

यहांका मुख्य मन्दिर 'बड़े बाबाका मन्दिर'के नामसे प्रसिद्ध है। यह षोडशेके नालके आकारकी पहाड़ियोंके बीचमें समुद्रकी सतहसे तीन हजार फीटकी ऊंचाईपर स्थित है। इस मन्दिरमें वर्द्धमान महावीरकी दीर्घकाय मूर्ति स्थापित है, जो सुन्दर पद्मासन आकृतिमें एक पत्थरको काटकर बनायी गयी है। यह मूर्ति बाएँ फीट ऊंची है और तीन फीट ऊंचे आसनपर स्थित है। शुद्ध कलामयता, सौन्दर्य और आकारकी स्पष्टताकी दृष्टिसे समस्त भारतमें इसकी समकक्ष दूसरी मूर्तियां कम हैं। और जैन कला तथा सम्यताके

अवशिष्ट वचे बहुमूल्य स्मारकोंमें से है। इस स्थानके प्रशान्त वातावरणसे प्रत्येक व्यक्ति अत्यन्त प्रभावित होता है, यहापर बैठे हुए भगवान महावीर प्रेम, अहिंसा और सत्यके अविनश्वर सिद्धान्तका उपदेश देते हुएसे प्रतीत होते हैं।

शिलालेख—

यहां ऐसे बहुतसे स्थान हैं जिन्हें यदि खोदा जाय तो महत्वके ऐतिहासिक तथ्य प्रकट हो सकते हैं और इस स्थानके प्राचीन इतिहासपर प्रकाश डाल सकते हैं। यहां मरम्मत और नव-निर्माणकी अत्यन्त आवश्यकता है। दो मन्दिर, जो सम्भवतः छठी शतीके हैं, टहकर ढेर हो गये हैं उनकी मरम्मत होना जरूरी है।

सातवींसे ग्यारहवीं शती तकके बीचमें इस स्थानकी भाग्यरेखाको बतलानेवाला कोई ऐतिहासिक प्रमाण उपलब्ध नहीं है। दमोह प्रदेशके रायपुराके निवासी सिंघई मनसुखभाईने वि० सं० ११८३ में महावीरकी उक्त मूर्तिकी प्रतिष्ठा करायी थी। इससे स्पष्ट है कि उस समय तक यह स्थान अच्छी तरह प्रसिद्ध हो चुका था। एक गुमठी (लज्जु-मन्दिर) में एक शिलालेख सं० १५०१ का तथा दूसरा सं० १५३२ का पाया गया है। यहा १६वीं शतीकी बहुतसी मूर्तियां हैं जो आज भी अच्छी हालतमें हैं। इस तरह ग्यारहवींसे सोलहवीं शतीतक की ऐतिहासिक शृङ्खला अखण्डित रूपमें मिलती है।

ऐतिहासिक तलवारा—

बड़े बाबाके मन्दिरके पीछे एक बरामदा है, जो ऐतिहासिक शृङ्खलाकी अप्राप्य कड़ियोंको जोड़नेमें मदद दे सकता है, किन्तु यह बन्द है। इस मन्दिरके नीचे एक बड़ा अन्धकारपूर्ण मीथरा (भूमिबर) है। इसका मंह भी बन्द है। कहा जाता है कि बड़े बाबाकी मूर्तिके जानुओंके बीचमें एक छेद था। यदि इसमें कोई सिका डाला जाता था तो वह एक विचित्र शब्द करता हुआ किसी गुप्त स्थानमें चला जाता था। उसमें सिका डालना व्यर्थ समझकर प्रबन्धकोंने लगभग पन्द्रह वर्ष पूर्व इस छेदको बन्द करा दिया। किसीने यह खोज करनेका प्रयत्न नहीं किया कि सिका कहाँ चला जाता है। ऐसा विश्वास किया जाता है कि सिका अवश्य ही नीचेके भाँयरेमें चला जाता है। यदि उस भाँयरेको खोला जाय तो प्राचीन सिक्कोंका एक ढेर निकल सकता है और तब छठी शतीसे लेकर आजतकका इतिहास खोज निकालना कठिन नहीं होगा।

फतहपुर—

कुण्डलपुरसे लगभग आधे मीलकी दूरी पर फतहपुर नामका एक छोटा सा गाव है। यहा पर 'रुक्मिणी मठ' के नामसे प्रसिद्ध जैन मन्दिरके अवशेष पाये जाते हैं। यह मन्दिर छठी शतीमें बनावा

गया था कुण्डलपुरके मन्दिरोंमें छठी शतीकी जो मूर्तिवा पायी जाती हैं वे सब इसी मन्दिरसे लायी गयी थी। सड़कके किनारे पीपलके वृक्षकी छायामें एक सुन्दर चबूतरा बना हुआ है। कमशी मठके कुछ अवशेषोंको इस पर सजाया हुआ है।

इतिहासज्ञ आच भी इस दुविधामें हैं कि छठी शताब्दीमें ऐसी कौनसी घटना हुई हो जिसके कारण इस स्थान पर बड़े बाबाकी ऐसी विशाल मूर्तिका निर्माण हुआ,। फिर भी यह तो स्मरण रखना ही चाहिये कि उस समय यह स्थान गुप्त शासकोंके राज्यमें था और वे जैनधर्मके अनुयायी थे।

कुछ इतिहासज्ञोंका ऐसा मत है कि यह वही कुण्डलपुर है जहासे महामुनि श्रीधर स्वामीने निर्वाण प्राप्त किया था, और तभीसे यह स्थान पूज्य माना जाने लगा है। किन्तु जब तक इस विषयका समस्त जैन प्रमाण एक मतसे समर्थन न करे तबतक निश्चितरूपसे कुछ भी नहीं कहा जा सकता।

बुन्देलराजा—

यह बात निर्विवाद है कि बुन्देलो राजाओंमें यह स्थान अति प्रसिद्ध था और वे इसे पूज्य मानते थे, क्योंकि इन मन्दिरोंके पुनर्निर्माणमें तथा प्रबन्धमें उनकी गहरी दिलचस्पीके प्रमाण मिलते हैं। बड़े बाबाके मन्दिरके प्रवेश द्वार पर लगे संस्कृत शिलालेखसे इस बातका समर्थन होता है। इसके सिवा बहुतसे ऐतिहासिक उल्लेख यह बतलाते हैं कि बुन्देलो राजा इस मन्दिरका बड़ा सम्मान करते थे।

एक समय घूप, वर्षा और तूफानके भयंकर थपेड़ोंने इस विशाल कृतिको जमीन्दीज कर दिया था और बड़े बाबाका प्रसिद्ध मन्दिर मलबेका ढेर बन गया था। किन्तु प्रकृतिके इन भयानक तूफानोंके बीचमें भी बड़े बाबाकी विशाल मूर्तिको कोई हानि नहीं पहुंची। बीरे बीरे समय बीतता गया और यह मूर्ति मिट्टी, घास और झाड़ियोंसे ढक गयी। जगन्नी खानवरोंने इसे अपना आवास बना लिया और एक समय ऐसा आ पहुंचा कि कोई मनुष्य इसके दर्शन करनेका साहस भी नहीं कर सकता था। जो मनुष्य इस बातसे परिचित थे कि यहा एक मन्दिर था, वह इसे 'मन्दिर डीला' कहने लगे। इस तरह इस शान्त एवं प्रसन्न स्थानको भय और विस्मयके पदोंने आच्छादित कर लिया और वर्षों तक भी यह पर्दा दूर न हो सका। इस तरह लगभग दो सौ वर्ष तक यह प्राचीन मन्दिर पृथ्वीके गर्भमें छिपा रहा।

राजा अत्रसालद्वारा पुनर्निर्माण—

सं० १७५०के लगभग एक आचम्य ब्रह्मचारी जैन साधु नमिसागरने इस मन्दिर-टीलेको देखा। अन्य मूर्तिके दर्शनसे वह इतना अधिक प्रभावित हुआ कि उसने दुखी मनुष्य समाजके कल्याणके लिए मन्दिरके

जीर्णोद्धारका संकल्प किया। एक सर्वविश्रुत किंवदन्तीके अनुसार उसका स्वप्न पूर्ण होनेका समय तब आया जब औरंगजेबकी सेनाकी पकड़से भागकर वीर बुन्देला छत्रसाल खण्डहरमें छिपनेके लिए यहा आया। यहा रहते हुए उसे केवल मानसिक शान्ति ही नहीं मिली, किन्तु उसकी आत्मा एक विलक्षण शक्तिसे भरपूर हो गयी। अतः जब वह बहासे चला तो उसने यह प्रतिज्ञा की कि यदि मैं मुगल साम्राज्यके चंगुलसे अपनी मातृ-भूमिको स्वतंत्र करनेके अपने प्रयत्नमें सफल हो सका तो मैं इस विशाल मन्दिरका पुनर्निर्माण ही नहीं कराऊंगा; बल्कि इसकी प्राचीन कीर्ति और वैभवको भी पुनः स्थापित करूंगा।

कुछ वर्षोंके बाद मुगल सम्राटको छत्रसालसे पराजित होना पड़ा। छत्रसालने अपने लोभे हुए प्रदेशोंको पुनः प्राप्त किया। बड़े धावाकी मूर्तिके सामने उसने जो प्रतिज्ञा की थी उसे वह भूला नहीं। अतः उसने उस पवित्र कर्तव्यको पूरा करनेके लिए राज्यके खजानेकी खोल देनेकी आज्ञा दी।

जब महाराज छत्रसाल राबकीय ठाटवाटके साथ मन्दिरको देखनेके लिए पधारे तो एक बार पुनः प्राचीन इतिहासका नवनिर्माण हुआ। मन्दिरका पुनर्निर्माण हो चुकनेपर वि० सं० १७५७ में माघसुदी १५ को सोमवारके दिन महाराज छत्रसालने बड़े धावाकी विशाल मूर्तिका पूजन किया। और मन्दिरके लक्षके लिए बहुत सा द्रव्य तथा सोने चादीका सामान दिया। उनका दिया हुआ पीतलका एक बड़ा याल (कोपर) मन्दिरके भण्डारमें आज भी सुरक्षित है। छत्रसालकी इच्छाके अनुसार ही इस स्थानका नाम बदल कर 'कुण्डलपुर अतिशयज्ञेय' और तालाबका नाम 'वर्चमान-सागर' रक्खा गया। तबसे इस मन्दिरकी ख्याति दूर दूर तक फैलती ही गयी है।

इस ऐतिहासिक घटनाकी स्मृतिसे प्रति वर्ष माघसुदी एकदशी से पूर्णिमा तक एक बड़ा मेला भरता है और बड़े धावाका दर्शन करनेके लिए लाखों लोग सविशेष जैनी एकत्र होते हैं।



पौराणिक जैन इतिहास

श्री प्रा० डाक्टर हरिसत्य मट्टाचार्य, एम० ए०, पीएच० डी०

शलाका पुरुष—

आगमोंके अनुसार जैनधर्म अनादि है वरपि आधुनिक विद्वानोंने भगवान् महावीरको जैनधर्मका प्रवर्तक माननेकी अन्तिम की है तथापि वे दूरातिदूर अतीत कालसे लेकर समय समय पर हुए जैनधर्मके प्रसूत एवं सर्वज्ञ प्रचारक, इस युगके चौबीस तीर्थंकरोंमेंसे अन्तिम ही थे। जैन पुराणोंमें चौबीस तीर्थंकरोंके अतिरिक्त विविध शलाका (महा) पुरुषोंके चरित्र भी भरे पड़े हैं जिनमें देव-योनिमें उत्पन्न इन्द्रादिका समावेश नहीं किया गया है। सबसे विलक्षण और मौलिक मान्यता तो यह है कि जैनधर्म वैदिक धर्मोंके समान भगवान्को जगतके कर्ताके रूपमें नहीं स्वीकार करता। जैन भगवान् मानव है, हा कुछ अधिक विवेकी एवं विकसित स्थिति में; वह उत्पन्न होता है, मरता है; अपने पूर्ववर्ती तीर्थंकरोंको अपना आदर्श मानता है और मोक्ष जानेके लिए उसे मानव योनिमें आना अनिवार्य है। इस प्रकार स्पष्ट है कि जैन भगवान् तथा बौद्ध भगवान्में कई दृष्टियोंसे समानता है।

जैन पुराणोंके चौदह कुलंकरों (शलाका पुरुषों) तथा वैदिक मान्यताके चौदह मनुओंमें भी बहुत कुछ समता है। क्योंकि ये कुलंकर अपने समयके प्रजा वत्सल विशिष्ट पुरुष थे।

जैन कल्प—

काल अनन्त है तथापि मानव इतिहासकी दृष्टिसे उसमें करोड़ों वर्षोंके समय विभागों (कल्पों) की कल्पना की है। प्रत्येक कल्पमें उत्सर्पिणी (वर्तमान चारित्र) तथा अवसर्पिणी (हीनमान चरित्र कुल) अर्ध-चक्र होते हैं। वर्तमानमें अवसर्पिणी चल रहा है। इनमें प्रत्येकके १-सुषमा-सुषमा (सर्वथा सुल चारित्रमय), २-सुषमा, ३-सुषमा-दुषमा (सुल दुल मिश्रित), ४-दुषमा-सुषमा, ५-दुषमा (वर्तमान) तथा ६-दुषमा-दुषमा भेद होते हैं। वैशिष्ट्य इतना है कि अवसर्पिणीका षष्ठ (दुषमा-दुषमा) युग उत्सर्पिणीका प्रथम युग होता है।

भोगभूमि तथा कुलंकर—

अवसर्पिणीके प्रारम्भमें भोगभूमि रहती है अर्थात् मनुष्य विना अमके भवन, वस्त्र, भोजन,

भाजन, आदि जीवनपयोगी वस्तुएं कल्पवृक्षोंसे गयेच्छ मात्रामें प्राप्त करते हैं। तृतीयकाल सुप्रमान्दुषमाके अन्तमें कल्पवृक्षोंकी वदान्यता घटती है, आकाशमें सूर्य चन्द्र दिखते हैं, क्योंकि कल्पवृक्षोंका उद्योत कम हो जानेके कारण सूर्य-चन्द्रके प्रकाश दिखने लगते हैं। इन दोनों प्रकाश पुष्कोंको देखते ही उस युगके लोग सहज ही भीत हो जाते हैं। तब एक 'प्रतिश्रुत' महापुरुष भीत लोगोंको उक्त ज्योतिष्क देवोंका रहस्य समझाते हैं। फलतः जनका भय विलुप्त हो जाता है और इस प्रकार प्रतिश्रुत प्रथम कुलकर होते हैं। कल्पवृक्षोंका तेज क्षायमाण या अतः आकाशमें तारे भी दिखने लगे तब द्वितीय कुलकर सम्प्रतिने समस्त ज्योतिष्कोंके विषयमें आश्चर्य-चकित जनको समझाया। यही सम्प्रति ज्योतिष विज्ञानके प्रतिष्ठापक थे। तृतीय कुलकर क्षेमकरने उस समयके जनको पशुओं तथा हिंस्र जन्तुओंसे दूर रहने तथा उनका विश्वास न करनेका उपदेश दिया। कल्पवृक्षोंके क्रमिक विलयके कारण पशुओं तथा जन्तुओंकी घातक वृत्ति अधिकतर स्पष्ट होती जाती थी। आपाततः इनसे अपनी रक्षा करनेके लिए चतुर्थ कुलकर क्षेमधरको लाठी, आदि अस्त्र धारण करनेकी सम्प्रति देनी पड़ी। कल्पवृक्षोंकी दातृ शक्ति वेगसे घट रही थी फलतः जीवनों-पयोगी वस्तुओंको प्राप्त करनेके लिए लोगोंमें कलह होने लगी अतः पञ्चम कुलकर सीमंकरने कल्पवृक्षोंकी व्यक्तियोंकी अपेक्षा सीमा निश्चित कर दी। अत्र कल्पवृक्षोंकी शक्ति नष्टप्राय थी अतः षष्ठ कुं। सीमधरने वृक्षोंकी सीमा सुनिश्चित कर दी ताकि जीवनोंपयोगी वस्तुओंके लिए पारस्परिक कलह न हो। सप्तम कुं। विमलनागने जनको हाथी, घोड़ा, ऊँट, आदि पालकर अपने काममें लानेकी शिक्षा दी। भोगभूमिके नियमानुसार अवतक सन्तान उत्पन्न होते ही पितर मर जाते थे किन्तु अष्टम कुं। चक्षुष्मान्के समयसे वे सन्तानोत्पत्तिके बाद कुछ समय तक जीवित रहने लगे। इससे लोग बचड़ाये फलतः कुलकरने सन्तान रहस्य समझाया। नवम कुं। यशस्वानने सन्तानको आशिष देना, दशम कुं। अभिचन्द्रने शिशुपालन तथा ग्यारहवें कुं। चन्द्रामने शिशुपालन विधिका पूर्ण विकास किया। नदी, समुद्र, आदि पार करनेके लिए नौका तथा ऊँचे पर्वतादि पर चढ़नेके लिए सीढ़िया बनानेकी शिक्षा मरुदेव बारहवें कुं। ने दी थी। तेरहवें कुं। प्रसेनजितने विवाह प्रथाका स्थापना किया तथा अन्तिम कुं। नाभिरावके समयसे कल्पवृक्ष सर्वथा लुप्त हो गये। भोगभूमि कर्मभूमि हो गयी थी। जीवनकी आवश्यकता पूर्विकी लेकर भीषण समस्याएं खड़ी हो गयी थी लोग भ्रम करना नहीं जानते थे फलतः नाभिरावने उन्हें धान, आदिका उपयोग बताया और अन्य कामोंकी शिक्षा दी। यह भी बताया कि सबऋत शिशुओंका नाम कैसे काटना। वस्तुओंके गुण दोष बताया। मिट्टीके वर्तन बनाकर उन्हें पकाना सिखाया। इनकी धर्मपत्नी मरुदेवी थीं जिनके गर्भसे ऋषभदेव उत्पन्न हुए थे।

दार्शनिक विवेचन—

क्या कुलकरोंके उक्त वर्णनसे कुछ वैदिकान्तिक निष्कर्ष निकाले जा सकते हैं? सर्वप्रथम सामाजिक परिणाम तो यह हो सकता है कि जैन शास्त्र आधुनिक चिन्ता-कष्ट बहुत संसारके पहिले मौलिक सुखमय

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

युगकी कल्पना करता है। इस वर्णनको देखते ही वैदिक कृतयुगका स्मरण हो आता है जिसमें न्यूनाधिक रूपमें ऐसा ही सुखैकान्त था। यहूदी शास्त्रोंके 'इडन उद्यान' का जीवन भी कुछ ऐसा ही शुद्ध भोगमय जीवन विताना था, जब कि यहूदी मान्यतामें केवल एक युगलाका ही वैसा सुखमय जीवन था। तथा यही युगल सृष्टिके आदि पितर थे। इतना स्पष्ट है कि दुःखमय वर्तमान युगसे बहुत पहिले शुद्ध सुखमय युगकी कल्पना सर्व सम्मत है।

पाश्चात्य विद्वानोंका मत है कि 'ईडन उद्यान' का जीवन एकान्त पूर्ण अमानावस्थाना परिचायक है, अर्थात् उस समय विवेक, विचार तथा समन्वयकी योग्यताका सर्वथा अभाव था। सामाजिक दृष्टिसे मानवकी यह वह अवस्था थी जब इसे पशु समुदायसे अलग करना कठिन था तथा मस्तिष्क सद्यःप्रसूत शिशुके समान था। निषिद्ध ज्ञान-फलका आस्वादन विवेक अथवा पुरुषत्वकी बाधितिका रूपक है तथा यहाँ वर्णित मानव अघःपातकी युक्तियुक्ता सिद्ध करनेके लिए "जहा अज्ञान ही सुख है वहा विवेकी होना पाप है।" कहावतकी शरण लेने को नरितार्थ करना हो जाता है।

इस प्रकारसे भोगभूमिकी व्याख्या नहीं की जा सकती क्योंकि जहा यहूदी वृक्षका फल बखते ही सुखमय संसारसे पतन हो गया वहीं कल्पवृक्ष जैनभोगभूमिके मूलाधार हैं। तब कल्पवृक्षके रहस्यकी क्या व्याख्या की जाय ? 'मानवकी कल्पनानुसार वस्तु दाता' शाब्दिक अर्थ है। जैन मान्यतामें ऐसे वृक्ष भोगभूमिमें होते हैं। वैदिक धर्मानुसार उत्कर्म करके स्वर्गमें उत्पन्न होने वाले लोगोंकी समस्त इच्छाएँ ये वृक्ष पूर्ण करते हैं, अस्तु कल्पवृक्ष पूर्वकृत सुकर्मोंके फलस्वरूप थयेच्छु सुखभोग देते हैं। मण्डूकोपनिषद्के "दो सवर्ण घनिष्ठ मित्र पक्षी एक ही वृक्ष पर बडे होते हैं उसमेंसे एक मधुर फल खाता है दूसरा उन फलोंको केवल देखता है" इस कथनमें मधुर फलों तथा भोक्तासे क्रमशः उत्कर्म तथा आत्मा इष्ट हैं। फलतः कल्पवृक्षके उत्तम फलोंसे भी जीवके सुकर्मोंके परिणाम ही अभीष्ट हो सकते हैं। इसी प्रकार उनके लयसे पुण्य समाप्ति तथा पुनः अम-शान्तिमय जीवनका संकेत है। गीताके "क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोके विशन्ति" से भी यही संकेत है। जैन भोगभूमि कल्पनाका भी इतना ही सार है कि पुण्यकर्मोंके फल सुखमय जीवन वितानेके बाद अम-चिन्तामय जीवनका प्रारम्भ होता है।

ज्ञानसाधनका फल भोगभूमि—

स्पष्ट है कि जैन भोगभूमि विवेक तथा साधनाका फल है, जब कि यहूदी सुखमय जीवन अज्ञान जन्य था। यहूदी शास्त्रानुसार ज्ञान पतनका कारण था। तब 'क्या मूर्खता सुख है तथा विवेकी होना लण्ठता है?' यह शंका सर्वथा उचित प्रतीत होती है। भारतीय दृष्टि यहा भी स्पष्ट है विवेक तथा संयम द्वारा उत्कर्म बंधते हैं जिनका फल सुखभोग होता है तथा इनकी समाप्ति पर जीव सुखमय जीवनसे भ्रष्ट हो कर अममय जीवन प्रारम्भ करता है। फलतः कर्म-नियम तथा इसीका अंग पुनर्जन्म नियम भारतीय भोगभूमिका व्यवस्थापक है। यह विवेचन यहूदी 'सुखमय जीवन' की निम्न नैतिक

व्याख्या करनेको प्रवृत्त करता है—सुखमय जीवनसे आत्माकी शुद्धावस्थाका संकेत है, जब आत्मा ही सब कुछ अथवा समस्त पदार्थ आत्मात्वस्व होते हैं। फिर रागद्वेष रूपों कुफलका आत्मा आत्मादान करता है और जन्म, जरा, मृत्युमय ससारमें आ पड़ता है। आत्म-आनन्द समाप्त हो जाता है। यही शुद्धात्मा रूपी कल्पवृक्षका विलय अथवा ईदन-उच्चानसे पतन है। फिर ईश्वरके अभिशापको लिये जीवका अनन्त संसार प्रारम्भ हो जाता है,^१ क्या यह मनुष्यका महा पतन नहीं है ?

कुलकर् तथा मानवसमाजका विकास—

दूसरी महत्वकी बात यह है कि कुलकरवृत्तमें हम मानव समाजके क्रम विकासको स्पष्ट देखते हैं। प्रत्येक प्राचीन राष्ट्रके प्रारम्भिक कालमें हम आदर्श युगकी कथा तो पाते हैं, साधारण स्थितिसे समाजके क्रमिक विकासका इतिवृत्त नहीं मिलता। किन्तु जैन साहित्यमें व्यक्तियोंके चरित्रके समान ही समाज-पुरुषका प्रारम्भसे वर्णन मिलता है जिसमें समाजके जीवन संग्राम तथा परिस्थितियोंके अनुकूल बननेका इतिहास निहित है। आधुनिक विचारक कौमटीका भी मत है कि 'मनुष्यके शारीरिक एवं मानसिक अध्ययनके पहिले मानव समाजका अध्ययन होना ही चाहिये। आधुनिक विद्वान मानते हैं कि प्राणि-विज्ञानकी प्रणालीसे मानवसमाजके विकासका अध्ययन करके कौमटीने बड़ा उपकार किया है, तथापि उत्तरकालीन विकासवादो विद्वानोंका मत उनके उक्त विचारके विपरीत है। अर्थात् व्यक्तिकी उन्नति विकासमान सामाजिक प्रगतिकी किसी सीमा तक सहचरिणी है। समाजके विकासका मानव-विकासके समान होना अनिवार्य नहीं है। उत्तरोत्तर अधिक तृप्ति करने वाले कार्योंने मनुष्यका विकास किया है। किन्तु सामाजिक गठनकी अवधारणा तो वह ज्ञमता है जो प्रकृतिकी गम्भीरतम परिस्थितियों में भी मनुष्यकी निर्वाचन और अनुगमन द्वारा बनाये रखती है, 'अधिकतम तृप्ति' नहीं। जैन कुलकरोंका वर्णन उक्त सामाजिक विकासका सजीव चित्र है। पहलेसे चले आये सुखव्यक्तिकी अभिवृद्धि जैन कर्मभूमि (आधुनिक युग) का स्वरूप नहीं है अपितु कल्पवृक्षोंके लवके कारण आकुल तथा नस्त लोगोंके आतंक एवं अनिष्टकी आशंकाओंको शान्त करते हुए वर्तमान मानव समाज को आगे बढ़ाना है। कर्मभूमिके आदिमें सबसे पहिले ज्योतिष्क देव दिखते हैं। अर्थात् प्रारम्भ ज्योतिष-विज्ञानसे होता है। इसके बाद मनुष्य अपने तथा पशुओंमें भेद करता है, इससे आत्मरक्षाके लिए समस्त साधन जुटाता है। अपने हिंस्र शायियोंसे निपट लेनेके बाद मानव जीवनोपयोगी सामग्रीके जुटानेमें लग जाता है और इस प्रकार अपने वर्गके योग-क्षेमकी व्यवस्था करता है। इस प्रकार घर व्यवस्थाके पश्चात् वह पशुओंको अपने कार्यमें साधक बनाता है तथा पहलेके इन शत्रुओंको सेवक बना लेता है। इसके उपरान्त वह अपने वर्गके शरीरकी चिन्ता करता है, जन्मसे ही बाधककी पूरी परिचर्या प्रारम्भ होती है फलस्वरूप मनुष्य

^१—यद्यपि जैन मान्यतानुसार न मुक्तकृपुन संसार प्रवेश सम्भव है अरु न ईश्वरके अभिशापसे पतन कथवा वरदान द्वारा अशुद्धान ही हैं। सकमा हैं।

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

पूर्ण स्वस्थ, सुन्दर और बलिष्ठ होता है। फिर क्या है समुद्र पार करना, पहाड़ पर चढ़ना, आदि साहसिक कार्य प्रारम्भ हो जाते हैं। साहसका उदय सामाजिक स्थितिको बटल बनाता है, व्यवस्था एवं शान्तिके नियम अनिवार्य होते हैं। विवाह-प्रथा प्रारम्भ होती है। पशुपालन अथवा भ्रमणका स्थान कृषि एवं वाणिज्य ले लेते हैं फलतः घर भोजन-भाजन पूर्ण हो जाते हैं।

जैन शास्त्रोंके अनुसार आधुनिक प्राग्-इतिहास युगके बहुत पहिले उक्त प्रकारसे मानव समाजका विकास हुआ था। उस समय शासन अथवा वर्ग-तंत्र भी न था। यद्यपि उक्त समस्त वर्णन को सरलतासे वस्तुस्थिति नहीं कहा जा सकता तथापि इतना निश्चित है कि सूर्य चन्द्रादि दर्शनसे युगारम्भ हुआ तथा भारतीय, वेब्लोनियन, मिथी, ग्रीक, चाइनी, आदि विद्वानोंने इस विज्ञानको आगे बढ़ाया। फलतः जैन पुराण 'ज्योतिष प्राचीनतम विज्ञान है' कथनकी पुष्टि करता है। 'यह संसार पानी और आगसे अवश्य नष्ट होगा यह जानकार ही प्राक्-प्रलयकालिक बहूदी 'अदम' आदि ऋषियोंने ईद तथा संगमरमरके स्तम्भ बनवाये थे। तथा उनपर ज्योतिषके मूल तत्त्व उत्कीर्ण किये थे' कथा भी उक्त मान्यताकी पोषक है।

मानवका विकास !—

यदि भोगभूमिसे कर्मभूमिका सिद्धान्त सत्य है तो कहना होगा कि मनुष्य प्रारम्भमें जंगली जन्तुओंके साथ रहता था। यह तथ्य मानव और पशुके बीचमें दृढ़ वर्तमान महान अन्तरके कारण भी उपेक्षित नहीं हो सकता। अर्वाचीन पर्ववैद्यकोंकी भी मत है कि आज भी सांस्कृतिक प्रथम श्रेणीमें पड़े लोगों और पशुओंमें अत्यधिक समता होती है। उनमें वैसा अन्तर नहीं होता जैसा पूज्य गांधीजी और व्याघ्रमें होता है। यह अन्तर महान विकासका फल है। डाक्टर पिकार्डका "अनन्त संसारका रचयिता जगन्निबन्ता भी उन्हीं द्रव्योंसे बना है जिनसे वह पशु बना है जिसे पालतू बनाकर वह अपने काम लाता है अथवा मारकर भाग जाता है।" कथन भी उक्त समताका समर्थक है। श्री वी० ब्राईटका "आत्मबोधकी जाग्रति" शीर्षक निबन्ध स्पष्ट बताता है कि मानवकी उच्चतम बौद्धिक वृत्तियोंका प्रारम्भ उस साधारण बुद्धिसे हुआ है जो निम्नतम पशु तथा साधारण व्यक्तिमें समान रूपसे पायी जाती है। मनुष्यने दर्शन तथा अभ्यास द्वारा अपना ज्ञान बढ़ाया और संभवतः इसी कारण पशुसे वह विलक्षण हो गया। पहिलेके साथी अब एक साथ न रह सकते थे। ज्ञान बुद्धिके साथ, साथ मनुष्यकी वृत्ति कोमल हो गयी थी फलतः वह हिंस्र पशुसे दूर रहने लगा, आत्मरक्षाके लिए अन्न बनाये, पशुओंको पराजित किया और पालतू बना लिया। यह वर्णन अक्षरशः सत्य न भी हो किन्तु इतना तो स्पष्ट है कि सुदूर प्राग्-ऐतिहासिक कालमें मानव समाजके विकासका क्रम ऐसा ही रहा हो गा।

यह भी स्वामाविक है कि मानवके उत्तरोत्तर विकासकी गति ऋतुने पर सबसे पहिले उसे जीवनोपयोगी वस्तुओं और विशेषकर भोज्य पदार्थोंके प्रभाव क्षेत्रोंकी सीमा निर्धारित करनी पड़ी हो गी । क्षेत्र विभाजनने क्या तथा कुलोंकी सृष्टि की हो गी । जनवर्ग ही समाज वा कुलकी शक्ति होती है अतः संस्कृत न होने पर भी मानवने शिशुपालनकी चिन्ता की हो गी । अर्द्धमान जनवर्गने मानवको साहसिक बनाकर समुद्रके उस पार तथा पर्वतशिखरपर पहुँचा दिया । जीवन बढित हुआ, सामाजिक व्यवस्थाएं बनीं, विवाह आया, कृषि तथा शिल्पोका आविर्भाव हुआ । तथा इसके साथ ही प्रारम्भिक समाजका अन्त तथा संस्कृत समाज (कर्मभूमि) का उदय हुआ ।

आधुनिक अनुमान—

आदिम समाजके संस्कृत होनेकी प्रक्रियाकी अनेक श्रेणियाँ आधुनिक अन्वेषकोंने निश्चित की हैं । इन्हें भी निरवसन तथा योमसनने पाषाण, तावा तथा लौह-युग नाम दिये हैं । यह वर्गीकरण एशिया तथा यूरपके विकासक्रममें तो ठीक बैठता है किन्तु पोलिनेशिया, मध्य-दक्षिण अफ्रिका, पैरू तथा मैक्सिकोके अतिरिक्त अमरीकाके लिए उपयुक्त नहीं है । इन देशोंमें पाषाणसे लौह-युग आया है, ताम्रयुग नहीं हुआ है । अतः यह वर्गीकरण सार्वभौम नहीं है ।

असंस्कृत (आस्ट्रेलिया तथा ब्राजीलके आदिम निवासी), अन्य (रोमन साहित्यमें वर्णित जर्मनिक लोग) तथा संस्कृत (ईसासे पूर्वके ग्रीक तथा रोमन लोग) के मेरुसे किया गया वर्गीकरण अधिक संगत है । इसमें दृष्टिकी बारा भी स्वामाविक है क्योंकि मूल मूल मानवसे पुत्र्य शिकारी तथा फलफूल संव्यक्ता होता है, इसके बाद निश्चित कृषक बन जाता है ।

जैन वर्गीकरण सबसे आगे—

किन्तु यह सब अनुमान मानवके इतिहासको वर्ग-युग तक ही ले जाते हैं । उससे आगे नहीं लौच सकते । किन्तु जैन मान्यता मानवताके इतिहासको ब्राह्मण उर प्रारम्भिक युगमें ले जाती है जिसकी कल्पना करना भी कठिन है । संभवतः यह उस युगसे प्रारम्भ करती है जब मानव पशु समूहके साथ रहता था अतः समाज विज्ञानके पद्धितोका कर्तव्य हो जाता है कि वे इस वर्णनको व्यर्थ और काल्पनिक कहनेके पहले इसका उचित तथा पूर्ण विचार करें ।

तीर्थङ्कर—

अन्तिम कुलकर श्री नागिराजको अपनी रानी मरुदेवीसे श्रीकृष्णभदेव नामका पुत्र हुआ था । वास्तवमें यही पुत्र इस कर्मभूमिका आदि व्यवस्थापक था । फलतः इनका पुरुदेव, आदिनाथ, आदीश्वर, आदि नामों द्वारा पुराणोंने उल्लेख किया है । यह इतने महान एवं साधु शासक थे कि

वैदिक धर्मग्रंथोंने भी इनको अवतार रूपसे पूज्य पुरुष माना है। धोरातिधोर तप करके इन्होंने वैजल्य प्राप्ति की थी तथा सर्वज्ञ होकर जैन धर्मका उपदेश दिया था।

श्री ऋषभदेवके कार्य—

मुनि दीक्षा ग्रहण करनेके पहिले उन्होंने अपने आचरण तथा गिज्ञा द्वारा देश विम्बको व्याकरण, तर्क, छन्द, गणित, साहित्य, संगीत, नृत्य चित्रण, निर्माण, वास्तु, औषधि, प्राणिशास्त्र, आदिका प्रामाणिक उपदेश दिया था। कृषि तथा वाणिज्य उन्होंने सिखाया, भूमिको देश, जनपद, आदि विभागोंमें विभक्त किया, नगर तथा पुरोंको बसाया, समस्त ललित कलाओंको उपदेश दिया। ईखका रस निकालना सिखानेके कारण ये 'इक्ष्वाकु' कहलाये। मानव समाजको इन्होंने कर्मानुसार क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र इन तीन वर्णोंमें विभक्त किया था। इनके पुत्र भरत चक्रवर्तीने अनिच्छापूर्वक ब्राह्मण वर्षाकी आगे चलकर व्यवस्था की थी।

जैन मान्यतानुसार ऋषभदेव अरबों (८२ हजार वर्ष कम लगभग एक सगर) वर्ष पहिले हुये थे। ऐतिहासिक विद्वान् इनके समय तथा ऐतिहासिकताका निर्णय करनेके लिए प्रयत्नशील हैं। इतना निश्चित है कि ऋषभदेवकी पूज्यता अति प्राचीन है बौद्ध ग्रन्थों ने भी उनका इस रूपसे उल्लेख किया है। फलतः इसका विगत बार विचार करना बड़ा शक्य नहीं है।

शेष तेईस तीर्थङ्कर—

भगवान् ऋषभदेवके बाद सर्वथी अजित, शम्भ, अभिनन्दन, सुमति, पद्म, सुपार्ष, चन्द्र, पुण्ड्रन्त, शीतल, श्रेयान्त, वासुपूज्य, विमल, अनन्त, धर्म, शान्ति, कुन्ध, अर, मल्लि, मुनि-सुम्रत, नमि, नेमि, पार्ष्व तथा वर्द्धमान ये तेईस तीर्थङ्कर और हुए हैं। जिन्होंने समय समय पर जैनधर्मरूपी मसालको उठाकर जगको आलोकित किया है। इनके जीवन चरित्र समान हैं। सभी अनेक पूर्व जन्मोंमें साधना द्वारा आत्मविकास करते हैं अन्तमें उत्तम स्वर्गका जीवन व्यतीत करके तीर्थङ्कर रूपसे गर्भमें आते हैं। इन्द्रादि देव उनके गर्भ, जन्म, तप, ज्ञान तथा मोक्ष कल्याणोंको मनाते हैं। वे अपने अन्तिम भवमें तीनों ज्ञानोंके साथ उच्चकुलमें उत्पन्न होते हैं, निरपवाद सदाचारी, दयालु तथा विचारक होते हैं। विशेष वय आते ही संसारसे विरक्त हो कर तप करते हैं, केवली होकर संसार दावानलमें पड़ी मानवताको कर्तव्य तथा नैतिकताका उपदेश देते हैं। तथा अन्तमें विनश्य शरीरको त्यागकर सिद्धशिला पर चले जाते हैं जहां पर अनन्त ज्ञान, दर्शन, सुख एवं धीर्धृति हैं।

अरिष्टनेमि—

यादवकुमार नेमिनाथका जीवन कष्टारससे आप्लावित है, इसी कारण उसने अधिकतम

लोगोंको आकृष्ट किया है। महाभारतके सूत्रधार महान राजनीतिज्ञ श्री कृष्ण इनके कचेरे भाई थे। फलतः आत्मवत् सर्वगुण सम्पन्न भाईकी ओरसे इनका आश्रित हो उठना सर्वथा स्वाभाविक था। दोनों भाईयोंमें द्वन्द्वका अवसर आया पर अहिंसक नेमि किसी सशस्त्र प्रतियोगिताके लिए तैयार न हुए। भार-उठानेकी प्रतियोगिता हुई जिसमें दर्शक जनताने नेमिनाथकी विजयी घोषित किया। बलभट्टने कृष्णजी को समझाया अतएव कृष्णजी भी होनहार ऋषि छोटेभाईका आदर करने लगे। श्रीकृष्णजी तथा रुक्मिणीके आग्रह पर नेमिनाथ राजपुत्री राजीमतीके साथ विवाह करनेको सम्मत हुए। धारात जिस समय कन्याके पिताके द्वार पर जा रही थी, नेमिनाथने घिरे हुए पशुओंकी दीन ध्वनि सुनी। कारण पूछने पर जाना कि विवाहमें आये विविध राजाओंके भोजनके लिए कन्याके पिताने उन निरपराध पशुओंको बांध रखा है। उनका हृदय भय तथा उदासीसे व्याप्त हो गया, पशुओंकी द्रुत मुक्त करवा दिया। 'और विवाह ! जिसका प्रारम्भ ही इतना घातक है उसका परिणाम ?' कल्पना करते ही अपने आप सब बन्धामूषण उतार कर फेंक दिये, ऊर्ध्वयन्त (गिरनार) पर चढ़ गये और तपस्वी हो गये। कुमारी राजीमतीने यह सब सुना "मनसे मैं उनकी ही धर्मपत्नी हूँ" कहकर उनके ही पीछे पीछे गिरनार पर चली गयीं। राजलक्षिके विषेण, विलाप, आदिका चित्रण इतना कारुणिक है कि पत्थरको भी आसू आ जाते हैं। तथा उनकी हृदय तथा साधना ऐसी थी कि सचमुच ही 'भीलकमलकी पंखुहीने बिजलीको काट दिया' था। नेमिनाथ सर्वज्ञ हो जानेपर जब घमोपदेश दे रहे थे तब बादबोके विषयमें प्रश्न किये जाने पर उन्होंने बादबकुलका नाश, द्वारका जलना और अपने कुटुम्बी द्वारा श्रीकृष्णजीको मृत्युकी भविष्यवाणी की थी जो कि अक्षरशः सत्य हुई थी।

श्री नेमिनाथ कृष्णजीके भाई थे। कृष्णजीके समयके विषयमें विविध मान्यताएँ हैं, सबसे अधिक प्रचलित मान्यता यही है कि कृष्णजी १०००-१४०० ई० पूर्वके लगभग हुए हों गे। इसी आधार पर नेमिनाथका समय निर्णय करना अनुचित न हो गा। तथापि जैन मान्यताके अनुसार नेमिके ८५००० वर्ष बाद पार्श्वनाथ हुए हैं। यतः भारतीय कालक्रमका अन्तिम निर्णय नहीं हुआ है अतएव जैन काल गणनासे लाभ उठाया ही जा सकता है।

श्री पार्श्वनाथ—

तेईसवें तीर्थंकर पार्श्वनाथ अधिक ख्यात हैं जैसा कि कलकत्ता, आदि नगरोंमें प्रतिवर्ष निकलने वाले विशाल रथोत्सवों, सर्वत्र प्राप्त मूर्तियों, आदिसे स्पष्ट है। जैन पुराणोंके अनुसार ये भ० महावीरसे २४६ वर्ष पूर्व मुक्तिको गये हैं। जैन मान्यतानुसार ही वे पूरे १०० वर्ष जीवित थे अर्थात् वे ८०२ ई० पू० में उत्पन्न हुए ८४२ में ३० वर्षकी अवस्था होनेपर दीक्षा ली और ७७२ ई० पूर्वमें सम्मेट शिपर अथवा 'पार्श्वनाथ पर्वत' से मुक्ति पधारे। यह स्थान ५० भा० २० के प्रधान शाला (३० ई० २० ग्राण्ड फीट) मार्गपर स्थित है। यहा प्रतिवर्ष हजारों जैनी ही नहीं अपितु विचारक एव शान्त पुरुष भी जाते हैं।

श्री महावीर—

अन्तिम अर्हत तीर्थस्वामी महावीरकी ऐतिहासिकताके विषयमें अब शंका नहीं की जाती है। उनके जीवनसे सम्बद्ध अधिकांश स्थानोंका भी निश्चय हो गया है। बौद्ध साहित्यमें उनके उल्लेख भरे पड़े हैं। इनके पिता यद्यपि सम्राट नहीं थे तथापि वैशालीके निकटस्थ कुण्डनपुर जनतंत्रके प्रधान थे। विदेहके जनतंत्रके प्रधान राबा चेटक उनकी माता विशालाके पिता थे। इनकी मौसी चेलना सम्राट विम्बसार (मगध) की रानी थी। दूसरी मौसी कोशलाधिप प्रसेनजितसे व्याही थी। अतः भगवान् महावीर उस समयके प्रधान राजवंशोंके निकटतम सम्बन्धी थे। जैन वर्षका आरम्भ कार्तिक शुक्ल प्रतिपदाके उषाकालसे होता है। हरिवंश (जैन) पुराण तथा अन्य साहित्योंके बलपर स्पष्ट है कि दीपावलीका आरम्भ भगवान् वीरके निर्वाणसे हुआ है। गुजरात, आदि कितने ही भारतके प्रान्तोंमें नूतन वर्षका आरम्भ कार्तिक शुक्ल प्रतिपदासे होता है। यह जैनधर्मके प्रसार एवं प्रभावके द्योतक है। नेमिचन्द्र सिद्धान्त चक्रवर्तीके 'त्रिलोकसार'के अनुसार वीर-निर्वाणके ६०५ वर्ष बाद शक राजाने शासन किया। अब शक सं० १८७० है अर्थात् ४० वीरने १८७०+६०५=२४७५ वर्ष पूर्व निर्वाण प्राप्त किया अथवा वे २४७५-१९४८=५२७ ई० पूर्व मोक्ष गये थे। 'आर्यविद्या सुभाकर'के मतसे वीर प्रभु वि० सं० से ४७७ वर्ष पूर्व मुक्त हुए। अब वि० सं० २००५ है अतः वीर निर्वाणका वर्ष २००५+४७०=२४७५-१९४८=५२७ ई० पू० ही हो गा। दिगम्बर सरस्वती गच्छुकी पट्टावलियोंसे भी इसकी पुष्टि होती है। यतः वर्तमान प्रभु ७२ वर्ष जीवित रहे अतः वे ५९९ ई० पू० में उत्पन्न हुए, ५६९ ई० पू० में दीक्षा ली, ५५७ ई० पू० में सर्वज्ञ हुए और ५२७ ई० पू० में मुक्त हुए।

जैनदर्शन तथा तीर्थंकर—

तीर्थंकरोंके जीवनके अनुसंगसे जैनदर्शनका रुचिकर अध्ययन हो सकता है। प्रत्येक तीर्थंकर साधारण जीवसे उन्नति करते करते पूर्ण पुरुष (केवली) बनता है। जैनधर्ममें उसका वही स्थान है जो अन्य धर्मोंमें ईश्वरका है। किन्तु वह जगत्कर्ता नहीं है केवल आदर्श है। जगत्कर्तृत्वका निषेध यदि नास्तिकता है तो जैनधर्म अवश्य नास्तिक कहा जा सकता है, किन्तु पुनर्जन्म, कर्म तथा लोकान्तरको माननेके कारण न वह (जैनधर्म) नास्तिक है और न शून्यवादी अथवा भोगवादी ही है। ईश्वरके जगत्कर्तृत्वका उसमें किया गया खण्डन^१ अत्यन्त वैज्ञानिक है। यह कठोर आचरणके भामण्डलसे दैदीप्यमान विधायक भारतीय मानवता-वाद है। भारतके समस्त दर्शन आत्म साक्षात्कारकी उत्कट अभिलाषाके

१—नव्य न्याय और वैज्ञानिकको छोड़कर समस्त भारतीय दर्शनोंमें भी ईश्वरके कर्तृत्वका निषेध किया है। वे दोनों भी उसे केवल निर्माता मानते हैं। प्राचीन न्यायने कर्म और फलमें सम्बन्ध बनाये रखनेके लिए उसे माना है, प्राण अथवा पञ्च भूतोंका कर्ता नहीं। इसके अतिरिक्त श्रेष्ठ वैदिक दर्शनों तथा बौद्ध दर्शनमें भी ईश्वरका स्पष्ट निषेध किया है।

प्रतिफल है तथापि मानवताकी स्पष्ट छाया जितनी जैनधर्ममें है उतनी अन्यत्र सुलभ नहीं। यह सत्य है कि वैदिक धर्ममें भी राम, कृष्ण, आदि विशिष्ट मानव पूज्य हैं, तथापि इन धर्मोंमें देवी पूज्य पुरुषोंकी भी कमी नहीं है। इतना ही नहीं राम, कृष्ण, आदि भी परमात्माके अवतार होनेके ही कारण पूज्य हैं। बौद्धधर्म भी यद्यपि जगत्कर्ता नहीं मानता और मनुष्य-बुद्धकी ही पूजा करता है तथापि बौद्धोंका विश्वास था कि निर्वाण प्राप्त बुद्ध अथवा बोधिसत्त्व भक्तोंकी निर्वाण यात्रामें अथवा तदर्थ साधनामें सहायक होते हैं। ऐसी मान्यताको विशुद्ध 'इष्टवाद' नहीं कहा जा सकता। निर्दोष एवं सबल इष्ट (कर्म) वाद किसी भी रहस्यमय अदृष्ट कारणको नहीं मानता। शक्तियों पहिले हुए व्यक्तिको अपने अनुयायियोंके आत्मिक विकासमें सहायक मानना जैन साधक स्वयमेव जैनधर्म-विद्रोह है क्योंकि यह स्वभाव (प्रकृति) विरुद्ध है। विवेकी साधक स्वयमेव जैनधर्मकी अशरण-अनुप्रेक्षा पर आकृष्ट हो जाता है और आत्मसिद्धिके मार्ग पर बढ़ता जाता है। "हे आत्मन ! संसारमें तুম दुःख परम्परा हो, कोई दुम्हारी रक्षा नहीं कर सकता, सम्यग्ज्ञान प्राप्त करके तুম ही अपनी रक्षा कर सकते हो, सम्मार्गपर आते ही पाप-शोक स्वयं नष्ट हो जाँको" आ०वोमदेवकी यह मानसी वृत्ति शुद्ध साधक (जैनी) की हो जाती है। वह तीर्थङ्करकी भी दया या कृपा स्वीकार नहीं कर सकता। यही शुद्ध जैनदृष्टि है।

जैनपूजाका आदर्श—

तब तीर्थंकर आदर्श क्यों ? और उनकी मूर्तिकी पूजा आत्मसिद्धिमें साधक क्यों ? क्यों कि तीर्थंकर सत्कारसे परे हैं, न वे किसीके भलेमें और न बुरेमें तब उनकी पूजासे प्रयोजन ? सत्य है, साधक-साधक, रूपसे उनकी पूजा नहीं है। जैनमूर्ति पूजाका उद्देश्य तो मानवके चर्म तथा ज्ञान-नेत्रोंके सामने सांसारिक त्यागके विशुद्ध एवं महानतम आदर्शको रखना है। जिसके द्वारा आत्माका आत्यन्तिक विशुद्ध विकास होता है। अर्थात् तब भी मेरे समान तीर्थंकर हो सकते हो यही जैनपूजाका सार है। जैन मूर्तिपूजा अवश्य है पर यह 'मूर्तिमान् (आदर्श) की पूजा' है। फलतः जैनी अपने पूजन-ध्यान पुरुषार्थ द्वारा आत्मसिद्धि करता है पूज्य (आदर्श) तीर्थंकरोंकी कृपासे नहीं। "यव चित्त बहिर्मुख एव चंचल हो तब मनुष्यको पंचपरमेष्ठीका ध्यान करना चाहिये। इससे मोह तथा भोगेच्छा समाप्त होती है और चित्त शान्त हो जाता है। पर्याप्त अम्यास द्वारा जब चित्त शान्त स्वस्थ हो जाय तब शुद्ध, ज्ञानी एवं शाश्वत आत्म स्वरूपका ध्यान करे।" श्री ब्रह्मदेवका यह आदर्श ही जैन पूजन-ध्यानका आदर्श है।

चक्रवर्ती—

जैनदृष्टिमें मनुष्यगति सर्वश्रेष्ठ है। यदि जैनधर्म 'संस्वर' है तो मानव तीर्थङ्कर ही उसके ईश्वर हैं, वे मनुष्य रूपमें ईश्वर नहीं, अपितु ईश्वर होने वाले मनुष्य हैं। अर्थात् जैनधर्म मानवधर्म है। उसके कुलकर वैदिक मनुओंके समान परमब्रह्मकी सन्तान न होकर साधारणमनुष्य थे, जैनदेव भी वे मनुष्य और

मनुष्यसे हीन जीव हैं जो मरकर स्वर्गमें जन्म लेते हैं । समस्त जैन महापुरुष मनुष्य ही थे । यही मानव तामय दृष्टि जैनधर्म तथा विश्वके समस्त धर्म और सविशेष वैदिक धर्ममें महान् भेद कर देती है । फलतः जैन चक्रवर्ती भी नर थे, नारायणके अवतार नहीं । ये विष्व विजयी सम्राट नर थे जिन्होंने विश्वके छहों खण्डों पर शासन किया तथा अन्तमें जैनी दीक्षा लेकर आत्म सिद्धि भी की । भरत, सगर, मधवा, सनकु-मार, शान्तिनाथ, कुथनाथ, अरुनाथ, सभूम, पद्म, महापद्म, हरिवेण, जय तथा ब्रह्मदत्त ये बारह चक्रवर्ती हुए हैं । इनमें भरत तथा सगर प्रधान हैं । वैदिक साहित्यने भी भरतकी भूरि भूरि प्रशंसा की है । ऋषि वाल्मीकिने दाशरथि भरतको आदर्श भाई बताया है । पाण्डवों तथा कौरवोंके पूर्व पुरुष भरतकी कीर्ति वेदव्यासने गायी है । तीसरे जड़ भरतकी यशोगाथा भी विशाल है । हमारे देशको भारतवर्ष नाम देनेवाले भरतभी सुविदित हैं । कवियोंके कुलगुरु नाट्यशास्त्रके रचयिता भरतको कौन नहीं जानता । जैन पुराणोंके भरतभी आचार, राजनीति तथा नृत्यशास्त्रके पण्डित थे । उनके नामानुसार ही हमारा देश भरतखण्ड कहलाया । ये भ० ऋषभदेवके ज्येष्ठ पुत्र थे, पिताके मुनि हो जाने पर राज्य सिंहासन पर बैठे थे । इन्हें 'चक्र-रत्न' की प्राप्ति हुई थी जो चक्रवर्तीके सिवा नारायण प्रतिनारायणको भी सिद्ध होता है । इस कृपाकार सुन्दर (सुदर्शन) चक्रपर सहस्र देवता पहरा देते हैं । चलानेवालेके सम्बन्धियोंके सिवा यह शस्त्र सबको निश्चित मार देता है । इसके द्वारा नारायण, प्रतिनारायणको मारता है । किन्तु नारायण पर चलाये जानेपर वह उसकी परिक्रमा करके उनके हाथमें चला जाता है ।

भरत तथा बाहुबलि—

भरत चक्रवर्तीने इस चक्रद्वारा पूरे विश्वको विजय किया था । विजय यात्रासे लौटनेपर चक्र राजधानीके द्वार पर रुक गया । नैमित्तिकोंने बताया आपके वैमातुर भाई बाहुबलिने आपको सम्राट नहीं माना है । इसपर दोनों भाइयोंकी सेनाएं लड़नेको प्रस्तुत हो गयीं । मंत्रियोंने नरसंहार बचानेके लिए 'हन्द' की सम्मति दी । बाहुबलिने भरतको दृष्टि, जल तथा मल्लयुद्धमें परास्त किया । क्रुपित भरतने चक्र चला दिया जो अन्ध बाहुबलिका कुल भी न कर सका । बाहुबलिको वैराग्य हुआ और वे दीक्षा लेकर मुनि हो गये । दशमी शतीमें चासुण्डराय द्वारा निर्मित अवधवेलगोला की ५७ फी० उन्नत विशाल बीरता, वैराग्य तथा कष्टनाश करनेवाली गोम्मटेश बाहुबलि मूर्ति आजभी इस समस्त कथानकको मानव चक्षुओं पर अंकित कर देती है ।

इसके बाद भरतका चक्रवर्ती-अभिषेक हुआ । यह सुयोग्य परम धार्मिक शासक थे । इन्होंने मानव-समाजकी व्यवस्थाको सुदृढ बनाया था । पठन-पाठन, पूजन-ध्यान को प्रोत्साहन देने के लिए इन्होंने चौथा ब्राह्मण वर्षा स्थापित किया था । अपने पूज्य पिताकी निर्वाणभूमि कैलाश पर्वतपर बहुराजिनमन्दिर बनवाये थे । अन्तमें इन्होंने दीक्षा ली और अन्तर्मुहूर्तमें कैवल्य प्राप्त किया था ।

चक्रवर्ती सगर—

रामायणके अश्वमेध यज्ञकर्त्ता सगर, उनके यज्ञ-अश्वकी इन्द्र द्वारा चोरी, अधोलोकोमें कपिल ऋषिके निकट वाधना, सगरके पुत्रोंका भूमि खोदकर सागर (समुद्र) बनाते हुए घोड़े को खोजना, ऋषिकी चोर समझ कर अवज्ञा करना, उनकी कोपाग्निमें भस्म होना, इनके उद्धारके लिए, सगरसे भगीरथ तककी साधना तथा गंगावतरण भारतकी सुविदित कथायें हैं। जैन पुराणोंके सगर चक्रवर्ती थे तथा इनके साठ सहस्र प्रतापी पुत्र थे। पुत्रोंने पितासे कर्षादेश चाहा कलतः उन्होंने कैलाश पर्वतपर स्थित उक्त वहस्तर बिन मन्दिरोंको सुरक्षित बनानेके लिए उसके चारों ओर छापी खोदकर गंगानदीके पानीसे भर देनेकी आज्ञा दी जिसे उन्होंने पूर्ण किया। मणिकेसु नामका विद्याधर सम्राट् सगरका मित्र था जो इन्हें संसारसे विरक्त करना चाहता था पर सगरका मोह शान्त न होता था अतः उसने एक युक्ति निकाली—उसने सर्परूप धारण करके कैलाशपर काम करने वाले सगर पुत्रोंको विष ब्यालालसे मृतपत् मूर्च्छित कर दिया। फिर ब्राह्मणका रूप धारण करके अपने पुत्रके शवको लेकर सगरके पास गया और पुत्रको जीवित करनेकी प्रार्थना की। सगरने संसारकी अनित्यताका पाठ पढ़ाकर दीक्षा लेनेकी सम्मति दी। इसपर ब्राह्मणने सगरको पुत्रोंकी कैलाशपर हुई तथीक मृत्युका समाचार देकर मुनि होनेका काकु (व्यङ्ग्य) किया। सगरने रानी विदर्भाके पुत्र भगीरथको राज्य देकर दीक्षा ली। इसके बाद मणिकेसुने कैलाशके निकट गंगा तटपर सब पुत्रोंको चेतन कर दिया। वे सब भी मुनि हो गये। पिताके निर्वाणके बाद भगीरथने भी और चोर तप किया। देवोंने आकर गंगा बलसे उनका अभिषेक किया, अभिषेक बल उनके पैरोंके नीचेसे फिर गंगामें गया। उठी दिनसे गंगा भगीरथी कहलायी और पुण्य भानी जाने लगी। इसके बाद भगीरथका निर्वाण हो गया।

सगरके वर्णनोंकी विशेष छान बीनके बिना ही इतना कहा जा सकता है कि गंगा, जैन दृष्टिमें स्वर्गसे आये, ब्रह्माके कमण्डलुसे निकलने अथवा शिवजीके मस्तकपर गिरनेसे पवित्र नहीं है, अपितु मानव अपि भगीरथके पुण्य चरखोदकके प्रवाहके कारण पवित्र हो गयी है। अर्थात् यह वर्णन भी जैनधर्ममें प्रधान मानवताका पोषक है।

नारायण—

ब्रह्मवैवर्त पुराण^१ तथा विष्णुपुराण^२के लोकोत्तर देव पुरुष नारायण भी जैनधर्ममें मनुष्य थे। वे विश्व नियन्ता परमब्रह्म नहीं थे जो कि पृथ्वी पर आये हों।

१ नर शब्दका अर्थ सुक्ति है, जिसमें सुक्त आत्मा परमब्रह्म उन्मत्त हो जाना है अतः ईश्वर नारायण है। अथवा नर-पापी, उसका अवन-मार्ग (भीष्ट) अण्डव नारायण परमब्रह्म है। अथवा नर तथा अवनके अर्थ सुक्ति तथा धान भी है।

२ नर अर्थात् आप (जल) अथवा मनुष्य मन्तान अतएव और मनुष्य निगम अथवा अवनके कारण परमब्रह्म

जैन नारायण महाशक्ति शाली मानव है जो पृथ्वीके तीन खंडोंपर ही शासन करता है तथा मुनि दीक्षा विना लिये ही राज्य करता, करता मर जाता है तथा उत्तर भवोंमें मुक्त होता है। जैन मान्य-तानुसार त्रिपृष्ठ, द्विपृष्ठ, स्वयम्भू, पुरुषोत्तम, पुरुषसिंह, पुण्डरीक, दत्त, लक्ष्मण तथा कृष्ण ये नौ नारायण हुए हैं इनमें लक्ष्मण और कृष्ण वैदिक मान्यताके प्रधान पुरुष हैं अतः उनका ही यहा विवेचन करेंगे।

जैन दृष्टिसे नारायण मनुष्य है, वैदिक दृष्टिमें वह परम ब्रह्म है तथा पापपरत मानव जातिका उद्धारक है। 'नार' तथा 'नारायण' दोनों शब्दोंका अर्थ 'मनुष्य पुत्र' है। इस दृष्टिसे हम 'बीससकी 'मनुष्य पुत्रता' के निष्कर्षपर पहुंचते हैं "किसी मन्वन्तरमें नारायण नर श्रृष्टिके पुत्र होते हैं।" यह मान्यता भी बीससके आख्यानकी समकक्ष है क्योंकि 'मनुष्य पुत्र' होकर भी वह पतित मानवताका उद्धारक ईश्वर था। फलतः नारायणके शब्दार्थके विषयमें जैन, वैदिक तथा ईसाई एकमतसे ही हैं।

प्रति-नारायण—

नारायणोंके शत्रुओंको प्रतिनारायण नाम दिया गया है। प्रत्येक प्रति-नारायण, नारायणके चक्रसे मरता है, मरकर नरक जाता है और अनेक भव बाद मुक्ति प्राप्त करता है। अश्वमेध, तारक, मेरक, मधु, निशुंभ, बली, प्रह्लाद, रावण तथा जरासंध नौ जैन प्रतिनारायण हैं। इनमेंसे कुछके कुछभोंके आख्यानसे वैदिक शास्त्र भरे पड़े हैं। अश्वमेध, मधुकैटभ, तारक, निशुंभ, बलि आदिके विषयमें जहा वैदिक तथा जैन कथाग्रन्थ सहमत हैं वहीं वे प्रह्लादके विषयमें भिन्न हैं। वैदिक मान्यतामें प्रह्लाद भक्ति और आराधनाकी मूर्ति एवं प्रधान नारायणभक्त हैं। रावण और जरासंध तो प्रमुख प्रतिनारायण हैं ही।

बलभद्र—

जैन बलभद्र नारायणोंके कड़े वैमातुर भाई होते हैं। इनका नारायणों पर अपार स्नेह होता है। ये दीक्षा धारण करते हैं और मरकर उच्चतम स्वर्ग या मोक्ष पाते हैं। अचल, विजय, भद्र, सुप्रभ, सुदर्शन, आनन्द, नन्दन, पद्म, (राम) तथा राम (बलभद्र) जैन मान्यताके नव-बलभद्र हैं। नव-बल-भद्रोंमेंसे पद्म (श्रीराम) तथा बलदेव प्रमुख हैं। वैदिक पुराणोंके तो ये प्रधान नायक ही हैं।

ऊपरके संक्षिप्त वर्णनसे ऐसी आशंका हो सकती है कि जैन नारायण, प्रतिनारायणादि चरित्र रामायण महाभारतके रूपान्तर मात्र होंगे। किन्तु बलु स्थिति ऐसी नहीं है। वैदिक साहित्यमें राम-कृष्ण, नारायण तथा लक्ष्मण-बलदेव अनन्त हैं। जयदेव, आदिने बलदेवजीको भी नारायण लिखा है, इस आधारसे जैन बलभद्र-नारायण, आदिके क्रमकी पुष्टि होती है। इस प्रकार पर्याप्त समता होते हुए भी दोनों वर्णनोंमें बहुत वैलक्षण्य भी है जैसा कि निम्न वर्णनसे स्पष्ट होगा।

ही नारायण कहलाता है। कथवा नर प्रकृतिसे परे पञ्चीसवा तत्त्व है, नरकी कृति 'नार' कहलाता है अतएव सारी सृष्टिका आधार होनेके कारण भगवान् 'नारायण' है।

पद्म चरित—

पद्म (राम)-चरित और वाल्मीकि रामायणमें बहुत समता है। पद्म जन्म, शिक्षा-दीक्षा, विवाह, अभिषेक तथा वनवासके वर्णनोंमें विशेष अन्तर नहीं है। सूर्यशलाको चन्द्रनखा कहा है। इसकी आसक्तिको लेकर खरदूषणसे युद्ध होता है। रावण वनमें आता है और सीताके रत्नक भाईको दूसरे भाईकी विपत्तिका समाचार देकर छुल करता है। सीतापहरण, अशोक वृक्षके नीचे रहना, सुग्रीवका उद्धार, सुग्रीवका भोगरत होना, लक्ष्मणका क्रोध, हनुमानद्वारा सीताका चूड़ामणि लाना, हनुमान राक्षस युद्ध, इन्द्रजीत की नागपाशमें बधना, भारी हानि करके वापस आना, विभीषणका रावणको उपदेश, विभीषण-रामसन्धि, युद्ध, लक्ष्मण पर शक्ति प्रहार तथा अन्तमें लक्ष्मण द्वारा रावणका मारा जाना, विभीषणको लंकाका राव, सीताका अयोध्या वापस आना, रामका सुगन्ध, वनतामें सीताका प्रच्छन्न अपवाद, सीतात्याग, लवकुश जन्म, पुत्रों द्वारा राम-लक्ष्मण पराजय, माताकी पवित्रताका स्थापन, सीताकी अग्निपरीक्षा, आदि समान बातें हैं।

वैलक्षण्य—

वैज वर्णनानुसार दशरथ-पुत्र तथा जनक-पुत्रीकी रावणके पतनका कारण किसी मुनिने बताया था। फलतः उसके भीत होनेपर विभीषणने दोनों रावाओंको निःसन्तान मार देनेका वचन देकर उसे साहस दिलाया था। नारदसे यह समाचार पाकर दोनों रावा वंगलमें चले गये थे। राजा अत्यन्त अस्वस्थ हैं कहकर शय्या पर उनकी मूर्तियाँ लिटा दी गयी थीं किन्तु शिर विभीषण द्वारा मेले गये हत्यारोंने काट कर रावणके सामने उपस्थित कर दिये थे।

रावा जनकके युगल सन्तान हुई थी। इनमेंसे लडकेका पूर्वभवना कैरी उसे चुरा ले गया था। अपने कुकर्मका ध्यान आते ही उसने लडकेको रघुनूपुरके रावा चन्द्रगतिके यहाँ छोड़ दिया। और इन्होंने भामण्डल नाम रखकर अपनी सन्तानके समान उसे पाला था। सीताके सौन्दर्यकी वचनसे यह आकृष्ट या अतः स्वयंवरमें रामको सफल सुनकर उनसे लहने आया, किन्तु अपना वास्तविक सम्बन्ध स्मरण करके वहिनके विवाह में सानन्द सम्मिलित हुआ था।

लक्ष्मणजीने वनवासमें सिंहोदरको हराकर उसके राज्यका आधा भाग विनम्र वज्रचूर्णको दिया था। नलकूबर नरेश बालखिल्यकी भीलोंसे रक्षा की थी। बालखिल्यकी पुत्री वनमाला उनसे प्रेम करने लगी थी। राजा पृथ्वीदेवकी पुत्री कल्याणमालाको आत्महत्यासे बचाया तथा अनेक विवाह किये।

हनुमानजीका श्रीगैल नामसे उल्लेख है। तथा इन्हें कामदेव अर्थात् सुन्दर एवं सबल पुत्र बताया है। दशरथके वरदानोंकी कथा भी रोचक है। रावणके भयसे वनवासमें धूमते हुए दशरथ केन्द्र

देश पहुँचे और राजपुत्रीके स्वयंवर मण्डपमें जा पहुँचे। कैकयीने इन्हें ही वरण किया फलतः शेष राजाओं से घोर संशय हुआ जिसमें कैकयीने सारथिका काम किया और पतिकी विवशता कारण हुई। राजाने दो वर मागनेको कहा बिन्हे कैकयीने उचित समयपर लेनेकी बात कह कर छोड़ दिया। और रामके अभिषेकके समय रामको वनवास तथा भरतको राज्य मागा।

रामसीता विवाह प्रसंग भी भिन्न है। मयूरमतिके स्नेच्छु राबा अंशुर्दलने जनकके ऊपर आक्रमण किया। भीत विदेहराजने दशरथसे सहायता मागी। राम और लक्ष्मण सहायताको गये तथा स्नेच्छुओंको अकेले ही मार भगाया। कृतजतामे जनकने सीता रामसे ब्याहनेका वचन दिया। नारद सीता के सौन्दर्य पर आकृष्ट थे अतः उसे देखने गये। दर्पणके सामने खड़ी सीता दृढियल विरूप प्रतिबिम्ब देखते ही डराकर भाग गयी। नारदने भामण्डलकी सीतासे विवाह करनेके लिए उकसाया, चन्द्रगतिने सीताको पुत्रवधू रूपसे मागा किन्तु पूर्व प्रतिज्ञावश जनक उसे स्वीकार न कर सके। फलतः सीताके स्वयंवरमे वज्रावर्त तथा सागरावर्त धनुषो के चढ़ाने की समस्या उत्पन्न की गयी और राम-लक्ष्मण ही सर्वश्रेष्ठ सिद्ध हुए।

जटायु कथा भी भिन्न है। दण्डकारण्यमे रहते समय राम मुनियोंको प्रतीक्षा कर रहे थे कि उसी समय गुप्ति और सुगुप्ति मुनि एक मासके उपवासके बाद बहासे निकले। रामने उन्हें आहारदान दिया। हृत्पर बैठा सिद्ध इससे हतना प्रभावित हुआ कि वह मुनियोंके चरणमें गिर पड़ा। दया करके मुनियोंने उसे आवाकाचारका उपदेश दिया, जिसे उसने ग्रहण भी किया।

सीतापहरणकी कथा भी दूसरे रूपमें है। वनमें लक्ष्मणको सूर्यहास्य खड़की गंध आयी जिसे लेकर उन्होंने एक वंसोंके कुण्डपर परखा। छूते ही वह कट गया और उसमें सूर्यहास्यके लिए तप लीन खरदूषणका पुत्र शम्भूक भी कट गया। प्रतिदिनकी भाति भोजन लेकर आनेपर माता चन्द्रनखाने अपने पुत्रको मरा पाया। घातकका पता लगाने को निकलने पर उसने दोनों भाइयोंको देखा और उनपर मोहित हो गयी। अपमानित हुई फलतः युद्ध हुआ। जैन मान्यतामें खरदूषण एक व्यक्ति है। रामायणकी शृङ्ग शम्भूककी हत्याके अनुचित कार्यसे जैनपुराणोंने रामको खूब बचाया है। जब रावण अपने बहनोईकी सहायतार्थ आरहा था तो उसने विमानमें से सीताको देखा, मोहित होकर लक्ष्मणका आर्तनाद किया जिसे सुनते ही राम सहायतार्थ दौड़ गये और वह सीताको ले आगा।

विराघ नामके दैत्यको वनमे भाइयोंने मारा था किन्तु जैन कथानुसार पटललकाके राजा विराघितने लक्ष्मणकी खरदूषणके विरुद्ध सहायता की थी और सीताहरणके बाद शोक सतत भाइयोंका मार्ग प्रदर्शन किया था।

सबसे बड़ा वैलक्षण्य तो यह है कि जैन कथामें किष्किन्धाके सुग्रीव, आदि वानर रावणके

वंशज एवं मित्र थे। हनुमानजी रावणके दामाद थे। रावण तथा राक्षस दैत्य नहीं थे अपितु ये जैनी सद्गृहस्थ थे तथा इन्हीं वानरवंशी हनुमानादिकी सहायतासे सीताका उद्धार हुआ था।

साहसगति नामके व्यक्तिने मायारूप धारण करके सुग्रीवकी पत्नीको छलना चाहा था। फलतः बापस आनेपर जब द्वारपालादिने उस महलके भीतर न जाने दिया, तब राम-लक्ष्मणकी सहायतासे उसने साहसगति को मार कर अन्तःपुर तथा राज्य वचाया इस प्रकार जैन पुराण बालिको आवृण्वू गमन तथा रामको छल-वधके पापसे बचाता है। लक्ष्मणने कोटिशिला उठाकर वानर वंशियोंकी यह विश्वास दिला दिया था कि उनका जन्म रावणको मारनेके लिए ही हुआ था। जैन पुराणोंमें सेतु बनानेकी कथा नहीं है, मेघनाद, इन्द्रजीत दो भाई ये रावणके पुत्र नहीं। लक्ष्मणकी शक्तिका उपचार ब्रणमेघकी पुत्री विशल्याका स्नान जल बताया है। हनुमान उसे विमानमें लाये थे तथा उसके स्नान जलको लगाने से सब सैनिक भी स्वस्थ हो गये थे। अन्तमें वह लक्ष्मणको न्याही गयी थी।

इसी प्रकार लक्ष्मणपर रावणने चक्र चलाया जो उनके हाथमें आगया फिर वही चक्र लक्ष्मणने रावणपर चलाया और मार डाला। यह जैन वर्णन वैदिक 'मृशुवाण' कथाके सदृश है। कुम्भकर्ण, इन्द्रजीत मेघनाद युद्धमें बन्दी बनाये गये थे मुक्त होते ही साधु होगये और तप करके आत्मसिद्धि की। युद्ध समाप्ति पर जब तीनों अयोध्या आये तो लक्ष्मणको राबा बनानेका प्रस्ताव हुआ पर उन्होंने स्वीकार नहीं किया राम राजा हुये। कैकयी, मन्दोदरी, अदिने दीक्षा चारण की। मधुराके राजा मधुको दुराचरणके कारण हटा दिया गया था उसके स्थान पर शुबुजको राजा बनाया गया था।

सीताके पुनः वनवासकी कथा समान होनेपर भी वे वाल्मीकि-आश्रममें नहीं गयी थीं। पुण्डरीकपुरके राजा वज्रबन्धने उन्हें अपने यहां आनेको निमन्त्रण दिया था। उनके पुत्रोंके नाम अनङ्ग-लवण और मदनकुंश थे। पिता काकासे युद्ध, इनकी विलय, सीताकी अग्निपरीक्षा आदिका उल्लेख पहले हो चुका है। अन्तमें सीता पुष्पिमती आर्थिकासे दीक्षा लेती हैं।

राम लक्ष्मणकी मृत्यु कथा भी विचित्र है। भाइयोंके स्नेहकी परीक्षा करनेके लिए देवोंने रामको मूर्च्छित करके लक्ष्मणको उनके मरणका समाचार दिया। सुनते ही लक्ष्मणके प्राण पलेरू उड़ जाते हैं। चेतन होनेपर राम पूरे छह मास तक लक्ष्मणका शरीर लेकर घूमे अन्तमें अपने कार्यकी व्यर्थता को जानकर उन्होंने संसार छोड़कर तप करना प्रारम्भ किया और मोक्ष गये।

कुक्कल्पना परिहार—

जैसाकि पहले उल्लेख हो चुका है राक्षस, वानर, आदि न दैत्य थे और न बन्दर। जैन पुराण इन्हें विद्याधर कहते हैं अर्थात् ये रामचन्द्रजीके समानही संस्कृत थे। महाभारत तथा पुराणोंके आर्य-अनार्य विवेचनके आधार पर कहा जा सकता है कि यह जैन मान्यता सर्वथा उचित एवं मानवता पूर्ण

है। इतना ही नहीं ये सच्चे जैनी थे। इसी कारण कतिपय विद्वानोंका मत है कि वाल्मीकि आदि आचार्यों ने दक्षिण देश वासियों को राक्षस आदि लिखा होगा। किन्तु यह तर्क निस्सार प्रतीत होता है क्योंकि छठी सातवीं शतोंके पहिले धर्मभेद ऐसा उत्कट न था। एक व्यापक भारतीय धर्म था जिसमें जैन, बौद्ध तथा वैदिक धर्मके समस्त सिद्धान्त निहित थे। धार्मिक आस्थाके विषयमें लोग पूर्ण स्वतन्त्र तथा सहिष्णु थे। यही कारण है कि जैन, वैदिक तथा बौद्ध पुराण ग्रन्थोंमें दूसरे धर्मोंका खण्डन मण्डन निन्दा, तो बहुत बड़ी बात है उल्लेख भी नहीं मिलता। सब अपने पुरुष पुरुषोंका वर्णन करते हैं। इतना ही नहीं वैदिक तथा जैन मान्यताके राम, आदि शलाका पुरुष एक ही हैं। यदि वाल्मीकिको राक्षस कह कर दाक्षायाल जैनोंका अपमान ही करना होता तो वे जैनोंके पक्ष (राम) को अपना नायक क्यों बताते अतः स्पष्ट है कि रावणादिके वर्णोंके नाम ही राक्षस, आदि थे। वे संस्कृत प्रतिभाशाली पुरुष थे।

धार्मिक द्वेष अमरातीय—

यद्यपि धर्मांक द्वारा नोचिच्छका काटना, बौद्धाचार्यों द्वारा शंकराचार्योंको तेलकी डबलली कड़ाई में डाल देना तथा शंकराचार्यों द्वारा जैन मन्दिर मूर्तियोंका अनवरत विनाश ऐसी घटनाओंके उल्लेख इधरके भारतीय इतिहासमें मिलते हैं तथापि यह निश्चित है कि ऐसी घटनाएँ स्थानीय एवं व्यक्ति विशेष कृत थीं। भारतीय जनमत इतना संकुचित एवं पतित कभी नहीं हुआ है। कर्म, पुनर्जन्म, आदि सिद्धान्त धर्ममान्य रहे हैं। जनमे धार्मिक सहिष्णुता तथा सौहार्द ही रहा है। छठी शती ई० पू० के बाद भी श्रेष्ठिज अथवा विन्ध्यसार, चन्द्रगुप्त मौर्य, अशोक, शक विजेता चन्द्रगुप्त का सब धर्मोंके ग्रन्थोंमें आत्मरूपसे वर्णन तथा हर्षका 'सर्व धर्मे समानत्वम्' आदि उक्त जनमतके ही पोषक हैं।

क्या पद्मचरित रूपक मात्र है !—

यद्यपि पद्मचरितको भूतार्थ माननेवाले मनीषियोंका बाहुल्य है तथापि कतिपय ऐसे विद्वान् भी हैं जो पूरी कथाको सीता भूमिजा अथवा 'जुता खेत' अथवा शक्ति तथा राम (शुद्ध पूर्ण पुरुष) का रूपक ही मानते हैं। किन्तु वस्तु स्थिति इसके सर्वथा प्रतिकूल है। रामके वंशजों की उपस्थितिके अतिरिक्त भौगोलिक, वास्तुविद्या सम्बन्धी तथा अन्य साक्षी इतने अधिक हैं कि राम-सीताको कल्पना प्रसूत मानना बुद्धिके साथ बलात्कार ही हो या। जैन पुराणों का रामवर्णन तो निर्णायक प्रमाण है कि रामादि ऐतिहासिक पुरुष थे क्योंकि माया (सीता) का परमब्रह्म (राम) से मिलन ऐसी वेदान्तकी मान्यताका समर्थन करनेके लिए वैज्ञानिक जैनाचार्य कभी इतना भ्रम न करते। उनके लिए यह मिथ्यात्वका पोषण होता जिसे वे कदापि स्वीकार न करते। यही निष्कर्ष बौद्ध रामकथासे निकाला जा सकता है, यद्यपि उसमें सीताका रामकी बहिन रूपसे चित्रण है।

इसीप्रकार श्री २०च०दत्तका अनुमान रामायण वैदिक घटनाका रूपक है, अर्थात् इसमें इन्द्र (राम) के द्वारा वृत्तसे मेघों (सीता) के उद्धारकी कथा है, भी उक्त युक्तियोंके कारण ही नहीं टिकता । वेदब्राह्म धर्म जैन अथवा बौद्ध त्रिकालमे भी वैदिक मान्यताके पोषक वर्णन को इतना महत्त्व न देते साथ ही साथ कल्पनाकी नूतनताके लिए लिखित प्रमाणोंकी उपेक्षा भी वाञ्छनीय नहीं है । जैसे कि जैन पुराण भी रामकी कौरव पाण्डवोंका पूर्ववर्ती लिखते हैं तथापि कतिपय विद्वान इन सब साहित्यिक प्रमाणों की उपेक्षा करके महाभारतको रामायणसे पहिले ले जाना चाहते हैं, अस्तु । जैनपुराणोंका मानवतापूर्ण सयुक्तिक वर्णन आजभी शोधकोंके मार्ग का आलोक हो सकता है ।

कृष्णचरित—

वैदिक मान्यतामे वृन्दावनकी रासलीलाका नायक युवक, कुरुक्षेत्रका महाशिल्पक वीराग्रणी तथा राजनीतिज्ञोंके कुलगुरु श्रीकृष्णकी कथाका जैनरूप भी बड़ा आकर्षक है । इसके अनुसार ये अन्तिम नारायण थे । यादववंशी महाराज वासुदेवके देवकीकी कुक्षिसे कृष्ण तथा रोहिणीसे राम (बलदेव) उत्पन्न हुए थे । मथुराधिप उग्रसेन, उनका पुत्रकंस, मगधाधिप जरासंध, शक्तिमयी, आदि रानियाँ, तथा बहुत कुछ वर्णन समान है । अन्तमें द्वीपायन मुनिकी विराचनाके कारण द्वारका जलकर भस्म होती है और बोलेमे एक आलेटकके बाणसे कृष्णजीका देहावसान होता है ।

वैलक्षण्य—

यदुवंश— का प्रारम्भ क्यालिसे न हो कर मथुराके प्राचीनतम राजा ही से होता है जिसके वंशमे यदु नामका राजा हुआ था । इसके उत्तराधिकारी अपनेको यादव कहने लगे थे । यदुका पुत्र शुर था जिसके पुत्र शौरि तथा सुवीर थे । मथुरा राज्य सुवीरको देकर शौरिने कुशांत देशमे राज्य स्थापित किया था जहाँ उसके अन्धक वृष्णि, आदि पुत्र हुए तथा सुवीरके पुत्र भोजक वृष्ण कहलाये । पुत्रको राज्य देकर सुवीर अपने सिन्धुदेशके नगर सौवीरपुरमें रहने लगा था उसके ही पुत्र पौत्र उग्रसेन तथा कंस थे ।

समुद्रविजय, अश्वमेध, स्तमित, सागर, हिमवान, ऐहल, चरख, पूर्ण, अग्निचन्द्र तथा वासुदेव ये दश अन्धकवृष्णिके पुत्र थे । इनकी दोनों पुत्रियाँ कुन्ती तथा माद्री पाण्डु तथा दमघोषसे विवाही थीं । कुन्तीके पुत्र पाण्डव थे तथा दमघोषका पुत्र शिशुपाल था । वासुदेवजीका जैन वर्णन बड़ा ही रोचक है । ये इतने सुन्दर थे कि जिनमें देखते ही इनपर मुग्ध हो जाती थीं । फलतः नागरिक ललनाओंके शीलकी सुरक्षित रखनेके लिए ही स्नेही बड़े भाई समुद्रविजयने इन्हें बरमें रह कर ललित कलाओं के अभ्यास करनेकी प्रेरणा की थी । किन्तु एक कुटिल दासीने उनसे इस स्नेह कारागारके विषयमें कह दिया । फलतः नगरके बाहर अपनी आत्महत्याकी सूचनाके साथ एक मुँदेंको जलाकर ये भाग निकले । तथा

वर्णी-अभिनन्दन ग्रन्थ

वर्षों घूमते तथा एकदो विवाह करते हुए एक दिन रुधिर राजाके नगरमें पहुच कर मृदंगवादकके वेशमें उनकी पुत्री रोहिणीकी स्वयंवर सभामें जा खड़े हुए । रोहिणीने इन्हे ही वरणा किया फलतः समुद्रविजयके नेतृत्वमें अज्ञात कुलशील नीच युवकसे युद्ध छिड़ा किन्तु तुरन्त ही समुद्रविजयने इन्हें पहिचान लिया और युद्ध आतृमिलनमें परिवर्तित हो गया ।

कस—की कथा बड़ी रोचक है । जब वह अपनी माता घरिणीके गर्भमें था तब उसे अपने पति उपसेनका मास खानेकी इच्छा हुई । फलतः बालककी घातकता स्पष्ट हो गयी । इसीलिए उसके उत्पन्न होते ही उसे मृतक कह कर नदीमें बहा दिया गया । इस पेटीको एक सेठने उठाया और निःसन्तान होनेके कारण बालकको बहा किया, जो कि अत्यन्त उदण्ड एवं दुष्ट था अतः वह कुमार वासुदेवकी सेवामें रख दिया गया जहाँ उसकी कुमारसे बड़ी प्रीति हो गयी तथा कुमारके साथ उसने अन्नविद्या एवं रणकला सीखी ।

जरासब्ध—अपने समयका प्रधानतम राजा था उसका प्रत्येक शासन सर्वत्र मान्य था । एक दिन उसने राजा समुद्रविजयको सिंहपुराधीश सिंहस्थके हाथ पैर बाधकर अपनी सभामें उपस्थित करनेकी आज्ञा दी और यह भी घोषित किया कि जो सिंहस्थको बन्दी बनाकर लाये गा उसे अपनी पुत्री जीवद्यशा तथा यथेच्छ राज्य दूंगा । समुद्रविजयने युद्धकी तैयारी की किन्तु इस युद्धको वासुदेवने करना चाहा अतएव कंसको साथ लेकर उन्होंने आक्रमण किया और घोर सभामें बाद सिंहस्थको बन्दी बनाकर जरासब्धकी राजसभामें भेज दिया । किन्तु उसकी मातृ-पितृकुल विधातिनी जीवद्यशासे विवाह करनेको तैयार न हुए । यतः कंसने सिंहस्थके हाथ पैर बाधे थे अतः उससे विवाह हो सकता था । किन्तु श्रेष्ठिपुत्र कससे विवाहकी बात सुनते ही जरासब्ध जल उठता । इस द्विविधाके समय ही सेठने कसके वास्तविक माता पिताका परिचय दे दिया । फलतः जीवद्यशा उससे व्याह दी गयी । किन्तु कंस अपने माता पिता पर अत्यन्त क्रुपित हुआ और मगधकी सेनाकी सहायतासे उन्हें हरा कर तथा बन्दी बनाकर स्वयं मथुराका राजा बन बैठा । वह अपने मित्र वासुदेवको कभी न भूल सका । उसके आग्रह तथा विनयसे उन्होंने उसकी कठोरी बहिन देवकीसे विवाह किया था । कंसने विवाहोत्सव बड़ी साथ सज्जाके साथ मनाया था । भोजमें मदिराकी नदिया बह रही थी । यथेच्छ मदिरापान करके सब उन्मत्त थे ऐसी अवस्थामें ही जीवद्यशाने अपने मुनि देवरका हाथ पकड़कर कामाचारके लिए कहा । क्रोधावेशमें मुनिके मुखसे निकल गया कि इस भ्रष्ट विवाहकी सन्तान हो कसको मारेगी । इसी कारण चेतन होने पर कंसने वसुदेवजीसे अपने बालक उसे देनेकी प्रार्थना की थी जिसे सरल वासुदेवने स्वीकार कर लिया था ।

देवकी सन्तति—

देवकीके लगातार छह पुत्र हुए । तथा महितपुरकी सेठानी सुलकाके भी देवकीके साथ मृत

पुत्र होते थे । फलतः शीघ्रतासे बच्चे बढ़ल दिये जाते थे जिन्हें निर्दय कंस मसल कर फेंक देता था । सातवीं सन्तान कृष्णजी थे जिन्हें नन्दकी धर्मपत्नी यशोदाकी लड़कीके साथ बदला गया था । तथा कंसने भविष्य बाणीको मिथ्या मानकर लड़कीको नहीं मारा था । गोपाल बालिकाओंके साथ क्रीडा, पूतना तथा कंसके लोगोंको मारना तथा कंसको मारकर उग्रसेनकी पुनः राबा बनानेकी कथा समान है । उग्रसेनकी पुनः राज्यप्राप्तिके अवसरपर श्रीकृष्णजीका प्रथम विवाह कसकी बहिन सत्यभामाके साथ हुआ था । समस्त विशेषताओंका वर्णन न करके इतना लिखना पर्याप्त है कि जैन कृष्णचरितकी सबसे बड़ी विशेषता अरिष्टनेमिका चरित्र है जिसका ऊपर उल्लेख कर आये हैं ।

कौरव-पाण्डव युद्ध—का जैन वर्णन वैदिक महाभारत कथासे बहुत मिलता है । जैन कथा-नुसार यह युद्ध प्रधानतया कौरव पाण्डव प्रतियोगिता ही न थी । न्यों कि कंसकी विषया जीवद्यशाने अपने पिताके सामने जाकर अपनी दुःख कथा कही । फलतः प्रबल प्रतापी जरासंधने द्वारका साम्राज्यके स्वामी कृष्ण तथा यादवोंके प्रतिकूल युद्धकी तयारी की । इस युद्धमें शिशुपाल, कौरव, आदि जरासंधके पक्षमें गये तथा पाण्डव आदि श्रीकृष्णके पक्षसे लड़े । फलतः यह युद्ध जरासंध-कृष्ण युद्ध था तथा कृष्णजीके हाथ ही जरासंध मरा था ।

द्वारका बह्न तथा कृष्णमृत्यु—जब अरिष्टनेमिको कैवल्य प्राप्ति हो चुकी तथा दिव्यज्जनि (उपदेश) खिर रही थी तब द्वीपायन मुनि द्वारकाको नष्ट करेंगे तथा श्रीकृष्णजी अपने पैमादुर भाई जराकुमारके हाथसे मरेंगे यह सुनते ही सब स्तब्ध रह गये । शायद मदिरापान द्वारकाके नाशका कारण हो अतः कृष्णजीने मदिरा पान निषेध करा दिया था, द्वीपायन मुनि भी दूर वनमें जाकर तप करने लगे थे । “मैं अपने भाईको मारूंगा । कदापि नहीं, मेरे जाते ही कोई सैन्याका बाल भी न छू सकेगा ।” ऐसा निर्णय करके सशस्त्र जराकुमार द्वारकाके चारों ओर वनोंमें पहरा देने लगे थे ।

वैशाखके तापसे त्रस्त शाम्बका सहचर कादम्बरी (जहाँ द्वारकाकी मदिरा भरकर फेंक दी गयी थी) के पास पहुंचा और उसने पानीके स्थान पर खूब मदिरा पी ली । तथा अपने स्वामीके लिए भी ले गया । मदिरा पीते ही शाम्ब इतना लोलुप हुआ कि दोनों युक्तमें गये और हतनी अधिक पिबो कि मूर्छित हो गये । वहीं द्वीपायन तप कर रहे थे शाम्ब ने इन्हें देखा और बोला ‘वही हमारी द्वारका का नाश करेगा !’ यह सुनते ही यादव कुमारोंने उनपर आघात किये और वे मृतवत मूर्छित हो गये । यादव कुमारोंसे यह दुःखद समाचार सुनते ही कृष्ण तथा वलभद्र मुनिराजके पास गये, जमा याचना की, किन्तु मृत्युकी पीडामें मुनि शान्त न हो सके मुखसे निकल पड़ा ‘तुम दोनोंके अतिरिक्त कोई नहीं बचे गा, द्वारका जलेगी, सब नष्ट होजायेगा ।’ उदास मनसे कृष्णजी लौटे घोषणा कर दी कि सब पवित्र जीवन व्यतीत करें । स्वयं भी रैवतकपर जाकर ४० नेमिनाथका प्रवचन सुनते थे ।

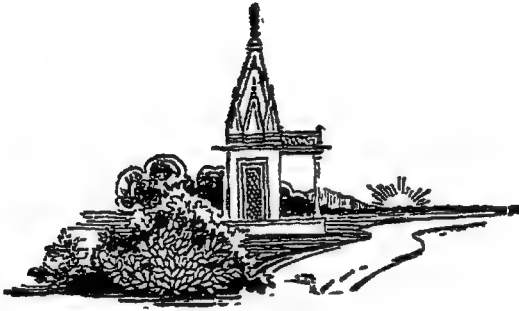
मरण विगड़ जानेके कारण द्वीपायन मरकर यक्ष हुए तथा प्रतिशोध लेनेके लिए द्वारका पहुँचे, किन्तु वहाँका धार्मिक जीवन देखकर विवश हो गया। वह ग्यारह वर्ष तक प्रतीक्षा करता रहा। तथा निराश हो ही रहा था कि द्वारकावासी कठोर धार्मिक जीवनसे ऊँचे स्तर पर लगे। लोगोंका यह भाव देखकर उसका साहस बढ़ा और जब फिर द्वारकामें मंदिरा नहीं तथा मांस भक्षणदि अनाचार फैला वह दूट पड़ा। भीषण वज्रधर आया तथा द्वारका भयभक्त उठी। यक्ष शक्तिसे क्रीलित यादव इतने निश्चिंत होगये थे कि कुछ भी न कर सके। सबसे दुःखद मरण तो वासुदेव, रोहिणी और देवकी का था जिन्हें बचानेके लिए राम (बलदेव) तथा कृष्णने कोई प्रयत्न न छोड़ा था। तथापि अपनी आँखोंके आगम माता पिताको जलते देखना पड़ा था। इसके बाद दोनों भाई निकल गये और द्वीपायनके उत्पातमें द्वारका छह मास तक जलती रही।

कृष्ण मरण—इसके बाद दोनों भाइयोंने पाण्डवोंके यहाँ जानेका निश्चय किया। जब वे कौशव्य वनसे जा रहे थे तो दुःखी, शोकसंतप्त, आन्त अकृष्णजीकी जोरकी प्यास लगी। वे थककर बैठ गये और चिन्तित तथा अनिष्ट आशंकासे पूर्ण राम जलको खोजमें गये। आन्त कृष्ण कपड़ा ओढ़कर पक्ष गये और सो गये। उनका उभड़ा रक्तपादतल दूरसे दिख रहा था। बारह वर्षसे वनमें घूमते हुए जगन्नाथने दूरसे हिरण्य समझ कर बाण मारा। तीव्र वेदनासे कृष्णजी बाग पड़े और मारकको पुकारा उठने अपनी कथा कही। भावीकी स्तुत्यतापर विश्वास करके कृष्णजीने जगन्नाथको गले लगाया जो उन्हें देखते ही मूर्च्छित हो गया था, चैतन्य आनेपर रोने लगा, कृष्णजीने कहा “जानो, जो होना था हो गया, राम यदि तुम्हें देखेंगे तो मार डालेंगे।” मरते भाईका आदेश मानकर वह चला गया।

जब कमलपत्रमें पानी लेकर बलदेव लौटे और भाईको चुप पाया तो पहिले सौता समझा। फिर मृत समझकर उनका विवेक ही नष्ट हो गया। इनके विलाप तथा छह मास तक भटकनेकी कथा इतनी कल्याण है कि पत्थरको भी आस आ जाय। अन्तमें उन्होंने दाह संस्कार किया तथा मुनि होगये। जब वे मरकर ब्रह्मलोक स्वर्ग गये तो वहाँ उत्पाद शक्त्यासे उठते ही उन्हें भाईकी स्मृति आयी किन्तु स्वर्ग तथा मनुष्य लोकमें उनके जीवको न पा सके तब अघोरोको (नरकों) में इष्टि वाली-और बालुका प्रभामें भाईकी देखा। वहाँ पहुँचे, खानेका मोहमय प्रयत्न किया किन्तु असफल रहे। विवेकी कृष्णजीने बतलाया कि मरते समय मैं अत्यन्त अशान्त, क्रुद्ध तथा द्वीपायनके प्रति प्रतिशोध पूर्ण था अतः मेरा यह पतन हुआ। अब तो यह सहना ही है। इसके बाद मैं मरकर मध्यलोक, फिर अघोलोक, फिर वैमानिकदेव, तथा अन्तमें जितशुत्रके “अमान” नामका तीर्थद्वार पुत्र होऊँगा। इसके बाद किस प्रकार रामकृष्णको ईश्वर का रूप प्राप्त हुआ, आदिका वर्णन है।

जैन कृष्णकथा भी यही सिद्ध करती है कि वे काल्पनिक पुरुष नहीं थे अपितु ऐतिहासिक व्यक्ति थे। गुणसागरका वर्णन भी इस निष्कर्षका समर्थक है। उसने लिखा है “धर्म अथवा कुर्वेन

शानेश्वरके पास था। प्राचीन भारतमें दो राजा थे उनमें सतत युद्ध हुआ था। पहिले यह निश्चय हुआ कि कुछ विशिष्ट पुरुष लड़ें और उसपरसे जय-पराजयका निश्चय हो किन्तु जनता नहीं मानी। दो में से एक राजाने बुद्ध निकाली और एक ब्राह्मणसे धार्मिक पुस्तक लिखाकर गुफामें रख दी। फिर घोषित किया कि उसे स्वप्नमें एक पुस्तक मिली है। इसपर सब लोग गुफामें गये और एक पुस्तक वहां पायी। पुस्तक पढ़कर लोगोंको विश्वास हो गया कि युद्धमे मरनेसे स्वर्ग मिलता है। लोग लड़नेके लिए प्रस्तुत हुए। भीषण युद्ध हुआ और भूमि शवोंसे पट गयी। तभीसे उस स्थान पर अस्थिपर्वरोंकी बहुलता है।” इस प्रकार स्पष्ट है कि जैन क्या साहित्य प्राचीन इतिहाससे भरा पड़ा है। केवल एक ‘पात्नी-दर’ की परीक्षा है।



सार्द्धद्विसहस्राब्दिक-वीर-शासन

श्री कामताप्रसाद जैन, डी० एल०, एम० आर० ए० एस०

‘जैन जयतु शासनम्’ वाक्यसे लक्षित वीर (विन) शासनकी पताकाको फहराते हुए दार्ष्ट ६० हजार वर्ष पूर्ण हो गये हैं । जैन शासन आज भी भारत भूमिमें प्रकाशमान है, यह कम गौरवकी बात नहीं है । यह गौरव जैन शासनकी अहिंसा मूलकताका सुपरिणाम है । अहिंसा-संस्कृति जैन शासनका जीवन है और इसीसे उसका अस्तित्व सत्य, शिव तथा सुन्दर है । ‘आज जैन शासन सर्वांगीण एवं सर्वतोभद्र नहीं रहा है ? ठीक है । बाह्यविकारसे कोई भी संसारी बचा नहीं है—जीवन परिवर्तनशील है—स्वभावपर विभावकी विजय होती देखी जाती है । अतः आज यदि वीर प्रभुका विन शासन सारे लोकमें स्थूल दृष्टिसे विजयी नहीं दिखता तो इसमें अदृष्टपट्टन क्या है ? उन्नति और अवनति स्थूल जगतके दो सहज रूप हैं । वीर शासन इन दोनों रूपोंके झूलनेमें झूलता आया है । सूक्ष्म दृष्टिसे देखिये विन शासन भाव-रूपेण सारे लोकमें सदा जयशील रहा है और रहे गा ! ‘बल्लु सहावो बभ्भो’ के वैज्ञानिक सिद्धान्त के कारण ही सदा सब स्थानोंपर प्रधानपद पाता रहे गा ।

जैनधर्म भारतसे बाहर नहीं गया ?—

दार्ष्ट ६० हजार वर्षोंके इस लम्बे अन्तरालमें वीरशासनकी कतिपय मुख्य घटनाओंका उल्लेख करना ही यहाँ अभीष्ट है ! जैन शासन धर्मप्रधान रहा है । हा, यह बात अवश्य है कि उसका धर्मक्षेत्र केवल कर्म-काण्डमे सीमित नहीं रहा ! फलतः उसकी मर्यादाको मानने वाले केवल धार्मिक गृहस्थ ही नहीं, बड़े-बड़े शासक और योद्धा व्यक्ति एवं जन समूह रहे हैं । इस लिए जैनशासन धर्म, समाज और राजनीतिको हमेशा अनुप्राणित करता आया है । अजैन और पाश्चात्य विद्वानोंने जो अन्वेषण किये हैं वे श्लाघनीय हैं, परन्तु निर्रान्त नहीं कहे जा सकते । उनको यह धारणा है कि जैनधर्म भारतके बाहर गया हो नहीं । जैन एवं बौद्ध मूर्तियोंके सूक्ष्म अन्तरको समझ लेना आसान नहीं है । कुछ विद्वान तो सर विलियम बोनरके जमानेकी तरह आज भी जैन और बौद्धको एक समझनेकी आन्ति कर रहे हैं । इसीलिए हाथी गुफाका शिलालेख—मथुराका जैनस्तूप, आदि बौद्ध अनुमान किये जाते रहे । आज यह भ्रान्ति दूर हो गयी है और विद्वन्मंडली जैन और बौद्ध दो स्वतंत्र मतोंको मानने लगी है, परन्तु यह भ्रान्ति अब भी

तदवस्थ है कि जैनधर्मका अस्तित्व भारतके बाहर नहीं रहा है इस आन्तिको पनपने देनेका दायित्व स्वयं जैनियों पर है। यदि वे जागरूक होते और अज्ञान तिमिरको भेदनेकी भावनासे अनुप्राणित होते तो आज विद्वज्जगतकी जैनधर्मके विषयमें कुछ और ही धारणा होती !

जैनधर्मका प्रचार तीर्थंकर भगवानने समस्त आर्यखंडमें किया था। भरतक्षेत्रके अन्तर्गत आर्यखंडका जो विस्तार शास्त्रोंमें बतलाया गया है, उसको देखते हुए वर्तमानमें उपलब्ध जगत उसीके अन्तर्गत सिद्ध होता है। कविवर वृन्दावनदास, स्व० प० गोपालदासजी वरैया प्रभृति विद्वानोंने भी इस मतका पोषण किया है^१। स्व० पंडिताचार्यजीका कहना था कि करीब डेढ़ हजार वर्ष पहले दक्षिण भारतमें बृहत्से जैनी अरब देशसे आकर बसे थे^२। तिरुमलय पर्वतके शिलालेखमें एलिनीया बवनिगा, राजराजपावगत और विदुरदलमिगि पेरुमल नामक जैनधर्मानुयायी राजाओंका उल्लेख है, जिन्होंने उस पर्वत पर मूर्तियाँ आदि स्थापित की थी^३। इनमें पहले राजा एलिनववनिगाके नामसे ऐसा लगता है कि वह विदेशी थे। साथही अन्तिम राजा पेरुमलके विषयमें कहा गया है कि सन् ८२५ ई० में वह मरका गये थे^४। अतः इन राजाओंका सम्बन्ध अरबदेशसे स्पष्ट है। मौर्यसम्राट् सम्राटोंने अरब और ईरानमें जैनमुनियोंका विहार कराया था। श्री जिनसेनाचार्यने भ० महावीरके विहारसे पवित्र हुए देशोंमें यवनश्रुति, कायतोय, सूखमीर, तार्य-कार्य, आदि देश भी गिने हैं;^५ जो निस्सन्देह भारतवास्य देश हैं। यवनश्रुति पारस्य अथवा यूनानका बोधक है। कायतोय देश 'कास सागर' का तटवर्ती देश अवीलीनिया, अरब, इथ्यूपिया आदि हो सकते हैं, वहाँ एक समय भ्रमण साधुओंका विहार होता था^६। सूखमीर संभवतः 'सुरभि' नामक देशका बोधक है, जो मध्यएशियामें खैरसागर के निकट अक्स (Oxus) नदीसे उत्तरकी ओर स्थित था^७। तार्य 'तूरान' और 'कार्य' काफिर-स्तान हो सकते हैं। अतः द्विविधय अथवा प्रचुम्नकुमारके भ्रमणवर्ती देशोंका यदि अन्वेषण करके पता लगाया जाय, तो उपलब्ध सारे लोकमें जैनधर्मका अस्तित्व सिद्ध होगा। इस विषयमें एक तुच्छ प्रयास हमने किया है। कोई कोई पाश्चात्य विद्वान् भी अब इस दिशामें अन्वेषण करनेके लिए अग्रसर हुए हैं। श्री सिल्वालोवीने जैनधर्मका प्रभाव सुमाना आदि प्रदेशोंमें बताया था^८। हालमें संभवतः 'सामराई-क-

१ 'भगवान् पार्वनाथ' पृ० १५६।

२ ऐशियाटिक रिसर्च, भा० १ पृ० २८३-२८४।

३ मद्रास-मैसूरके प्राचीन जैन स्मारक, पृ० ७१-९० व ११९।

४ हरिवंशपुराण (५० गवाक्षरकाण्ड) टीका पृ० १८।

५ 'भ० पार्वनाथ' पृ० १७३-२०२।

६ इण्डियन हिस्टोरिकल क्वेस्टर्ली, भा० २ पृ० २९।

७ 'भ० पार्वनाथ' में नामव्यवस्थाका परिचय।

८ विदेशभारती पत्रिका, वैशाख-आषाढ, २००१ पृ० ११०

कहा' के आधारसे डा० वासुदेवशरण अग्रवालने भारतसे बाहरके कटाई, आदि कुछ ऐसे द्वीपोंका पता लगाया है, जहाँ जैनी आते जाते थे^१। तात्पर्य यह कि जैनशासनका क्षेत्र केवल भारतवर्षको समझना निर्भ्रान्त नहीं है ! जैनेन्द्र धर्मचक्र भारतसे बाहरके देशोंमें भी प्रवृत्त हुआ था ।

अ० महावीरकी प्रथम धर्मदेशनाद्वारा ही मगधसाम्राज्यकी राजधानी राजगृहके निकट स्थित विपुलाचल पर्वत पर जिन शासनका उदय हुआ था । तत्कालीन वैदिक पंडित इन्द्रभूति गौतम और उनके भाइयोंकी जैनधर्म दीक्षाके साथ आगे बढ़ा था, यह आदिवा संस्कृतिकी जय थी क्योंकि बाबू क्रियाओं और पशुबलिमें धर्मकी आस्थाका अन्त हुआ था । समाजमें स्त्रियों और शूद्रोंकी समुचित स्थान मिला । धर्म और समाज जैन मुद्रासे अङ्कित हुए फलतः राजनीति पर भी उसकी छाप लगी । मेरे मतसे साम्राज्यवादीश्रेणिक (विम्वसार) और कुण्डिक (अज्ञात शत्रु) जिनशासनके अनन्य सरक्षक और प्रसारक हुए । गणतंत्रवादी सच-पतियोंमें अग्रणी चेटक महाराज भी महावीरके अनन्यतम उपासक थे । उनके आदिवा आदर्शने भारतशासनमें एक नवीन धारा बहा दी, निरामिष भोजन और संयमका महत्व स्पष्ट हुआ, परस्पर सहयोग और संगठनसे रहकर जीवन बितानेका परिणाम भारतका प्रथम मगध साम्राज्य हुआ ।

संघ धर्म—

जैन शासनकी यह विषय संघ-धर्म व्यवस्थाकी देन थी । वीर मार्गमें शासन-सूत्र सर्वत्र आचार्योंके हाथोंमें रहता था । उसमें मुनि, आर्यिका, भावक और आविका संघ थे । मुनिसंघकी शुरुआत भी गुप्त परम्परासे कंठस्थ रूपमें मिलता था । साधुओंका सारा ही संघ 'निग्रन्थ' नामसे प्रसिद्ध था । जैनके स्थानपर निग्रन्थ शब्द प्रयुक्त होता था । स्वयं अ० महावीर निग्रन्थ आत्पुत्र नामसे प्रसिद्ध थे । निग्रन्थ साधु (भ्रमण) अचेलक (नग्न) रहते थे ।^२

आर्यिका संघका जीवन भी निश्चित था । सती चन्दनबालाके नेतृत्वमें जैन आर्यिकाएं स्वर्ण-कल्याणमय जीवन बिताती थीं । 'पद्मपुराण' में (पृ० ८८३) तथा 'जेरोगाथा' (१०७) से यह भी स्पष्ट है कि आर्यिकाएं केशलुञ्चन करतीं, धूल धूसरित शरीर रहतीं और एक वस्त्र पहना करती थीं ।^३ मुनि और आर्यिकाओंका सच्च मोक्ष था ।

१ "भारतकी सीमाओं बाहरी प्रदेशोंमें भी जैन उपदेशकोंने धर्मप्रचारके प्रयत्न किये थे । चीना यात्री ह्वेन्सांगके किंलापिशीमें आँखों से देखे गयेलेखसे, हरिसद्वर्तीके विधियोंकी कथासे एवं कुछ विषयकी दृष्टिकोने मृन्तलेखोंके जर्मन अनुवाद से सिद्ध है कि वीर-धर्मके उपदेशकों को समुद्रका कोई बाधा न थी ।"—जो० हेन्सुय फान प्रोसनाय ।

२ दिव्यनिकाय (पाठिक सुत) महावग्ग ८१५, ३-६-३८-१६; वातकमाला पृ० १४५, दिव्यजटाल पृ० १८०, क्रवेद् संहिता १०-१३५, वेदान्तसूत्र १।२।३३, वराहमिहिर संहिता १०-६१ तथा ४५-५० द्रजकुमार चरित ७, महाभारत ३।२६—२७, विष्णुपुराण ३।१८, दाठलसी इत्यादि ।

३ Psalms of the Sisters, p. 63 व 'अ० महावीर और अ० बुद्ध पृ० २५१-२६२

मुनि संघके साथ आंशिक मत (अशुभ्रत) धारक भी रहते थे। उनकी ग्यारह श्रेणियां (प्रतिमाएं) आत्मोन्नति अनुसार थीं। ग्यारह प्रतिमाधारी आवक (१) ऐलक और (२) क्षुल्लक निर्ग्रन्थ कहे गये हैं—ये 'एकशाटक' एक या दो वस्त्र रखनेके कारण कहलाते थे।^१

उत्तर कालमें श्वेताम्बर समुदायन सबको 'बिनकल्पी' और 'स्थविरकल्पी' भागोंमें विभक्त करके सबका मुनिपदका भी विधान किया है। श्वेताम्बर आगम ग्रंथों में कहीं भी बिनकल्प-स्थविरकल्प विभाग नहीं मिलते हैं। यह भेदकल्पना उत्तरकालीन है। समस्त बारह वर्षोंके दुष्कालके पश्चात् निर्ग्रन्थ सबके दो भाग हुए। मुनिचर्चा दोनोंकी समान है श्वे० 'आचारार्द्र सूत्र'में दिग्भ्रमर मुद्राका ही सर्वोत्कृष्ट धर्म रूपसे प्रतिपादन किया है^२—

जैकोवीने लिखा है कि मुमुक्षुको मुनिपद धारण करने पर नग्न होनेका विधान है। नग्न मुनिको तरह तरहके परीषद सहन करने पड़ते हैं^३। 'उत्तराध्ययनसूत्र' में भी अनगारवर्मका निरूपण करते हुए उसे अचेष्टपरीषद सहन करने वाला लिखा है^४। 'ठायाग सूत्र' में भ० महावीर कहते हुए बताये गये हैं कि 'अमण्यनिर्ग्रन्थको नग्नभाव, सुदृढभाव, स्नान नहीं करना, आदि उपदेश हैं'^५। निर्बाण पानेके लिए मुमुक्षु नग्न (दिग्भ्रमर) मुनि होते थे^६।

'आचारार्द्र सूत्र' में हीनशक्ति मुमुक्षुको क्रमशः तीन, दो और एक वस्त्र धारण करनेका विधान है। 'उत्तराध्ययन सूत्र'में पहले पांच अव्ययनोंमें अनगारवर्म^७ का निरूपण करके—पांचवेंमें अचेष्टक अनगारको अक्रामभरण (उल्लेखना) करनेका उपदेश देकर, छठवे अध्ययनमें स्पष्टतः 'क्षुल्लक निर्ग्रन्थ' (खुड्डगनिषठ) को उपदेश दिया है और सातवे अध्ययनका शीर्षक 'ऐलक' (एलक) रखकर चरित्र नियमोंका निरूपण भेदकी उपमा देकर किया है यह सब अचेष्टकताका समर्थक है।

प्राचीन बौद्ध ग्रंथोंमें निर्ग्रन्थ अमण्य अचेष्टक (नग्न) ही लिखे हैं। उनमें गृहस्थायी उदासीन आवकोंका उल्लेख 'गिही ओदात्त वसना'—'मुण्डसावक' और 'एकशाटक नियंठ' नामसे

१ आर्द्धपुराण ३८।१५८।

२ Sūtras, Pt. 1 P. P. 55-6.

३ 'ये अचेष्टे परिशुसिपु तस्मिन् भिक्षुस्तु गो धर्मं भवद्—'

४ 'शुद्धा मत्त परकर्मत मुञ्चो अचेष्ट तण्णसा कुसति'

५ 'समणण निगंवाण नगमाणे, सुदमाणे, मण्डीणप । ठायागसूत्र । ५।१।१८

६ समथ स जये मुजेज्ज कपरिसाद्धिव ॥ ३५ ॥

७ 'जस्सुत्तप कीदृक्क मण्णमावो पाव समद्व आरोहेह । मण्वती सूत्र ५।३३

Gaṇa Sūtras (S, B E) Pt 1. P. P. 67-78.

मिलता है^१। भारतीय पुरातत्वमे प्राचीन मौर्यकालीन और अन्य मूर्तियां नग्न ही मिली हैं—सबल शमणत्वकी जापक कोई मूर्ति नहीं मिलती है।

केवली काल—

भ० महावीरके निर्वाणके पश्चात् विनशासनकी प्रभावना केवली और श्रुतकेवलियों द्वारा की गयी है। शिशुनाग वंशके राजाओंके अतिरिक्त अन्य भारतीय शासक भी उसके पोषक रहे हैं। नन्दवर्द्धन, आदि कई नन्दवंशी नरेश भी जिनेन्द्रभक्त थे। इसके उपरान्त चन्द्रगुप्त मौर्य मगधके राज्यसिंहासनपर आरुढ़ हुए और भारतके सर्वभौम सम्राट् हुए। श्रुतकेवली भद्रबाहु उनके गुप्त थे। चन्द्रगुप्त मौर्य और उनके पुत्र बिन्दुसारने धर्मप्रचारका उद्योग किया था। जैसा कि सम्राट् अशोकके लेखोंसे स्पष्ट है।^२ चन्द्रगुप्त मौर्य श्रुतकेवली भद्रबाहुसे दीक्षा लेकर मुनि हो गये थे और संघके साथ धर्माद्योत करते हुए दक्षिण-भारत गये थे^३। शक सं० ५७२ ख० के शिलालेखमें इन गुप्त शिष्यके विषयमें कहा गया है “जैनधर्म भद्रबाहु और चन्द्रगुप्त मुनीन्द्रके तेजसे भारी समृद्धिको प्राप्त हुआ था”। हरिषेण ‘कथाकोष’ में सम्राट् चन्द्रगुप्तको सम्यग्दर्शन सम्पन्न महान् आश्रय लिखा है^४। श्रीयतिवृषभाचार्यने उन को अन्तिम शुक्रवर्द्ध राजा लिखा है जिसने मुनि दीक्षा ली थी^५। इनके बाद सम्प्रति और सासिस्फने देश-विदेशमें विनशासन का ध्वज फहराया था^६। सम्प्रतिने भी अशोककी तरह धर्म लेख खुदवाये थे।

मौर्यकालमें ही विनशासन सर्व सम्प्रदायगत सचर्पके राहुसे प्रसिद्ध हुआ। उस समयकी उल्लेखनीय घटना जैन संघका दक्षिण भारतमें पहुँचना है। कहा जाता है वहा इससे पहले जैनधर्म नहीं था, किन्तु वस्तुस्थिति कुछ और ही है। कारण इस समय तक जैनधर्म दक्षिण भारतसे भी आगे सिंहाद्वीपतक जा चुका था^७। जैन शास्त्रोंके अनुसार भ० महावीरके बहुत पहलेसे जैनधर्म दक्षिण भारतमें

१ महावक्त्र ८, १५ ३-१, ३८, चुम्बकना ८, २८, ३, सञ्जयनिकाय २, ३, १०, ७ दीर्घनिकाय पाठिकद्वय, कप्त पसीहनादसुप्त अष्टात्तरनिकाय पृ० ३, ७०-३

२ सप्तम स्तम्भलेख—अशोकके बर्मलेख पृ० ३७१

३ भ० भ० नरसिंहाचार्य कृत ‘आश्रयलेखोक्त’ नामक पुस्तक।

४ श्रीभद्रबाहु स चन्द्रगुप्त मुनीन्द्रपुत्र-गदिनोपेवत् ।

भद्रमागिद धम्ममन्दु बलिककेवन्दिसत्त्वलो ॥^१—जैनसिलालेखसंग्रह (स० १७) पृ० ६।

५ अणवलेखोक्तके जिलालेख न० ४०, ५४ व १०८ देखो।

६ ‘तत्काले तत्पुरी श्रीमश्वरगुप्तो वराधिप । सम्यग्दर्शन सम्पन्नो बभूव आश्रयको महाप ॥ २६ ॥

भद्रबाहुवच श्रुत्वा चन्द्रगुप्तो नरेश्वर । अस्मैक योगिन पाश्वर् दया जैनोऽवरतप ॥ ३६ ॥ इत्यादि ।

७ राक्षस जैन इतिहास, भा० २ खंड १ पृ० २१८-२१८।

८ महावक्त्र-स्टीज इन साउथ इन्डियन जैनिसम्, भा० १ पृ० १३

था^३ । श्रीभद्रबाहु-संघके दक्षिण भारतमें पहुंचनेसे धर्ममें नूतन चांगति अवश्य आयी थी । किन्तु इस घटनाका कुपरिणाम जैनसंघकी एकताका विनाश था । अतःकेवली भद्रबाहु तक दिगम्बर और श्वेताम्बर जैनी प्रायः एक थे और उनके गुरु भी प्रायः एक थे, परंतु भद्रबाहुके बाद ही दोनों सम्प्रदायोंकी अपनी अपनी मान्यताएं तथा गुरु-परम्पराएं हो गयीं । उसके पश्चात् लगभग ईसाकी छठी शतीतक मूल मार्ग निर्ग्रन्थ नामसे प्रसिद्ध रहा और उनका संघ 'निर्ग्रन्थ-संघ' कहलाता रहा^४ । किन्तु स्थूलभद्रादिके साथ जो आचार्य व मुनि उत्तर भारतमें रह गये थे, उन्होंने दुष्कालके प्रभावानुसार वस्त्र, पात्रादि ग्रहण कर लिये थे । उन्होंने विनागमकी वाचना और परम्परा निर्धारित करनेके लिए एक संघ भी बुलाया था, परन्तु उसमें भद्रबाहु स्वामी सम्मिलित नहीं हुए थे । उस समय विनकल्प और स्थविरकल्प रूप अमण लिङ्गकी कल्पना की गयी । श्रीहरिवेणुने लिखा है कि 'विन मुनियोंने गुप्तके वचनोंकी इष्ट नहीं माना, उन्होंने विनकल्प और स्थविर कल्प ये दो मेद ही कर डाले । अशुष्क, कातर और परमार्थको नहीं जाननेवाले उन साधुओंने अर्धफलक (आधा वस्त्र) रखनेवाला मत चालू किया ।' बादमें इसी अर्धफलक मतसे श्वेतपट (श्वेताम्बर) सम्प्रदायकी उत्पत्ति बलभी नगरमें राजाशासे हुई । राजाने स्पष्ट कहा कि 'या तो आप लोग अर्धफलक त्यागकर पूर्ण निर्ग्रन्थ हो जाइये और यदि निर्ग्रन्थता धारण करनेकी शक्ति नहीं है तो अर्धफलककी विदग्धनाको त्यागकर सीधे सादे वस्त्रोंको पहन लीजिये^५ ।' तभीसे श्वेताम्बर सम्प्रदायकी उत्पत्ति हुई । इसी प्रकारका कथन स० रत्ननन्दिकृत 'भद्रबाहुचरित्र' में भी मिलता है ।

प्राचीन निर्ग्रन्थवेशके प्रतिपालक आचार्योंने चाहा कि जैनसंघमें फूट न पड़े—स्थूलभद्राचार्यने प्रायश्चित्त लेकर दिगम्बर वेशको धारण किया, परन्तु उनके शिष्यगण न माने । प्रारम्भमें नग्नताके प्रति एकदम बग़ावत न हो सकी फलतः मध्यममार्ग ग्रहण किया । वे नग्न रहे, परन्तु शीतनिवारण और चर्चाके समय लज्जानिवारणके लिए लकड़-बख़ पासमें रखने लगे अर्थात् वस्त्र रखते हुए भी नग्न रहे । आचेलक्ष्य मूलगुणकी सर्वथा विराधना उन्होंने नहीं की । जैसा कि कंकालीदीक्षा मयुरासे प्राप्त तथा ई० प्रथम द्वितीय शती तकके बिल्कुल नग्न अमणोंके चित्रणसे सिद्ध है; परन्तु लज्जा निवारणके लिए उनके हाथकी कलायीपर वस्त्रका टुकड़ा पड़ा हुआ है^६ । कण्व अमणका पट्ट एवं

१. वसिष्ठ जैन इतिहास, भा० १ खंड १ पृ० ६०—६६

२ "जैन सिद्धांत भास्कर"—भा० १० कि० नया भा. ११ कि० १ ।

३, यदि निर्ग्रन्थस्तु अर्थात् नैव शक्यम् । ततोऽर्धफलकं हिता त्वविदग्धवक्त्राणम् ।

अनुवस्त्रेण चाच्छाद्य स्वशरीरं तपस्विन । निवृत्तप्रतिवेतस्तं यदाक्षेपेन महीतले ॥

४ बौद्ध स्तूप (Vodha Stupa) में वलधारी व नग्न अमण चित्रित हैं । (. . a naked ascetic, who as usual, has a piece of cloth hanging over his right arm —Dr. Buhler)

प्लेट न० १० में कण्व अमण इसी रूपमें चित्रित है, जिसका उल्लेख ज्वेताम्बर नाहित्यमें है । प्लेट न० ४ में नैगमेफलो मूर्तिके पास एक ऐसे ही अर्धफलक्रीय अमण चित्रित है । टा० अग्रवाहने एक अन्य पाषाण पारमे ऐसे ही एक अमणका अस्तित्व बताया है । (जैन ऐतीह्येरी, भा० १० पृ० २ ।)

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

अन्य पट्ट इसी प्रकारके हैं। उनपर कोटिच आदि स्वेताम्बरीय गन्धों विषयक लेख भी अङ्कित हैं; यह है कि उनको स्वेताम्बर संघके पूर्वाचार्योंने प्रतिष्ठापित कराया था। चाराश यह कि मुनिनेप, स्त्रीमुक्ति, आदि बातोंको लेकर निर्ग्रन्थसंघ दो भागोंमें विभक्त हो गया। तथा थापनीसंघकी स्थापना इन दोनों संघोंके एकीकरणके लिए की गयी थी। कलिङ्ग सम्राट् ऐल खारवेलेने इससे बहुत पहले सब ही प्रकारके निर्ग्रन्थ अभिराजोंका सम्मेलन कुमारी पर्वतपर बुलाया और उसमें द्वादशाङ्ग वाणीके उद्धार द्वारा संघमें ऐक्य स्थापनाका उद्योग किया, दुर्भाग्यवश वह भी असफल रहे।

मौर्योत्तर काल

मौर्योंके पश्चात् शुङ्गवंश और अश्वमेधवंशके ब्राह्मण चर्मातुयायी शासकोंने भारतके सार्वभौम सम्राट् बननेका उद्योग किया। उनके द्वारा वैदिक धर्मकी विशेष उन्नति हुई। जैनशासन-सूर्य वर्षसे अवनतिरूपी राहुसे प्रस्तुत होने लगा। फिर भी जैनाचार्योंने भ० महावीरके आदर्शको जीवित रखनेमें कुछ उठा न रखा। उस समय भारतमें जैनोके मुख्य केन्द्र कलिङ्ग, उज्जैनी, मथुरा, गिरिनगर और दक्षिणभारतके कई नगर थे। कलिङ्ग और दक्षिण भारतमें प्राचीन निर्ग्रन्थ (दिगम्बर) संघका एकाधिपत्य था। उज्जैन, मथुरा और गिरिनगरमें दिगम्बरोंके साथ श्वेतपट संघका भी पर्याप्त प्रभाव था। बौद्धग्रन्थ 'शठवर्ग' से प्रगत है कि ईसाकी ४ थी-५ वीं शतियोंमें दिगम्बर जैनी राजमान्य थे। स्वयं कलिङ्ग नरेश जिनके उपासक थे। चीनी यात्री ह्युएनसांगके समय जैनधर्म यद्यपि राजधर्म नहीं रहा परन्तु अंग-जंग और कलिंगकी जनता उसकी अनन्य उपासक थी। उज्जैनमें जैनाचार्योंने सम्राट् विक्रमादित्यको जैनधर्ममें दीक्षित किया था। उसके उपरांत उज्जैनका शासकवर्ग मध्यकालतक किसी न किसी रूपसे जैनधर्मसे प्रभावित रहा। दिग० जैन परम्पराके आचार्योंका केन्द्र होनेका सौभाग्य उज्जैनको मुस्लिम कालतक प्राप्त रहा। मथुरा जब विदेशी-शक्त और हूण-शासकोंके अधिकारमें था तब शक्यशके राजा मनेन्द्र, अजय, रुद्रसिंह और नाहपान भी जैनधर्मसे विशेष प्रभावित हुए थे। निर्ग्रन्थ (दिगम्बर) और श्वेतपट संघके आचार्योंने इन विदेशियोंसे धृष्टा नहीं की, ककाली टीलासे उपलब्ध पुरातत्व इस बातका साक्ष्य है कि उस समय अनेक यवन (Greek) पार्थीय (Parthians) एवं शक्यलोका जैनधर्ममें दीक्षित हुए थे। गंधी, माली, गणिका, नट, आदि साधारण स्थितिके लोगोंके लिए भी जैनसंघके द्वार खुले हुए थे-वे मुनियोंको दान देते थे, और जिनपूजाके लिए विभिन्न प्रतिमाएं और मंदिर निर्माण कराते थे। मथुरा वैष्णव सम्प्रदायका मुख्य केन्द्र था। सन्तान प्रदायक देवता नैगमेप देवकी पूजा करते थे। जब ये वैष्णव जैनी हुए, तो नैगमेपकी मान्यता भी जैनसंघमें प्रचलित हो गयी-श्वेताम्बर सम्प्रदायने इसकी विशेष महत्त्व दिया। दिगम्बरोंमें इसका एक उल्लेख 'हरिवंशपुराण' में मिलता है। गिरिनगर निर्ग्रन्थ संघका मुख्य केन्द्र रहा-प्राचीन कालमें श्वेताम्बर संघ बड़ा सफल न हुआ। अतः अ पना केन्द्र वल्लभीकी बनाया और वल्लभी राजवंशके आक्रमणसे उसका आधिपत्य सारे गुजरातपर

हो गया। निर्ग्रन्थ (दि०) आगमका उद्धार भी गिरिनगरके पास चन्द्रगुफामें विराजमान श्री वरसेनाचार्य द्वारा हुआ था।

संघभेद—

निर्ग्रन्थ संघकी दोनों घाराएँ भी अन्तर भेदोंमें बंट गयी थीं। ज्वेताम्बर सम्प्रदायमें चौरासी गण्डोंके उत्पन्न होनेकी बात कही जाती है। दिगम्बर सम्प्रदायमें भी आचार्य अर्हद्बलिके समयसे निर्ग्रन्थ संघ, जो ज्वेताम्बरोंसे अपनेको अधिक प्राचीन माननेके कारण 'मूलसंघ' नामसे प्रसिद्ध था, निम्नलिखित चार संघोंमें बंट गया था —

१ नन्दिशंघ—नन्दिदृष्टके नीचे चौमासा भाटने वाले आचार्य माघनन्दि के नेतृत्वमें।

२ सेनसंघ—आचार्य जिनसेनके नेतृत्वमें।

३ सिंहसंघ—सिंह गुफामें चातुर्मास बिताने वाले आचार्यके नेतृत्वमें।

४ देवसंघ—देवदत्ता नर्तकीके आवासमें चौमासा बितानेवाले आचार्यके नेतृत्वमें।

ईसाकी प्रारम्भिक शतियोंमें जैन संघमें आन्तरिक आपत्तिका मातृत्व रहा—उसका कारण केवलियोंके अभावके साथ वीर-वादम्बका अभाव भी था। ऋषियोंको भिन्न परम्पराएँ और मान्यताएँ थाई थीं और वे अपनी अपनी बात कहते थे। अतएव प्रमाणिक शास्त्रोंको लिपि बद्ध करानेके लिए ही चन्द्रगुफामें स्थित श्रीवरसेनाचार्यने कर्णाटिक देशसे भूतबलि और पुण्यदन्त मुनियोंको बुलाकर उनको वीर वाणी सुनायी थी किन्तु यह सिद्धांत ग्रन्थ दिगम्बर जैनोको ही मान्य रहे। ज्वेताम्बरोंने इसके बहुत बाद बल्लभाभीमें देवद्विगण्डि जमाअमण (ई० पू० बी० श०) की अण्वक्षतामें अपने अङ्गीपाङ्ग-भुतका सकलन किया और तभी वह लिपिबद्ध किया गया। संघ छिन्न-भिन्न हुआ। प्रत्येक विभक्तसंघका आचार्य अपनी मानमर्यादा और अपने भक्त कटानेकी धुनमें संघके एक रूपको भूल गया था। कालकसूरि शकदेश गये और शक शाही राजाओंको प्रबोधकर भावक बनाया। उन्हें गुजरातमें सिद्धा लाये और गर्दमिल्लके अत्याचारका अन्त किया। आश्वमेधके शातवाहन नरेश भी जैनधर्मसे प्रभावित हुए थे। मूलसंघाग्रणी आचार्यप्रवर भी कौण्डकुन्द पञ्चनन्दि स्वामीने पल्लववन्देश कुमार शिव स्कन्धवर्माको जैनधर्मका अनुयायी बनाया। पल्लववन्देशोंके दानपत्र प्राकृतभाषामें हैं। कौण्डकुन्दस्वामीके महान् व्यक्तित्वका प्रभाव सारे भारतमें व्याप्त हुआ। उनका 'कुशल' काव्य तामिलदेशमें वेद-सुल्य मान्य हुआ^१। निर्ग्रन्थ (दिगम्बर) ज्वेतपट, यापनीय, कूर्चक, आदि संघोंके आचार्योंने कदम्ब सम्राटोंको भी जिनेन्द्रका भक्त बनाया, तथा जनताको भी^२। कदम्ब सम्राट् भी रविवर्माका शासनसौल आचके संसारके लिए भी हितकर है—

१ "प्रवचन सार" श्री श्री उपाध्वे द्वारा लिखित भूमिका।

२ सशिव जन इतिहास, तृतीय भाग द्वितीय राह पृ० २५-२२। 'जैनहितोपा' भा० १४ पृ० २२७

वर्षा अभिनन्दन-ग्रन्थ

गङ्गा राज ये । सम्राज्ञी और प्रधान सेनापति जीवनके अन्ततक विनेन्द्रभक्त थे । इनके बाद जैन मुद्रांकित वैष्णव सम्प्रदाय हो बढ़ता गया ।

विजयनगर काल

विजयनगर साम्राज्यने विदेशी यवनों (मुसलमानों) से मोर्चा लेनेके लिए साम्प्रदायिक संघर्षका अन्त किया । जैन, शैव और वैष्णव-सबही कंधासे कंधा लगाकर विदेशियोंके आक्रमणको व्यर्थ करनेके लिए दूट पड़े । इस ऐम्यने वैदिक राज्यकी बह एक शतीके लिए और मजबूत बना दी । वैष्णव जोरदार थे । एकदफा बह जैनियोंसे उलझ गये । सम्राट बुक्करायने समझौता कराया । वैष्णवोंको जैनोका सम्मान करनेके लिए काध्य किया । यद्यपि विजयनगर साम्राज्यमें धर्म स्वातन्त्र्य था; तो भी जैनैतर धर्मोंको अधिक सुविधा थी । सोलहवीं शतीमें पुनः जैन शासनको उन्नत होता हुआ पाते हैं । श्री विद्यानन्द आचार्य एक महावादी रूपमें प्रगट हुए थे । उन्होंने राजदरबारोंमें जाकर परवादियोंसे शास्त्रार्थ किये और उन्हे निग्रह स्थानको पहुंचाया । श्रीरंगपट्टम् के राजदरबारमें श्री विद्यानन्दजीने ईसाई पादरियोंसे वाद किया और विजय पायी । फलतः वह राजवंश जैनी हो गया^१ । ऐसे ही उन्होंने कई राजवंशोंको जैनधर्ममें दीक्षित किया था । किन्तु सिंगायत और वैष्णवोंके आक्रमणोंको जैन सहन नहीं कर सके। अनेक राजवंश जैनधर्म विमुख अथवा राजच्युत कर दिये गये । उधर मुसलमानोंके आक्रमणोंने जैनोके संगठनको क्षिन्न भिन्न कर दिया । इसका परिणाम जैनोका हास हुआ ।

दक्षिणमें मुसलमानोंके पैर जम जाने पर जैनोंने मुसलमान शासकोंको भी प्रभावित किया । सुल्तान हैदरअलीसे भी उन्होंने श्रवणबेलगोलके लिए पुराने गांव प्राप्त किये थे^२ ।

उत्तरभारत—

उत्तर भारतमें जैनधर्मकी स्थिति विचित्र रही है । ग्रामीण जनतामें भी जैनधर्मकी श्रद्धा गुप्तकाल तक गहरी थी । जैन मन्दिर भारतियोंके लिए शिक्षा और संस्कृतिके केन्द्र थे । सम्राट् हर्षने जिस समय प्रयागमें विद्वत्सम्मेलन बुलाया था तो उसमें भाग लेनेके लिए कई सौ जैन विद्वान भी पहुंचे थे^३ । गुप्तराजवंशके कई सम्राट् भी जैनधर्मसे प्रभावित थे । चीनी यात्री फाह्यान और ह्वेनसांगके यात्रा वर्णनसे स्पष्ट है कि मध्यभारतमें जैनधर्मकी अहिंसाका काफी प्रभाव था । बंगाल, बिहार और उड़ीसामें एकमात्र दिगम्बर जैनधर्म ही काफी समय तक था । गुप्तवंशके राजपुरुषोंमें भी हरिगुप्त एवं

१ राहस कृत मैसूरपण्ड कुर्ग, पृ० २०९ ।

२ स्टीव इन साउथ इन्डियन जैनिज्म, भा० २ पृ० १३२ ।

३ संक्षिप्त जैन इतिहास, भा० २ खंड २ पृ० १०९ ।

देवगुप्तके विषयमें कहा जाता है कि उन्होंने श्वेताम्बर जैनाचार्यसे साधुपदकी दीक्षा ली थी^१। गुप्तसम्राटोंके सेनापति भी जैन थे। मेलवाके निकट उदयगिरिमें गुप्त सेनापतिने जैन गुफामंदिर बनवाकर बड़ा उत्सव किया था। जैनधर्मके साथ ही जैनकलाकी भी पर्याप्त उन्नति हुई थी। गुप्तकालीन जैनकलाके नमूने सारे उत्तर भारतमें फैले पड़े हैं। गुप्तकालमें ही देवगढके अधिकांश दिव्य मंदिरों और मूर्तियोंका निर्माण हुआ था।

बङ्गाल और कलिंगमें भी इस समय तक दिगम्बर जैनधर्मका प्रचार था। पहाड़पुरमें प्रसिद्ध निर्ग्रन्थ (दि० जैन) संघ विद्यमान था। उसके अध्यक्ष आचार्य गुहर्नन्दि सभ्यतः नन्दिघंषके गुरु थे^२। उस समय पुद्गलनगरमें (४७८ ई०) ब्राह्मणनाथशर्मा और उसकी भार्या रामी रहते थे। वे पुद्गलनगरके अयुक्त (जिलाधीश) और नगर सभा (City Council) अध्यक्ष (नगरभेष्टी) के पास पहुँचे और तब प्रचलित रीतिके अनुसार उन्होंने कुछ भूमि प्राप्त करनेके लिए तीन दीनार राजकोषमें जमा करा दिये। उस भूमिको इस प्रकार मोल लेकर उन्होंने बटजीहासिके जैन विहारमें, जिसके अध्यक्ष आचार्य गुहर्नन्दि थे, एक विश्रामगृह बनानेके लिए एवं जिनपूजाके लिए चन्दन, धूप, गंध, दीप, पुष्प, आदि चढानेके लिए भेंट कर दी^३। उस समय ब्राह्मणादि चारों ही वर्णोंके लोग थे। कलिंगमें तो जैनधर्म राष्ट्रधर्म बना हुआ था। कलिंगनृप गुहर्नन्दि दिगम्बर जैनधर्मका अनुयायी था। उसीके समयसे कलिंगमें जैनधर्मके विरुद्ध बङ्गयन्त्र होने लगा था। फलतः कुछ जैनी कलिंग छोड़कर पटनामें जा रहे थे^४। कामरूपके दक्षिणमें समतट और पूर्वीय बंगालमें भी दि० जैन असंख्य थे। कुमारीपर्वत (खंडगिरि-उदयगिरि) पर बारहवीं शती तकके जैन लेख मिलते हैं और बंगाल-विहारमें इससे भी बादकी निर्मित हुई जिनमूर्तियां वन तत्र बिखरी हुई मिलती हैं, जो इस बात की साक्ष्य हैं कि मुसलमानों के आगमन-समय तक बड़ा जैनधर्म प्रचलित था। जिनके वंशधर सराकों (भावकों) की अब भी बड़ी संख्या है।

मध्यभारतमें हेहथ और कलचुरि वंशके राजा भी जैनधर्मसे प्रभावित थे। राजपूताना, गुजरात और कर्णाटकमें शासनाधिकारी चालुक्य, राष्ट्रकूट (राठौर), सोलकी आदि राजवंश भी जैनधर्मके संरक्षक थे। उनमेंसे कई राजाओंने जैनाचारका पालन भी किया था। सम्राट कुमारपालने अपने शीर्ष और दानका सिक्का चारों दिशाओंमें जमा रखा था। इन राजाओंके अधिकांश राजकर्मचारी जैन ही थे।

सिंध प्रान्तमें भी जैन अग्रण अपने मतका प्रचार कर रहे थे। मुसलमानोंको पहले पहले अमथोपासक शासकोंसे ही मोर्चा लेना पड़ा था मुसलमानोंके पैर भारतमें मुहम्मद गोरीके आक्रमणके

१ जैनिसम इन नाथ ईश्वर्या, पृ० २१०-२१३।

२ इण्डियन हिस्टोरिकल क्वार्टरली, या२ ७ पृ० ४४१ व बृहत्कथकोष (निधी अ०), भूमिका।

३ बी० सी० लॉ बॉल्डुम, (पूना १९४६), या० २ पृ० २५२-२५३।

४ दाहलसो अ० २ तथा दिगम्बरत्व और दि० मुनि, पृ० १२५।

बाद ही जमे थे । इस समय तक दोनों ही जैन सम्प्रदायोंमें नाना गच्छ और सघ हो गये थे । अमरश' लोग मठों और उपाश्रयोंमें रहने लगे थे । जैन जनता में ब्राह्मणोंकी रुढ़िवादता घर कर गयी थी । फलतः जैनियोंने भी मुसलमानोंको अपने धर्ममें दीक्षित करना बन्द कर दिया । उन्हें अपने धर्मासक्तनों और साधर्मियोंकी रक्षा करनेकी ही फिक्र थी । इसलिए मुसलमानोंको 'म्लेच्छ' कहकर उनके सम्पर्कमें हिन्दुओं को नहीं आने दिया गया । किन्तु ज्योंही मुसलमान यहांके शासनाधिकारी हुए और शान्ति स्थापित हुई, त्योंही जैनाचार्यों और साधुओंने उनपर अपना प्रभाव डालनेका प्रयत्न किया ।

मुसलिम युग—

सुल्तान मुहम्मद गोरीके सम्बन्धमें कहा जाता है कि उन्होंने अपनी बेगमके साथ-साथ एक दिगम्बर जैन साधुको बुलाकर अपने दरबारमें सम्मानित किया था^१ । कर्णाटक देशसे श्री महासेन आचार्य बुलाये गये थे जिन्होंने अलाउद्दीनके दरबारमें परवादियोंका मद चूर करके जैनधर्मका सिक्का जमाया था^२ । दिल्लीके सेठ पूर्णचन्द्र सुल्तान अलाउद्दीनके कृपापात्रोंमें थे । वह दिल्लीसे एक जैनसंघ भी गिरिनार तीर्थकी घन्टाको लो जानेमें समर्थ हुये थे^३ । गुजरात विजयके समय सुल्तानका समागम दि० जैन साधु भुतवीर स्वामीसे हुआ था^४ । उन्होंने श्वेताम्बर जैन आचार्य रामचन्द्र सुरिका भी सम्मान किया था^५ । गुजरातके शासक अलपखाने द्वारा ओसवाल जैनी समरसिंह सम्मानित हुये थे^६ । इस समय वैयक्तिक प्रभावों द्वारा ही जैनधर्मको प्रतिष्ठा थी । जैनियोंकी सख्या करोड़ोंमें थी वे अपने ज्ञान, सदाचार और सत्यके कारण सर्वत्र सम्माननीय थे । गयासुद्दीन तुगलकके मन्त्री होनेका गौरव प्राग्ग्राट कुलके दो जैनी भाइयों सर और वीरको प्राप्त था^७ । बादशाह मुहम्मद तुगलककी कर्णाटक, देशके दिगम्बर जैनाचार्य सिंहकीर्तिने प्रभावित किया था^८ । तुगलक वंशके सम्राट् फीरोजशाहने भी एक दिगम्बर जैन आचार्यको नियुक्त किया था । वह आचार्य एक खंडवस्त्र धारण करके राजमहलमें भी गये थे और बेगमको धर्मोपदेश दिया था । राजमहलसे वापस आकर उन्होंने वस्त्र उतार दिया था और

१ इब्निन बैदीकावरी, भा० २१ पृ० १६१ ।

२ जैनसिद्धान्त शास्त्र भा० १ कि० ४ पृ० १०९ व भा० ५ पृ० १३८ ।

३ जनहितैषी, भा० १५ पृ० १३२ ।

४ जैनसिद्धान्त शास्त्र, भा० ३ पृ० ३५ व भा० ५ पृ० १३९ ।

५ Der Jainisms, p 66

६ पुरात्तव (अहमदाबाद) पुस्तक ४ अंक ३-४ पृ० २७७-२७९ ।

७ कर्णाटक हिस्टोरिकल रिव्यू, भा० ४ पृ० ८६ फुटनोट ।

८, कर्णाटक हिस्टो० रिव्यू, भा० पृ० ८५ ।

प्रायश्चित्त लिया था^१। दि० जैन गुरु विशालक्रीडि भी दिल्ली आये थे और यवन दरबारमें जैन ध्वजको ऊंचा किया था।^२ मार्कोपोलो, ट्रावरनिबर, वरनिबर, आदि विदेशी यात्रियोंने भारतमें दिगम्बर साधुओंको धर्म प्रचार करते हुए पाया था^३।

८८ कालीन मुसलिम राज्यकालमें मुगल-सम्राटोंका शासनकाल विशेष प्रख्यात् रहा है। मुगल शासकोंको भी जैनाचार्योंने प्रभावित किया था, बिसके कारण जैनोको अपने धर्मको पालनेकी पूर्ण सुविधा मिली थी। सम्राट् अकबरके दरबारी और राजकर्मचारी होनेका गौरव सरदार कर्मसिंह, साहुडोडर राजा भारामल्ल आदि जैन महानुभावोंको प्राप्त था^४। हरिविजयसूरि, विजयसेन, जिनचन्द्र, भानुचन्द्र प्रभृति श्वेताम्बर जैनाचार्योंने अकबर और जहांगीरको जैनधर्मकी शिक्षा दी थी^५। ईसाई पादरी पिनहेरो (Pinheiro) ने तो यहा तक लिखा कि अकबर जैनियोंके नियमोंको पालते थे^६—मानो वह जैनी हो गये थे। अहिंसाधर्मको प्रकाशमें आनेका अवसर एक बार फिर अकबरके शासनमें प्राप्त हुआ था^७। अपने धर्मका प्रचार करने की प्रत्येक धर्मावलम्बीकी स्वाधीनता पुनः प्राप्त हुई थी। वे मुसलमानोंकी श्रद्धा भी कर सके थे। राजनियमानुसार हिन्दू भी एक मुसलमान कन्यासे ब्याह कर सकता था, बशर्ते कि वह हिन्दू होनेके लिए तैयार हो। बलात् धर्मपरिवर्तन निषिद्ध था^८। जहांगीरके शासनकालमें रजौरी नामक स्थानके हिन्दुओंने अनेक मुसलमान कन्याओंको हिन्दू बनाकर ब्याहा था। सम्राट्को यह सामूहिक धर्म परिवर्तन असह्य हुआ और उन्होंने इसपर कानूनी बन्दिश लगा दी^९। जैनियोंमें भी सामाजिक संकीर्णता आगयी थी—इसलिए वह भी इस दिशामें आगे नहीं बढ़ सके। किन्तु इतना तो स्पष्ट है कि अकबरके शासनकालमें जैनियोंकी संख्या कई करोड़ थी^{१०}। कविबर बनारसीदासजी शाहबाबके कृपापात्र थे। सम्राट् औरंगजेबने दिगम्बर जैनाचार्योंका सम्मान किया था।

मह्वारक प्रथाका जन्म—

फारोबशाहके समयमें दिगम्बर जैन आचार्योंने धर्म प्रभावनाके लिए बल्लभारण किया था, उसका

१ मह्वारकमंत्राला (सूत) पृ० २।

२ कर्णाटक हिस्ट्री रिव्यू, भा० ४ पृष्ठ ७८-८२।

३ दिगम्बरत्व और दिगम्बरसुवि, पृष्ठ २४६-२४७।

४ जैन सिद्धांतमाला, भा० ५ पृष्ठ १४१-१४२।

५ 'सुरीश्वर और सम्राट' नामक पुस्तक।

६ He follows The sect of vira (Jain) Pinheiro

७ पुरातत्व (अहमदाबाद) पुस्तक ५ अंक ४ पृष्ठ २४-२५।

८ इतिवृत्त बल्लभ भाग ४ अंक ३ पृष्ठ ३०४।

९ इतिवृत्त बल्लभ, भा० ४ अंक ३ पृष्ठ ३०६-३०८।

१० आईन-ए-अकबरी (छल्लक) भा३ पृष्ठ ८७-८८३।

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

परियाम भयंकर हुआ। दि० जैनाचार्य मठों और मन्दिरोंमें तो पहलेसे ही रहने लगे थे मन्दिरों की जागीरें लगी हुई थीं। वह दिगम्बरी दीक्षा लेते थे, केशलौंच करते थे, और वस्त्र ग्रहण कर लेते थे। आहारके समय नग्न हो जाते थे। ओसवाल, खंडेलवाल, आदि भट्टारकों द्वारा जैनधर्ममें दीक्षित की हुई जातियाँ हैं। इन भट्टारक लोगोंने एक धर्म-शासन व्यवस्था बना ली थी प्रत्येकका शासनक्षेत्र मण्डल कहलाता था। उस मण्डलके जैनियों धर्म-शासनाधिकारी भट्टारक 'मंडलाचार्य', कहा जाता था। मंडला-चार्यकी आज्ञानुसार ही विवाह, आदि सामाजिक कार्य होते थे, जिनके लिए वे भट्टारक भावकोंसे कर वसूल करते थे। प्रत्येक भावक अपनेको किसी न किसी भट्टारकके 'अन्वय' से सम्बन्धित बताता था। इस प्रयासे यह ज्ञात तो अवश्य हुआ कि प्रत्येक मंडलके जैनी सुसंगठित और चर्मरत रहे। बाहरके आक्रमणका भय उनको नहीं रहा। भट्टारक म० उनको येनकेन प्रकारेण धर्ममें दृढ़ रखते थे। किन्तु सबसे महान् क्षति यह हुई कि जैन संघ लुप्त हो गया।

उपजातियोंकी सृष्टिके कारण—

१. गुरु-परम्परा—प्रत्येक मंडलके गुरु (भट्टारक) अलग थे। इसलिए इस आधारसे कोई कोई उपजाति अस्तित्वमें आयी। भट्टारकोंने उन भक्तोंमें अनेक गुणोंका विधान करके उनका नामकरण किया। जैसे पंचम, चतुर्थ जातियाँ^१। २. आजीविका के आधारसे भी उपजातियाँ बन गयीं, क्योंकि उस जातिमें वही आजीविका प्रचलित थी, जैसे कासार, सेतवाल जातियाँ^२। ३. आवास क्षेत्रकी अपेक्षासे अधिकांश जातियाँ अस्तित्वमें आयीं। अर्थात् जिस देश अथवा जिस ग्राममें उनके पूर्वजोंका आवास था, उसकी अपेक्षा उनका नामकरण हुआ, जैसे गोल्लदेशके गोलालारे, लम्बका-चन देशके लम्बकखुंक; खंडेला नगरके खंडेलवाल, ओसियाके ओसवाल, श्रीमालके श्रीमाली, इत्यादि। ४. प्राचीन कुलों और गुणों के वंशज होनेकी अपेक्षासे भी कुछ उपजातियाँ अस्तित्वमें आयी हैं। कौटिल्यने गणतंत्रोंको 'वार्तासखोपजीवी' लिखा है। अर्थात् वे वार्ता (रूपि, पशुपालन या वणिज) और अस्त्र (सैनिक वृत्ति) से अपनी आजीविका अर्जित करते थे। उदाहरणार्थ अग्नेय गणतंत्र के वार्ता-उपजीवी वंशज आजकलके अग्रवाल हैं।

कुछ लोगोका स्थाल है कि खंडेलवाल आदि उपजातियाँ अनादि हैं, परंतु वस्तुतः बात ऐसी नहीं है। शास्त्रोंमें इनका उल्लेख नहीं मिलता। सिद्धान्त द्वारा अनादिता सिद्ध नहीं होती। अनादि

१ मूर्ति और वंशजोंमें ऐसे अनेक उदाहरण भरे पड़े हैं।

२ कुडनगर कृत डे टीक्वटीज ऑफ कोटापुर स्टेट। एक मित्राक्षरमें पंचम जातिके शिवकोंकी पंचमनादि संयुक्त होनिकारण पंचम लिखा है।

३ कासार वर्तन बनानेका काम करते हैं (वम्बईके प्राचीन जनम्पराक)

तो मानव जाति है। उस एक मानव जातिको टुकड़ोंमें बाटनेका काम तो मानवका है। श्रृणुभदेवने समष्टिका ध्यान रखकर मानवोंके वर्ग क्रिये किन्तु मुस्लिम कालमें (१३ वीं, १४वीं शतीमें) मानवके व्यक्तिगत स्वार्थने उसको छोटी छोटी उपजातियोंमें बाट दिया। तदुपरांत उनमें लड़वा आ गयी और अपनी ही उपजातिमें विवाह करनेके लिए लोग बाध्य हुए। भट्टारकगण शिथिलाचारमें फँस गये, उन्होंने आश्रम, तपस्या, आदि वैदिक क्रियाओंको वैनीयोंमें प्रचलित किया और ब्राह्मण-पुरोहितोंकी तरह ही आवाकोंसे खूब रुपया वसूल किया। भी टोडरमल्ल आदिने भट्टारकीय शिथिलताका भंडाफोड़ किया और शास्त्रोंकी भाषाटीका करके धर्मज्ञानका प्रचार सर्व साधारणमें किया। फलतः जैनी अपने विवेक से काम लेनेके योग्य बन सके।

इस समय सुधारकी एक जबरदस्त लहर भारतमें आयी। प्रत्येक सम्प्रदायमें जड़ मूर्तिपूजा और जाति पांशकी कट्टरताका विरोध किया गया। नये-नये सम्प्रदाय बने, तारुण्य और स्थानबन्धी पंथ मूर्तिपूजाका अंत और सामाजिक उदारताको लेकर अवतरित हुए। मत्स्यवर्ती सुधारकोंने मूर्तिपूजाके समर्थनमें युक्ति और विवेकसे काम लिया। दीवान अमरचंद और मुनि ब्रह्मगुलालकी कृतिवां यही बताती हैं। जयपुर, आगरा, आदि स्थान सुधारकोंके केन्द्र थे। इन सुधारकोंने अंधविश्वास और धर्मभूदतको जैनोंमें पनपने नहीं दिया। भट्टारकीय-ग्रन्थोंको गहरा चक्का लगा, जिससे वह मरणासन्न हो गयी। किन्तु ये सब संगठित सस्थाके रूपमें नहीं थे। इसलिए धीरे धीरे जैसे जैसे पंडित-ग्रहस्थोष्ण अभाव होता गया और पंचायतोंमें पक्षपात और अविवेक घुसता गया जैसे जैसे यह दोनों ही निश्चय हो गये। आज पंचायतें हैं ही नहीं और हैं भी तो शक्तिहीन।

इस कालमें पुरोहितोंने जैनोंके प्रति घोर विष उगला। क्योंकि जैनी ब्राह्मण-पुरोहितोंको अपने माणसिक कार्योंमें नहीं बुलाते थे और न दान-दक्षिणा देते थे, वे दयनीय स्थितिमें थे। प्रान्त-प्रान्त जैनोंका यदि अध्ययन किया जाय तो प्रायः इसी तरह की स्थिति देख पड़ेगी। मुस्लिम कालके प्रारंभमें जहां जैनी इतने उदार थे कि एक बैश्या तक को भाषिका बना सकते थे, वहां इस कालमें वह इतने संकुचित हुए कि वर्णमार्गसे उन्मुख हुए अपने जैनी भाई या बहनको भी संभालकर घरमें न ला सके। उनमें जातिगत पारस्परिक स्पृहा भी हो चली थी, जिसने जातिवाचक जैनमंदिरोंको जन्म दिया। मन्दिर और भगवाद् भी अग्रवाल, खंडेलवाल, पन्नावतीपुरवाल, आदि हो गये। इस मित्या वारणान्न लहर अभी तक जैनोंसे गया नहीं है। इस दयनीय स्थिति से विचर्मी प्रचारकों ने मनमाना लाभ उठाया। अनेक जैनी ईसाई बनाये गये तो बहुत-से मुसलमान हो गये।

आधुनिक युग—

जैन ही नहीं, जैनोत्तर वैदिक सम्प्रदायों पर भी ऐसे ही आक्रमण हो रहे थे पर किसी में

प्रतिक्रिया नहीं थी। इस विषय में स्वामी दयानन्द आगे आये। वह गुजरातमें रहते थे और स्थानक-वासी जैन साधुओंका प्रभाव उन पर पड़ा था^१। उन्होंने सभी सम्प्रदायों पर बुरी तरह आक्रमण किया। सब लोग तिलमिला उठे, सबको अपना घर संहारनेका होश आया। जैनियोंने यद्यपि दयानन्दजीसे सफल मोर्चा लिया, परन्तु उतना पर्याप्त नहीं था। जैनियों में धर्मज्ञान फैलानेकी आवश्यकता प्रतीत हुई। जैनोंमें दिग्गज विद्वान् भी तैयार करना आवश्यक प्रतीत हुआ। फलतः मथुराके वार्षिक मेलापर श्री “जैनधर्म संरक्षिणी महासभा” की स्थापना दिग्गमर जैनियोंने की। सब ही दिग्गमर जैन उसके सदस्य हो सकते थे। “जैनसंघ” की पुनरावृत्ति करना ही मानो उसके संस्थापकोंका ध्येय था। उपजातियोंको भुलाकर सब ही जैनी उसमें सम्मिलित हुए और उन्होंने भातुभावका अनुभव किया। उस समय जैनोंमें इतनी कट्टरता थी कि सब जैनी खुले आम सबके यहां ‘रोटी’ भी नहीं खा सकते थे। आचकाचार दोनों पालते थे, परन्तु उपजातिका अभिमान उसमें बाधक था। महासभामें सम्मिलित होनेसे जैनियों की यह कट्टरता मिट गयी। सब ही जैनी एक दूसरे के सम्पर्कमें आये और वात्सल्य भावको प्राप्त हुए। महासभाने “जैन महाविद्यालय” की भी स्थापना की, जिसका उद्देश्य उच्चकोटिके संस्कृतज्ञ विद्वान् उत्पन्न करना था। समाज सुधारके लिए महासभाने बाल वृद्ध-विवाह, वैश्यावृत्त्य, बस्त्र, आतिथ्यवाजी, आदि कुरीतियोंके विरुद्ध आवाज उठायी थी।

कुछ अंग्रेजी पढे लिखे लोगोंके हृदयोंमें संगठनके भावका उदय अवश्य हुआ और उन्होंने “जैन यूंग मेनस एसोसियेशन” को जन्म दिया। वही “आल इंडिया जैन एसोसियेशन” (“भारत जैन महामंडल”) के रूपमें परिवर्तित हो गया है, किन्तु वह भी जैनसंघको पुनः संगठित बनानेमें असफल रहा। इसके बाद दो दल हो गये। एक दल स्थितिपालनको ही पर्याप्त समझता था और दूसरा निरन्तर सुधार करना चाहता था। महासभाके महाविद्यालयको कोलिज बनानेपर सर्घर्ष प्रारम्भ हुआ। उपरान्त वह सर्घर्ष धर्म ग्रन्थ छुपाने, कोलिज-स्कूल खोलने, दस्साओंको पूजा करने देने, आदि बातोंको लेकर बढ़ता ही गया। समाजमें जायतिनी सहर दौड़ गयी विद्यालय और पाठशालाएँ खोली गयीं। आर्थिकप्रश्न भी खोले गये। इस कालमें जैन शिक्षाको विशेष प्रोत्साहन पूज्य पं० स्व० गोपालदासजी वरैया द्वारा मिला। उन्होंने दस्साओंको पूजा करने देनेका पक्ष लिया था। खलौलीके मुकद्दमेमें दस्साओंकी तरफसे गवाही भी दी। (१) अजैनोंको जैनी बनाने और उनसे रोटी बेटी व्यवहार करने, (२) चारित्र्यघटकोंकी शुद्धि करने, (३) दस्साओंको दर्शन पूजन करने देने, (४) अन्तर्जातीय विवाह करने और (५) पुरुष-स्त्रीको समान रूपमें धर्म शिक्षा देनेपर वरैयाजीने जोर दिया था। इन उपायों द्वारा ही पुनः एक अखंड जैन-संघका जन्म संभव था। दिल्लीके पूजा-महोत्सवके

समय उत्साही युवकों और नेताओं ने 'अ० भारतीय दिगम्बर जैन परिषद' की स्थापना की। १९२३ में परिषदका जन्म हुआ और तबसे वह कतिपय ठन्ही सुधारोंका प्रचार करनेका प्रयत्न कर रहा है, जिनका प्रतिपादन पंडित-प्रवर स्व० गोपालदासजी वरैयाने सबसे पहले किया था।

महासभाकी सुसुति तथा परिषद्के आधुनिक बीजको देख कर ही दि० जैनोमें 'भा० दि० जैन-संघ' का उदय हुआ। प्रारम्भमें संघ द्वारा विधर्मियोंसे सफल शास्त्रार्थ किये गये। जिनसे काफी धर्म प्रभावना हुई। अब कुछ वर्षोंसे समयके साथ संघने अपनी नीति बदल दी है। अब उसके द्वारा समाजमें सर्वदा एव विशेष उत्सवों पर समीपदेशक भेषकर प्रचार कार्य होता है। जैनधर्मके कुछ ग्रन्थ भी संघने प्रकाशन किये हैं। किन्तु इतनेसे लुप्त दि० जैनसंघको पुनः अस्तित्वमें नहीं लाया जा सकता।

पुरुषोंके साथ महिलाओंमें आधिकांशमें द्वारा जो जाग्रति हुई, उसका श्रेय स्व० भी मगनबाईजी, श्री कंकुबाईजी और श्री ललिता बाईजीके साथ विदुषीरत्न पं० चन्दाबाईजीको भी प्राप्त है। उनके उद्योगसे ही 'भा० दि० जैन महिला परिषद' का जन्म हुआ, जिसके द्वारा जैनमहिलाओंमें कुछ जाग्रति फैलायी जा रही है। महिलाओंके लिए भी बहुत कुछ करना शेष है।

सांस्कृतिक उद्धार और इतिहासान्वेषणके लिए जैनियोंने कोई उल्लेखनीय कार्य नहीं किया है। एकमात्र पत्र 'जैनसिद्धान्तमास्कर' द्वारासे प्रगट हो रहा है। यद्यपि ग्रन्थोंके लिए 'श्री माणिकचंद्र ग्रन्थमाला', 'श्री लक्ष्मीचंद्र ग्रन्थमाला', 'श्री चबरेसीरीज', प्रभृति अनेक संस्थाएं कार्य कर रही हैं; किन्तु प्रकाशनके साथ उनके द्वारा जैनसाहित्यके लोकव्यापी प्रसारका उद्योग नहीं हो रहा है। श्वेताम्बर समाज लोकमें अपने साहित्यका प्रसार करनेमें अग्रसर है। श्वेताम्बरीय संस्थाओं 'सिंधी जैन ग्रन्थ-माला' आदि का रूप सार्वजनिक है। काशीकी भारतीय ज्ञानपीठने अपना दृष्टिकोण उक्त संस्था परसे विशाल तो बनाया है, परन्तु अभी तक उसके द्वारा कोई ठोस कार्य नहीं हुआ है। लोकमें अहिंसा-संस्कृतिका प्रसार करनेके लिए जैनियोंको मिलकर कोई कदम उठाना चाहिये। अन्यथा जैन युवक ही जैनत्वसे बहक रहे हैं।

श्वेताम्बर और स्थानकवासी जैनसमाजोंमें भी अपनी अपनी सभाएं सामाजिक व्यवस्थाके लिए हैं। किन्तु उनके समाजका नेतृत्व उनके आचार्यों और साधुओंके हाथमें है। साधुसंघमें यद्यपि जाति-पातिका ध्यान नहीं रखता जाता है, प्रत्येक जातिका सुशुद्ध साधु हो जाता है, परन्तु भावक-संघ तो दि० जैनोकी भांति श्वेताम्बरोंमें भी बंटा हुआ है और जैनसंघकी एकताको मिटाये हुए हैं। इस प्रकार गत दार्द हज़ार वर्षों की यह रूप रेखा इस कल्पके अवसर्पिणीत्वको ही सिद्ध करती है।

संस्कृत साहित्यके विकासमें जैनविद्वानोंका सहयोग

श्री डा० मंगलदेव, शास्त्री, एम, ए०, पीएच० डी०

भारतीय विचारधाराकी समुचित और विकासमें अन्व आचार्योंके समान जैन आचार्यों तथा ग्रन्थकारोंका जो बड़ा हाथ रहा है उससे आत्मकलकी विद्वन्मण्डली साधारणतया परिचित नहीं है। इस लेखका उद्देश्य यही है कि उक्त विचारधाराकी समृद्धिमें जो जैन विद्वानोंने सहयोग दिया है उसका कुछ दिग्दर्शन कराया जाय। जैन विद्वानोंने प्राकृत, अपभ्रंश, गुजराती, हिन्दी, राजस्थानी, तेलगु, तामिल, आदि भाषाओंके साहित्यकी तरह संस्कृत भाषाके साहित्यकी समृद्धिमें बड़ा भाग लिया है। सिद्धान्त, आगम, न्याय, व्याकरण, काव्य, नाटक, चम्पू, स्तोत्र, आशुवेद, कोप, अलङ्कार, छन्द, गणित, राजनीति, सुभाषित आदिके क्षेत्रमें जैन लेखकोंकी मूल्यवान संस्कृत रचनाएं उपलब्ध हैं। इस प्रकार खोज करने पर जैन संस्कृत साहित्य विशाल रूपमें हमारे सामने उपस्थित होता है। उस विशाल साहित्यका पूर्ण परिचय कराना इस अल्पकाय लेखमें सम्भव नहीं है। यहाँ हम केवल उन जैन रचनाओंकी सूचना देना चाहते हैं जो महत्वपूर्ण हैं। जैन वैद्वान्तिक तथा आरम्भिक ग्रन्थोंकी चर्चा हम जान बूझकर छोड़ रहे हैं।

जैनन्याय—

जैन न्यायके मौलिक तत्वोंको सरल और सुवोच रीतिसे प्रतिपादन करने वाले मुख्यतया दो ग्रन्थ हैं। प्रथम, अभिनव बर्मभूषणवति-विरचित न्यायदीपिका, दूसरा माणिक्यनन्दिका 'परीक्षामुख' न्यायदीपिकामें प्रमाण और नयका बहुत ही स्पष्ट और व्यवस्थित विवेचन किया गया है। यह एक प्रकरणात्मक संक्षिप्त रचना है जो तीन प्रकाशोंमें समाप्त हुई है।

गौतमके 'न्यायसूत्र' और दिङ्नागके 'न्यायप्रवेग' की तरह माणिक्यनन्दिका 'परीक्षामुख' जैनन्यायका सर्व प्रथम सूत्रग्रन्थ है। यह छह परिच्छेदोंमें विभक्त है और समस्त सूत्र संख्या २०७ है। यह नवमी शतीकी रचना है और इतनी महत्वपूर्ण है कि उत्तरवर्ती ग्रन्थकारोंने इस पर अनेक

इस लेखकी प्रायः समग्र सामग्री प० राजकुमारजी साहित्याचार्य द्वारा प्राप्त हुई है। उसके लिए उनको धन्यवाद है।

विशाल टीकाएं लिखी हैं। आचार्य प्रभाचन्द्र [७८०-१०६५ ई०] ने इस पर बारह हजार श्लोक परिमाण 'प्रमेयकमलमार्तण्ड' नामक विस्तृत टीका लिखी है। बारहवीं शतीके लघु अनन्तवोर्यने इसी ग्रन्थ पर एक 'प्रमेय रत्नमाला' नामकी टीका लिखी है। इसकी रचना-शैली इतनी विशद और प्राञ्जल है और इसमें चर्चित किया गया प्रमेय इतने महत्त्वका है कि आचार्य हेमचन्द्रने अनेक स्थलों पर अपनी प्रमाण-मीमांसामें इसका शब्दशः और अर्थशः अनुकरण किया है। लघु अनन्तवोर्यने तो माणिक्य-नन्दिने परीक्षासुखको अक्षलङ्कके वचनरुही समुद्रके मन्थनसे उद्भूत न्यायविद्यामृत^१ बतलाया है।

उपयुक्त दो मौलिकग्रन्थोंके अतिरिक्त अन्य प्रमुख न्यायग्रन्थोंका परिचय देना भी यहाँ अप्रासंगिक न होगा। अनेकान्तवादको व्यवस्थित रूपसे सर्व प्रथम श्रेय स्वामी समन्तभद्र, (दि० या तृ० शती ई०) और सिद्धसेन दिवाकर (छठी शती ई०) को प्राप्त है स्वामी समन्तभद्रकी आसमी-माठा और युक्त्यनुशासन महत्वपूर्ण कृतिवा है। आसमीमांसामें एकान्तवादियोंके मन्तव्योंकी गम्भीर आलोचना करते हुए आसमी मीमांसा की गयी है और युक्तियोंके साथ त्याद्वाद सिद्धान्त की व्यवस्था की गयी है। इसके ऊपर भट्टाक्षलङ्क (७२०-७८० ई०) का अष्टशती विवरण उपलब्ध है तथा आचार्य विद्यानन्दि (९ वी० श० ई०) का "अष्टसहस्री" नामक विस्तृत भाष्य और वसुनन्दिनी (वेवागमहृति) नामक टीका प्राप्य हैं। युक्त्यनुशासनमें जैन शासनकी निर्दोषता सपुष्टि सिद्ध की गयी है। इसी प्रकार सिद्धसेन दिवाकर द्वारा अपनी स्तुति प्रधान बचीसियोंमें और महत्वपूर्ण सम्मतितर्क भाष्य में बहुत ही स्पष्ट रीतिसे तत्कालीन प्रचलित एकान्तवादोंका त्याद्वाद सिद्धान्तके साथ किया गया समन्वय दिखलायी देता है।

भट्टाक्षलङ्कदेव जैनन्यायके प्रस्थापक माने जाते हैं और इनके पञ्चाष्टावी समस्त जैन तार्किक इनके द्वारा व्यवस्थित न्याय मार्गका अनुकरण करते हुए ही इष्टिगोचर होते हैं। इनकी अष्टशती, न्यायविनिश्चय सिद्धिविनिश्चय, लघोयस्त्रय और प्रमाणसंग्रह बहुत ही महत्वपूर्ण दार्शनिक रचनाएं हैं। इनकी समस्त रचनाएं जटिल और दुर्बोध हैं। परन्तु वे इतनी गम्भीर हैं कि उनमें 'सागर में सागर' की तरह पदे पदे जैन दार्शनिक तत्त्वज्ञान भरा पड़ा है।^१

आठवीं शतीके विद्वान आचार्य हरिभद्रकी अनेकान्तवलयपताका तथा षट्दर्शनसमुच्चय मूल्यवान और सारपूर्ण कृतियां हैं। इसकी नवीं शतीके अक्राण्ड आचार्य विद्यानन्दि के अष्टसहस्री, आसपरीक्षा और तत्त्वार्थश्लोकवार्तिक, आदि रचनाओंमें भी एक विशाल किन्तु आलोचना पूर्ण अद्भुत-विचार-राशि। विखरी हुई दिखलायी देती है। इनकी प्रमाणपरीक्षा नामक रचनामें विभिन्न प्रामाणिक मान्यताओंकी आलोचना की गयी है और अक्षलङ्क-सम्मत प्रमाणोंका सपुष्टि समर्थन किया गया है। सुप्रसिद्ध

१. अक्षलङ्कचोऽन्योवेन्द्रश्चे जैन श्रीमता ।

न्याय विद्यामृत तस्मै नामे 'माणिक्यनन्दिने ॥' 'प्रमेयरत्नमाला' पृ० २

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

तार्किक प्रभाचन्द्र आचार्यने अपने दीर्घकाय प्रमेयकमलमार्तण्ड और न्यायकुसुदचन्द्र में जैन प्रमाण शास्त्रसे सम्बन्धित समस्त विषयोंकी विस्तृत और व्यवस्थित विवेचना की है। तथा ग्यारवीं शतीके विद्वान् अभयदेवने सिद्धसेन दिवाकरकृत सम्मतितर्ककी टीकाके ब्याजसे समस्त दार्शनिक वादोंका संग्रह किया है। बारहवीं शतीके विद्वान् वादी देवराजसूरिका स्याद्वादरत्नाकर भी एक महत्वपूर्ण ग्रन्थ है तथा कलिकाल सर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्रकी प्रमाणमीमांसा भी जैन न्यायकी एक अनूठी रचना है।

उक्त रचनाएं नव्यन्यायकी शैलीसे एक दम असुष्ट हैं। हां, विमलदासकी सतभंगतरङ्गिणी और वाचक यशोविलयजी द्वारा लिखित अनेकान्तव्यवस्था, शास्त्रवार्तासमुच्चय तथा अष्टसहस्रीकी टीका अवश्य ही नव्यन्यायकी शैलीसे लिखित प्रतीत होती हैं।

व्याकरण

आचार्य पूष्यपाद (वि० छठीं श०) का 'जैननेन्द्र व्याकरण' सर्व प्रथम जैन व्याकरण ग्रन्थ कमाना जाता है। महाकवि वनज्जय (८ वीं श०) ने इसे 'अपरिचम रत्न' बतलाया है। इस ग्रन्थ पर निम्न लिखित चार टीकाएं उपलब्ध हैं :—

(१) अभयनन्दिनकृत महावृत्ति, (२) प्रभाचन्द्रकृत शब्दाम्भोजभास्कर, (३) आचार्यभुतकीर्तिकृत पञ्चवस्तु-प्रक्रिया तथा (४) पं० महाचन्द्रकृत लघुजैननेन्द्र।

प्रस्तुत जैननेन्द्रव्याकरणके दो प्रकारके सूत्रपाठ पाये जाते हैं। प्रथम सूत्र-पाठके दर्शन उपरि लिखित चार टीका-ग्रन्थोंमें होते हैं और दूसरे सूत्रपाठके 'शब्दार्णव-चन्द्रिका' तथा 'शब्दार्णवप्रक्रिया' में। पहले पाठमें ३००० सूत्र हैं। वह सूत्रपाठ पाणिनीयकी सूत्र-पद्धतिके समान है। इसे सर्वाङ्ग सम्पन्न बनाने की दृष्टिसे महावृत्तिमें अनेक वार्तिक और उपसंख्याओंका निवेश किया गया है। दूसरे सूत्र-पाठमें ३७०० सूत्र हैं। पहले सूत्र पाठकी अपेक्षा इसमें ७०० सूत्र अधिक हैं और इसी कारण इसमें एक भी वार्तिक आदिका उपयोग नहीं हुआ है। इस संशोधित और परिवर्द्धित सत्करणका नाम 'शब्दार्णव' है। इसके कर्ता गुणानन्दि (वि० १० श०) आचार्य हैं। शब्दार्णव पर भी दो टीकाएं उपलब्ध हैं :—(१) शब्दार्णव चन्द्रिका और (२) शब्दार्णवप्रक्रिया। शब्दार्णवचन्द्रिका सोमदेव मुनिने वि० सं० १२६२ में लिखकर समाप्त की है और शब्दार्णवप्रक्रियाकार भी बारहवीं शतीके चारुकीर्ति पण्डिताचार्य अनुमानित किये गये हैं।

१. "प्रमाणमकल्लूख्य पूष्यपादस्य लक्षणम्।

धनजन्यकवे काव्य रत्नवयसपरिचम ॥" वनज्जय नाममात्रा,

२ जैन साहित्य और इतिहास (पं० नाथूराम प्रेमी) का 'देवनन्दि और उनकी जैननेन्द्र व्याकरण' शीर्षक निबन्ध।

महाराज अमोघवर्ष (प्रथम) के समकालीन शाकटायन या पात्न्यकीर्तिका शाकटायन- (शब्दानुशासन) व्याकरण भी महत्वपूर्ण रचना है। प्रस्तुत व्याकरण पर निम्नांकित बात टीकाएं उपलब्ध हैं—

(१) अमोघवृत्ति—शाकटायनके शब्दानुशासन पर स्वयं सूत्रकार द्वारा लिखी गयी यह सर्वाधिक विस्तृत और महत्वपूर्ण टीका है। राष्ट्रकूट नरेश अमोघवर्षको लक्ष्मण रखते हुए ही इसका उक्त नामकरण किया गया प्रतीत होता है। (२) शाकटायन न्यास—अमोघवृत्ति पर प्रभाचन्द्राचार्य द्वारा विरचित यह न्यास है। इसके केवल दो अध्याय ही उपलब्ध हैं। (३) चिन्तामणि टीका (लघीयसी वृत्ति)—इसके रचयिता यत्त्वर्मा हैं। और अमोघवृत्तिको सक्षिप्त करके ही इसकी रचना की गयी है। (४) मणि प्रकाशिका—इसके कर्ता अजितसेनाचार्य हैं। (५) प्रक्रियासंग्रह—भट्टोजीदीक्षितकी सिद्धान्तकौमुदीको पद्धतिपर लिखी गयी यह एक प्रक्रिया टीका है, इसके कर्ता अभयचन्द्र आचार्य हैं। (६) शाकटायन-टीका—भाषसेन 'त्रैविद्यदेवने' इसकी रचना की है। यह कातन्त्रको रूपमाला टीकाके भी रचयिता हैं। (७) रूप-सिद्धि—लघुकौमुदीके समान यह एक छल्पकाय टीका है। इसके कर्ता दयापाल (वि० ११ वीं श०) मुनि हैं।

आचार्य हेमचन्द्रका सिद्धहेम शब्दानुशासन भी महत्वपूर्ण रचना है। यह इतनी आकर्षक रचना रही है कि इसके आधारपर तैयार किये गये अनेक व्याकरण ग्रन्थ उपलब्ध होते हैं। इनके अतिरिक्त अन्य अनेक जैन व्याकरण ग्रन्थ जैनाचार्योंने लिखे हैं और अनेक जैनैतर व्याकरण ग्रन्थोंपर महत्वपूर्ण टीकाएं भी लिखी हैं। पूर्वपादने पाणिनीय व्याकरणपर 'शब्दावतार' नामक एक न्यास लिखा था जो सम्प्रति अप्राप्य है और जैनाचार्यों द्वारा धारस्वत व्याकरणपर लिखित विभिन्न बीस टीकाएं आज भी उपलब्ध हैं^१।

शर्वधर्मका कातन्त्र व्याकरण भी एक सुबोध और सक्षिप्त व्याकरण है तथा इसपर भी विभिन्न चौदह टीकाएं प्राप्य हैं।

अलङ्कार—

अलंकार विषयमें भी जैनाचार्योंकी महत्वपूर्ण रचनाएं उपलब्ध हैं। हेमचन्द्र और वाग्मटके काव्यानुशासन तथा वाग्मटका वाग्मटालंकार महत्वकी रचनाएं हैं। अजितसेन आचार्यकी अलंकार-चिन्तामणि और अमरचन्द्रकी काव्यरूपलता बहुत ही सफल रचनाएं हैं।

जैनैतर अलंकार शास्त्रोंपर भी जैनाचार्योंकी कतिपय टीकाएं पायी जाती हैं। काव्यप्रकाशके ऊपर भानुचन्द्राग्नि, माणिक्यचन्द्र, जयनन्दिसुरि और यशोविवेकगणि (तपागच्छ) की टीकाएं

^१ जिनरत्नकोश (म० जौ० रि० ६०, पृ० ५)।

धर्मी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

उपलब्ध हैं। इसके सिवा दण्डीके काव्यादर्शपर त्रिभुवनचन्द्रकृत टीका पायी जाती है और रुद्रटके काव्यालंकार पर नेमिसाधु (११२५ वि० स०) के टिप्पण भी मारपूर्ण हैं।

नाटक—

नाटकीय साहित्यके सृजनमें भी जैन साहित्यकारोंने अपनी प्रतिभाका उपयोग किया है। उभयभाषा-कविचक्रवर्ती हस्तिमल्ल (१३ वीं श०) के विक्रान्तकौरव (जयकुमार-सुलोचना), सुभद्राहरण, मैथिलीकल्याण, और अञ्जनापवनञ्जय उल्लेखनीय नाटक हैं। आदिके दो नाटक महाभारतीय कथाके आधार पर रचे गये हैं और उत्तरके दो रामकथाके आधार पर। हेमचन्द्र आचार्यके शिष्य रामचन्द्रसूरिके अनेक नाटक उपलब्ध हैं। जिसमें नलविवाह, सत्य हरिश्चन्द्र, कौमुदीमित्रानन्द, राघवाभ्युदय, निर्भयभीमव्यायोग, आदि नाटक बहुत ही प्रसिद्ध हैं।

श्रीकृष्णमिश्रके 'प्रबोधचन्द्रोदय' की पद्धति पर रूपकात्मक (Allegorical) शैलीमें लिखा गया यशःपाल (१३ वीं सदी) का मोहराजपराजय एक सुप्रसिद्ध नाटक है। इसी शैलीमें लिखे गये वादिचन्द्रसूरिकृत ज्ञानसूत्रोदय तथा यशश्चन्द्रकृत मुदित-कुमुदचन्द्र असम्प्रदायिक नाटक हैं। इनके अतिरिक्त जयसिंहका हम्मीरमदमर्दन नामक एक ऐतिहासिक नाटक भी उपलब्ध है।

काव्य—

जैन काव्य-साहित्य भी अपने दृगका निराला है। काव्य-साहित्यसे हमारा आशय गद्यकाव्य, महाकाव्य, चरितकाव्य, चम्पूकाव्य, चित्रकाव्य और वृत्तकाव्योंसे हैं। गद्यकाव्यमें धनपालकी तिलकमञ्जरी (९७० ई०) और श्रोयडदेव (वादीभसिंह ११ वीं सदी) की गद्यचिन्तामणि महाकवि बाणकृत कादम्बरीके जोड़की रचनाएँ हैं।

महाकाव्यमें हरिचन्द्रका धर्मशर्माभ्युदय, वीरनन्दि का चन्द्रप्रभचरित, अभयदेवका जयन्त-विजय, अर्हदासका मुनिमुक्तकाव्य, वादिराजका पार्श्वनाथचरित, वाग्भटका नेमिनिर्वाणकाव्य, मुनिचन्द्रका शान्तिनाथचरित और महासेनका प्रद्युम्नचरित, आदि उत्कृष्ट कोटिके महाकाव्य तथा काव्य हैं। चरितकाव्यमें जटासिंहनन्दिका वराहचरित, रायमल्लका जम्बूस्वामीचरित, असंग कविका महावीरचरित, आदि उत्तम चरितकाव्य माने जाते हैं।

चम्पूकाव्यमें आचार्य सोमदेवका यशस्तिलकचम्पू (वि० १०१६) बहुत ही ख्यातिप्राप्त रचना है। अनेक विद्वानोंके विचारमें उपलब्ध संस्कृत साहित्यमें इसके जोड़का एक भी चम्पूकाव्य नहीं है। हरिश्चन्द्र महाकविका जीवनचरचम्पू तथा अर्हदासका पुरुदेवचम्पू (१३ वीं शती) भी उच्च कोटिकी

संस्कृत साहित्यके विकासमें जैनविद्वानोंका सहायीग

रचनाएं हैं। चित्रकाव्यमें महाकवि धनञ्जय (८ वीं श०) का द्विसन्धान, शान्तिराजका पञ्चसन्धान, हेमचन्द्र तथा मेघविजयगणीके सप्तसन्धान, जगन्नाथ (१६६६ वि० स०) का चतुर्विंशति सन्धान तथा बिनसेनाचार्यका पार्श्वभुज्य उत्तमकोटिके चित्रकाव्य हैं।

दूतकाव्यमें मेघदूतकी पद्धति पर लिखे गये वादिचन्द्रका पवनदूत, चरितसुन्दरका शीलदूत, विनयप्रभका चन्द्रदूत, विक्रमका नेमिदूत और जयतिलकसूरिका धर्मदूत उल्लेखनीय दूत-काव्य हैं।

इनके अतिरिक्त चन्द्रप्रभसूरिका प्रभावकचरित, मेरुद्विजय प्रबन्धचिन्तामणि (१३०६ ई०) राजशेखरका प्रबन्धकोष (१३४२ ई०) आदि प्रबन्धकाव्य ऐतिहासिक दृष्टिसे बड़े ही महत्वपूर्ण हैं।

छन्दशास्त्र—

छन्दशास्त्र पर भी जैन विद्वानोंकी मूल्यवान रचनाएं उपलब्ध हैं। जयकीर्ति (११६२) का स्वोपज्ञ छन्दोऽनुशासन तथा आचार्य हेमचन्द्रका स्वोपज्ञ छन्दोऽनुशासन महत्वकी रचनाएं हैं। जयकीर्तिने अपने छन्दोऽनुशासनके अन्तमें लिखा है कि उन्होंने माण्डव्य, पिङ्गल, जनाभय, सैतव्य, श्रीपूज्यपाद और जयदेव आदिके छन्दशास्त्रोंके आधारपर अपने छन्दोऽनुशासनकी रचना की है^१। वाग्भट्टका छन्दोऽनुशासन भी इसी कोटिकी रचना है और इसपर इनकी स्वोपज्ञ टीका भी है। राजशेखरसूरि (११७९ वि०) का छन्दःशेखर और रत्नमञ्जूषा भी उल्लेखनीय रचनाएं हैं।

इसके अतिरिक्त जेनेतर छन्दशास्त्रों पर भी जैन-आचार्योंकी टीकाएं पायी जाती हैं। केदारभट्टके वृत्तरत्नाकर पर वीमचन्द्रगणी, जेमहंसगणी, समयसुन्दर उपाध्याय, आसह और मेरुसुन्दर, आदिकी टीकाएं उपलब्ध हैं। इसी प्रकार कालिदासके श्रुतबोध पर भी हर्षकीर्ति, हंसराज, और कान्तिविजयगणीकी टीकाएं प्राप्य हैं। संस्कृत भाषाके छन्दःशास्त्रोंके सिवा प्राकृत और अपभ्रंश भाषाके छन्द शास्त्रोंपर भी जैन-आचार्योंकी महत्वपूर्ण टीकाएं उपलब्ध हैं।

कौश—

कौशके क्षेत्रमें भी जैन साहित्यकारोंने अपनी लेखनीका बड़े कौशल प्रदर्शित किया है। अमरसिंहगणीकृत अमरकोष संस्कृत समाजमें सर्वोपयोगी और सर्वोत्तम कोष माना जाता है। उसका पठन-पाठन भी अन्य कोषोंकी अपेक्षा सर्वाधिक रूपमें प्रचलित है। धनञ्जयकृत धनञ्जय नाममात्रा दो सौ श्लोकोंकी अल्पकाय रचना होने पर भी बहुत ही उपयोगी है। प्राथमिक कक्षाके विद्यार्थियोंके लिए जैनसमाजमें इसका खूब ही प्रचलन है।

^१ माण्डव्य-पिङ्गल-जनाभय-सैतव्य-श्रीपूज्यपाद-जयदेव बुधाटिकानाम्।

छन्दासि बोध्य विविधानि सत्ययोगात्, छन्दोऽनुशासनमिदं जयकीर्तिनोक्तम् ॥

अमरकोषकी टीका (व्याख्यासुधाख्या) की तरह इसपर भी अमरकीर्तिका एक भाष्य उपलब्ध है। इस प्रसङ्गमें आचार्य हेमचन्द्र विरचित अभिधानचिन्तामणि नाममाला एक उल्लेखनीय कोशकृति है। श्रीधरसेनका विवशलोचनकोष, जिसका अपरनाम सुकावली है एक विशिष्ट और अपने ढंगकी अचूकी रचना है। इसमें ककारान्तादि व्यञ्जनोके क्रमसे शब्दोंकी सफाई की गयी है जो एकदम नवीन है।

मन्त्रशास्त्र—

मन्त्र शास्त्रपर भी जैन रचनाएं उपलब्ध हैं। विक्रमकी ग्यारहवीं सदीके अन्त और बारहवींके आदिके विद्वान् मल्लिषेयका भैरवपञ्चावतीकल्प, सरस्वती-मन्त्रकल्प और ज्वालामालिनीकल्प महत्वपूर्ण रचनाएं हैं। भैरव^१-पञ्चावती-कल्पमें, मन्त्री-लक्षण, सकलीकरण, देव्यर्चन, द्वादशरक्षिकामन्त्रीद्वार, क्रोधादिस्तम्भन, अङ्गनाकर्षण, वशीकरण यन्त्र, निमित्त, वशीकरण तन्त्र और गासहमन्त्र नामक दस अधिकार हैं तथा इसपर कन्धुषेयका एक संस्कृत विवरण भी उपलब्ध है। ज्वालामालिनीकल्प नामक एक अन्य रचना इन्द्रनन्दिनी भी उपलब्ध है जो शक सं० ८६१ में मान्यखेडमें रची गयी थी। विद्यानुवाद या विद्यानुशासन नामक एक और भी महत्वपूर्ण रचना है जो २४ अध्यायोंमें विभक्त है। यह मल्लिषेयाचार्यकी कृति बतलायी जाती है, परन्तु अन्तःपरीक्षणसे प्रतीत होता है कि इसे मल्लिषेयके किसी उत्तरवर्ती विद्वान्ने प्रणित किया है^२। इनके अतिरिक्त हस्तिमल्लका विद्यानुवादाङ्ग तथा भक्तामर-स्तोत्र मन्त्र भी उल्लेखनीय रचनाएं हैं।

सुभाषित और राजनीति—

सुभाषित और राजनीतिसे सम्बन्धित साहित्यके सृजनमें भी जैन लेखकोंने पर्याप्त योगदान दिया है। इस प्रसङ्गमें आचार्य अभितगतिका सुभाषित रत्नसन्दोह (१०५० वि०) एक सुन्दर रचना है। इसमें सासारिक विषय-निराकरण, मायाहंकार-निराकरण, इन्द्रियनिग्रहोपदेश, स्त्रीशृणुदोष विचार, सेवनिरूपण आदि बत्तीस प्रकरण हैं। प्रत्येक प्रकरण बीस बीस, पच्चीस पच्चीस पद्योंमें समाप्त हुआ है। सोमप्रभकी सूक्तसुकावली, सकलकीर्तिका सुभाषितावली, आचार्य शुभचन्द्रका ज्ञानार्णव, हेमचन्द्राचार्यका योगशास्त्र, आदि उचकोटिके सुभाषित ग्रन्थ हैं। इनमें से अन्तिम दोनों ग्रन्थोंमें योगशास्त्रका महत्वपूर्ण निरूपण है।

राजनीतिमें सोमदेवसूरिका नीतिवाक्यामृत बहुत ही महत्वपूर्ण रचना है। सोमदेवसूरिने अपने समयमें उपलब्ध होने वाले समस्त राजनैतिक और अर्थशास्त्रीय साहित्यका मन्थन करके इस

१ इस ग्रन्थको श्रीसारागार्ह मण्डाल नवल जामदानीने सरस्वतीकल्प तथा अनेक परिशिष्टोंके साथ गुजराती अनुवाद सहित प्रकाशित किया है।

२ जैन साहित्य और इतिहास (श्री प० नाथूराम प्रेमी) पृ० ४१५।

सारवत् नीतिवाक्यामृतका सृजन किया है, अतः यह रचना अपने ढंगकी मौलिक और मूल्यवान् है।

आयुर्वेद—

आयुर्वेदके सम्बन्धमें भी कुछ जैन रचनाएं उपलब्ध हैं। उग्रादित्यका कल्याणकारक, पूष्य-पादका वैद्यसार अथवा रचनाएं हैं। पंडितप्रवर आशाधर (१३ वीं सदी) ने वाग्भट वा चरकसंहितापर एक अष्टाङ्ग हृदयोद्योतिनी नामक टीका लिखी थी, परन्तु सम्प्रति वह अप्राप्य है। चासुण्डरायकृत नरचिकित्सा, मल्लिषेयकृत बालग्रहचिकित्सा तथा सोमप्रभाचार्यका रस-प्रयोग भी उपयोगी रचनाएं हैं।

कला और विज्ञान—

जैनाचार्योंने वैज्ञानिक साहित्यके ऊपर भी अपनी लेखनी चलायी। हसदेव (१३ वीं सदी) का मृगपक्षीशास्त्र एक उत्कृष्ट कोटिकी रचना मालूम होती है। इसमें १७१२ पङ्क्तियाँ हैं और इसकी एक पाण्डुलिपि त्रिवेन्द्रकी राजकीय पुस्तकालयमें सुरक्षित है। इसके अतिरिक्त चासुण्डराय कृत कूपवत्तज्ञान, वनस्पतित्वरूप, निबानादिपरीक्षाशास्त्र, वाद्यसार, वन्यवेद, रत्नपरीक्षा, विज्ञानार्णव आदि ग्रन्थ भी उत्तरोत्तरीय वैज्ञानिक रचनाएं हैं।

ज्योतिष, सामुद्रिक तथा स्वप्नशास्त्र—

ज्योतिषशास्त्रके सम्बन्धमें जैनाचार्योंकी महत्वपूर्ण रचनाएं उपलब्ध हैं, गणित और फलित दोनों भागोंके ऊपर ज्योतिषग्रन्थ पाये जाते हैं। जैनाचार्योंने गणित ज्योतिष सम्बन्धी विषयका प्रतिपादन करनेके लिए पाटीगणित, बीजगणित, रेखागणित, त्रिकोणमिति, गोलीय रेखागणित, चापीय एवं वक्रीय त्रिकोणमिति, प्रतिभागणित, शृङ्गोन्नतिगणित, पञ्चाङ्ग निर्माणगणित, वनस्पत निर्माणगणित, ग्रहगति-उदयास्त सम्बन्धी गणित एवं यन्त्रादिसाधन सम्बन्धित गणितका प्रतिपादन किया है।

जैनगणितके विकासका स्वर्णयुग छठवींसे बारहवीं शती तक है। इस बीच अनेक महत्वपूर्ण गणित ग्रन्थोंका ग्रथन हुआ है। इसके पहलेकी कोई स्वतन्त्र रचना उपलब्ध नहीं है। कतिपय आगमिक ग्रन्थोंमें अवश्य गणित सम्बन्धी कुछ बीचवृत्त पाये जाते हैं।

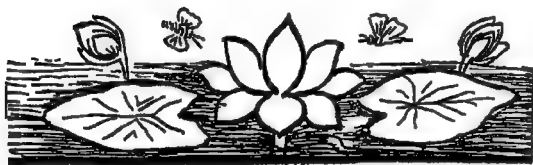
सूर्यप्रगति तथा चन्द्रप्रगति प्राकृतकी रचनाएं होने पर भी जैनगणितकी अत्यन्त महत्वपूर्ण तथा प्राचीन रचनाएं हैं। इनमें सूर्य और चन्द्रसे तथा इनके ग्रह, तारा, मण्डल, आदिसे सम्बन्धित गणित तथा अनेक विद्वानोंका उत्तरोत्तर दृष्टिगोचर होता है। इनके अतिरिक्त महावीरचार्य (९ वीं सदी) का गणितसारसंग्रह, श्रीधरदेवका गणितशास्त्र, हेमप्रभसूरिका त्रैलोक्यप्रकाश और सिंहतिलक-सूरिका गणिततिलक, आदि ग्रन्थ भी सारगर्भित और उपयोगी हैं।

फलित ज्योतिषसे सम्बन्धित होराशास्त्र, वंशितशास्त्र, मुहूर्तशास्त्र, साधुद्रिकशास्त्र, प्रश्नशास्त्र

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

और स्वप्नशास्त्र आदि पर भी जैनाचार्योंने अपनी रचनाओंमें पर्याप्त प्रकाश डाला है और अनेक मौलिक ग्रन्थ भी लिखे हैं। इस प्रसङ्गमें चन्द्रसेन मुनिका केवलज्ञान होरा, दामनन्दिके शिष्य भट्टवासरका आयज्ञानतिलक चन्द्रोन्मीलन प्रश्न, भद्रबाहु निमित्तशास्त्र, अर्धकाण्ड, मुहूर्तदर्पण, जिनपाल गणिका स्वप्नविचार तथा दुर्लभराजकी स्वप्नचिन्तामणि, आदि उपयोगी ग्रन्थ हैं।

जैसा ऊपर कहा गया है, इस लेखमें संस्कृत साहित्यके विषयमें जैन विद्वानोंके मूल्यवान् सहयोगका केवल दिग्दर्शन ही कराया गया है। संस्कृत साहित्यके प्रेमियोंको उन आदरणीय जैनविद्वानोंका कृतज्ञ ही होना चाहिए। हमारा यह कर्तव्य है कि हम हृदयसे इस महान् साहित्यसे परिचय प्राप्त करें और यथासम्भव उसका संस्कृत समाजमें प्रचार करें।



स्वामी समन्तभद्र तथा पाटलिपुत्र

श्री डी० जी० महाजन

‘पूर्व पाटलिपुत्र मध्यनगरे भेरी मया ताडिता,
पद्मास्मात्प सिन्धु ठक्क विपये काञ्चीपुरे वैदिशे ।
प्राप्तोऽहं करहाटकं बहुभट विद्योत्कटं संवटं,
वादाथीं विचराम्यहं नरपते शार्दूलविक्रीडितम्’ ॥’

अथर्व वेदगोलाके शिलालेखका यह श्लोक आचार्य स्वामी समन्तभद्रके नामको पाटलिपुत्रसे सम्बद्ध करता है । कतिपय विद्वानोंका मत है कि स्वामीने मगधके पाटलिपुत्रकी यात्राकी थी । श्री पं० जुगलकिशोर मुख्तार भी अथर्ववेदगोलकी ऐतिहासिकताके कारण ठक्क विचारसे सहमत हैं^१ । किन्तु सन् ४५—४६ की भा० इतिहास परिषद्के निमित्तसे दक्षिण जाते समय कल्लौर जानेका अवसर मिला । किसी समय यह स्थान ‘पाटलिपुत्र’ नामसे ख्यात था यह सुनते ही विचार आया कि ठक्क शिलालेखका पाटलिपुत्र मगधकी राजधानी थी अथवा दक्षिण भारतका यह प्राचीन स्थान ?

विचारना यह है कि स्वामी पाटलिपुत्र क्यों गये होंगे ? क्या उस समय यह नगर शिला तथा संस्कृतिका केन्द्र था ? क्या मगधकी राजधानी होनेके कारण यह नगर सुसमृद्ध था ? चन्द्रगुप्त मौर्य तथा उसके प्रधान वंशधरोके कालमें पाटलिपुत्र राजनगरीके वैभव तथा गुणोंसे समलंकृत था । ई० पू० दूसरी शतीमें (१८४ ई० पू०) मौर्य साम्राज्यको समाप्त करके शुंगवंशके संस्थापक पुष्यमित्र तथा उसके पुत्र अग्निमित्रके हाथों आते ही युद्धमें ज्येष्ठ पाटलिपुत्र राजकुमारसे भी वञ्चित कर दिया गया था । शुंगोंकी राजधानी विदिशा (मेलठा) चली गयी थी जिसके खण्डहर बेसनगरमें आज भी विद्यमान हैं । शुंगोंकी दूसरी राजधानी उज्जैनी थी^२ ।

इतिगुप्ता शिलालेख द्वारा सुविख्यात कलिंगराज एल खारवेलने ई० पू० प्रथम शतीमें मगध

१ वि स ५४ (प्राचीन) ६० (नवीन) पू स १०६० में लिखित ‘मल्लिकेय प्रशस्ति’

२ आत्मीयमाप्ता पृ ४ तथा स्वामी समन्तभद्र (प जुगल किशोर मुख्तार)

३ टी. एल. माहका ‘प्राचीन भारत’ भा ४ पृ. ११३—४ ।

पर आक्रमण किया था। इस युद्धमें अग्निमित्रको दास राजा^१ (सामन्त) ही नहीं बनना पड़ा अपितु खारवेलने पाटलिपुत्र पर ऐसा प्रहार किया कि वह भ्वस्त हो गयी और अतीत वैभव तथा महत्ताको पुनः प्राप्त न कर सकी। अबतक ऐसा कोई प्रमाद्य नहीं मिला जिसके आधार पर यह कल्पनाकी जा सके कि स्वामीके समयमें पाटलिपुत्रके गये दिन वापस आगये होंगे। स्वामीका बहु-मान्य समय शक स० ६० या १३८ ई० है फलतः उपर्युक्त घटना क्रमके आधारसे तो यही कहा जा सकता है कि इन दिनों मगधका पाटलिपुत्र अवन्ति पथपर ही अग्रसर रहा होगा। फलतः शिक्षा सस्कृतिके विकासकी वहा कल्पना करना दुःसाहस होगा। इसके अतिरिक्त यह भी विचारणीय है कि अपनी पड़ोसके तामिलनाडु प्रदेशमें ही स्थित प्रमुख शिक्षा-संस्कृति केन्द्र काञ्चीवरम (काञ्चीपुरम्) मदुरा, आदिको छोड़कर वे सुदूरवर्ती पाटलिपुत्र क्यों जाते? उरयूर, काञ्ची, मदुरा, भादलपुर, आदिमें जैनमठों, वसतियों तथा पण्डितोंकी भरमार थी^२। यह भी अनुमान है कि स्वामीने काञ्ची या निकटस्थ प्रदेशमें दीक्षा ली होगी^३। इसके बाद उन्हें भ्रमक रोग 'भ्रमक व्याधि' हो गया था। तब अपने जीवनको खतरेमें डालकर इतनी लग्नी तथा व्यर्थ यात्रा क्यों की होगी? शिलाखेखपर विचार करनेसे इतना तो भल्लकता है कि जन्म तथा दीक्षा स्थानसे निकट दक्षिण पाटलिपुत्रको स्वामीने अविजित नहीं छोड़ा होगा^४। क्योंकि उपरिलिखित दक्षिण भारतीय सधुजव नगरोंमें भादलपुर (पाटलिपुत्र) भी था। इन शिक्षा-संस्कृति केन्द्रोंमें वैदिक, जैन तथा बौद्धोंके बीच अनेक शालार्थ भी हुए थे। प्राचीन युगमें इसका तामिल नाम 'तिरुपादरीपुलियूर' अथवा तिरुप्पापुलियूर था, तथा जो मद्रास प्रेसीडेंसीके आर्काट जिलेका मुख्य स्थान वर्तमान कडल्लोर है^५।

इसकी प्राचीन वस्ती 'पेट्टा' है जो वर्तमान नगरसे दो मील दूर है। यहाँपर छाये चार कुट ऊचा जिनविम्ब मिला था जिसे मंडम ग्रामके व्यक्तिके विष्णुमूर्ति समझ कर अपने ग्राममें वृक्षके नीचे विराज कर पूजना प्रारम्भ कर दिया था। तैलादि चदानेसे मूर्तिपर काले चन्ने पड़ गये हैं। यहासे एक सड़क सौ कुट ऊंचे पहाड़को पार करती हुई गेडीलम नदीके तीरपर स्थित 'त्रिकहिन्द्रपुर' को जाती है। यहीं पर भूमिगर्भस्थ मन्दिर, मठ, आदि प्राचीन पाटलिपुत्रके भग्नावशेष हैं। ये १२ से १५ मील तकके घेरेमें फैले हैं। तथा इनके अस्तित्वकी सूचना यत्र तत्र ऊपर खड़े या पड़े स्तम्भ आदि देते

१. लईस राक्षसकृत अरण्यखगोलके शिला०, कनाटक शब्दानुशासन, महावशिष्ठ, म ओ ति ३, रिपोर्ट (१३३-४) पृ. ३२०।

२. स्वामी समन्तमद्र पृ० १२।

३. श्वण-खगोल शिलाखेख (प्रा०) ५५, (न०) ६० "कान्प्यान्नानाटकोऽह" पृ० ५।

४. 'खड्गोन इन सावय इण्डियन जैनियम' पृ० ३०। इण्डि० रेण्टी, पट्टा, लि, आदि।

५. आर्कैलोजिकल सर्वे ऑफ इण्डिया ७।

है। पल्लव राजकालमें निर्मित विष्णुमन्दिर इनमें प्रधान तथा प्राचीनतम है। गैडिलम नदीके प्रवाह परिवर्तनने भी बहुतसे अवशेषोंको भूगर्तमें सुला दिया है। महम ग्राममें विराजमान मूर्ति पहिले यहीं पड़ी थी^१।

तामिल ग्रन्थोंके^२ आधारपर सिद्ध है कि ई० सनके प्रारम्भसे राका महेन्द्रवर्मन (प्रथम) के शैव होने तक दक्षिण पाटलिपुत्र एक समुन्नत नगर था जो कि वर्तमान 'तिरुवेदीपुर' हो सकता है। स्वयं शैव हुए अप्पर जैन साधुके सम्पर्कसे महेन्द्रवर्मन शैव हुए थे। तथा मुनि व्याघ्रपादने पदरि (पाटलि) वृक्षके नीचे यहापर शिवपूजा की थी फलतः इसका नाम पादरी (पाटलि) पुत्र पड़ गया था। कल्लोरसे पन्द्रह मील दूर पनवती नगरसे डेढ़ मीलकी दूरीपर 'तिरुवेदीकी' स्थान है जो प्राचीन पाटलिपुत्रका उपनगर था। यहा 'गुणधर-इन्ध्रम' नामका एक मन्दिर है जो प्रारम्भमें जैनमन्दिर रहा होगा। यद्यपि इस समय गर्भगृहमें विशाल शिवलिंग शालुका (गोनिपीठ) में विराजमान है तथापि मन्दिरके बाहर नीमके वृक्षके नीचे रख दी गयी जैनमूर्ति मन्दिरके इतिहासकी और संकेत करती है। मूर्तिके खण्डित मुख, शिर तथा आसन बतलाते हैं कि मन्दिर किसका था। यद्यपि साढ़े तीन फीट लंबी पश्चादन इस मूर्तिमें बिन्ह तथा प्रशस्ति लेख नहीं हैं तथापि कलाकी दृष्टिसे यह पल्लवकालीन प्रतीत होती है।

उक्त मन्दिरसे कुछ फलांगकी दूरी पर 'विरतेश्वर' मन्दिर है। स्थूल उन्नत दीवारों तथा गोपुर सुक इस मन्दिरके मध्यमें एक खरोबर है तथा इसके भीतरी चक्रमें एक जैन पश्चादन अलङ्कित मूर्ति रखी है। यह मूर्ति आकार प्रकारसे उक्त मूर्तिके समान है। यह वही मन्दिर है जहां अप्परने जिन वर्म छोड़कर शिववर्म लीकार किया था^३। ये ज्यप्पसे जैन ये वर्गसेन नामसे मुनि होकर अपने संबंधके आचार्य हुए थे। एक दिन 'तिसनचन कुण्ड' की यात्रार्थ जाते समय संबंधसे रह होकर लौटे और अपने परिवर्तन के साथ साथ महावीर-मन्दिरको भी विरतेश्वर शैव मन्दिर बना दिया।

इन जैन भग्नावशेषों तथा तामिल साहित्य^४ से समृद्ध दक्षिण पाटलिपुत्रका अस्तित्व सिद्ध होता है जैसा कि टोण्डामण्डल, पोन्नारके विवेचन तथा बहा उत्पन्न वीर, विद्वान, आदिके वर्णनसे स्पष्ट है^५। तथा यह आदिसम्राट चन्द्रगुप्तमौर्यकी राजधानीके समान ही सय्यन वसायी गयी है। देखना यह है कि क्या तिरुपादरीपुल्लायूरका पाटलीपुत्र हो सकता है? 'पादरी' वृक्षके अनुसार इसका नाम पड़ा था। तथा पुल्लो = व्याघ्र और पुर = स्थान शुद्ध तामिल हैं। फलतः उक्त घटनाओंसे मुनि व्याघ्र-

१ एपी० इ० या० ६ पृ० ३२१।

२ तामिल पेरिय, स्वयं तथा तेवयाम पुराण।

३ शा० ए० चन्द्रवर्तीकी निबन्धनुकर कुलकी भूमिका।

४ तामिल 'पाटलिपुर पुराण' इ० लि० ४० पृ० ११३६।

५. पारिजातकाचक महात्म्य, काञ्चीपुराण, तिरुवात्तिपुल्लियुर कालावन्, आदि

पादका नाम जोह देनेसे स्पष्ट 'तिरुपादलिपुलीयुर' बनता है। तामिल पुराणोंमें^१ पादलि, पाटलि वन आदिके वर्णन भी नगरके अस्तित्वके ही समर्थक हैं। खण्डरोमे मिले शिलालेख भी 'तल्लैत्यप तिरुपादलि पुलीयुर' इसके समर्थक हैं। अप्पर तथा महेन्द्रवर्मनका धर्म परिवर्तन, फलतः जैनधर्मका भीषण दमन तथा जैन संस्कृति केन्द्रका विनाश आदि सिद्ध करते हैं कि दक्षिण पाटलिपुत्र किसी समय 'जैन जयतु शासनम्' की जय घोषसे अन्नावित था। इसकी पुष्टि आस-पासके ग्रामोंमें प्राप्त जैनधर्मायतन तथा निषिधकाओं^२ से भी होती है।

फलतः यदि उक्त श्लोकका पाटलिपुत्र दक्षिण भारतका या तो संभवतः तोण्डामण्डलस्थ तिरु= श्री पादली=पाटली पुलि=व्याघ्रपाद युर=स्थान हो सकता है। फलतः उक्त विवेचन मनीषियोंके लिए साधक ही होगा।



१. वी० जगदीश अय्यरका आरकट्ट जिला इतिहास, आर० सर्वे० ई० ५० ६५।

२. दन्तोक्ति है कि दक्षिण आर्काटके तिरुवन्मलै तथा तिरुक्कोरल्लुमें छ' इंचार मुनियोंकी निषिधकाए बनी थी।

तिलोयपण्णत्ती और यतिवृषभ

श्री पं० जुगलकिशोर मुस्तार, अधिष्ठाता बीरसेवामन्दिर

ग्रंथका सामान्य परिचय और महत्व—

तिलोयपण्णत्ती (त्रिलोकप्रशस्ति) तीन लोकके स्वस्मादिका निरूपक महत्वपूर्ण प्रसिद्ध प्राचीन ग्रंथ है—प्रसन्नोपासक जैनसिद्धान्त, पुराण और भारतीय इतिहासकी भी कितनी ही सामग्री इसमें है। इसके सामान्यजगत्स्वरूप, नरकलोक, भवनवासिलोक, मनुष्यलोक, तिर्यक्लोक, व्यन्तरलोक, ज्योतिर्लोक, सुरलोक, और सिद्धलोक नामके नौ महा अधिकार हैं। अवान्तर अधिकारोंकी संख्या १८० के लगभग है, क्योंकि द्वितीयादि महाधिकारोंके अवान्तर अधिकार क्रमशः १५, २४, १६, १६, १७, १७, २१, ५ ऐसे १३१ हैं और चौथे महाधिकारके जम्बूद्वीप, पातली-सण्डद्वीप और पुष्करद्वीप नामके अवान्तर अधिकारोंमें से प्रत्येकके फिर सोलह, सोलह (४८) अन्तर-अधिकार हैं। इस तरह यह ग्रंथ अपने विषयका विस्तारसे प्ररूपण करता है। इसका प्रारम्भ-सिद्धि कामनाके लिए विद्वत्सरणमय निम्न गाथासे होता है—

“अङ्गावह-कम्म-विद्यल्ला णिद्धिय-कज्जा पण्ड-संसार।

विद्ध-सयल्लह-सारा सिद्धा सिद्धि मम विसंतु ॥ १ ॥”

अन्तिम भाग इस प्रकार है—

“पणमह जिणवरवसहं गणहरवसहं तद्देव गुण [हर] वसहं ।

वट्ठुण परिसवसहं [?] जदिवसहं धम्म-सुत्त-पाढग-वसहं ॥ ६-७८ ॥

सुखिणसरुवं अत्थं करअसरुव पमाण होवि किं [?] जं त ।

अट्ट-सहस्स-पमाणं तिलोयपण्णत्ति णामाप ॥ ७६ ॥

एवं आहरिय-पंपरागण तिलोयपण्णत्तीय सिद्धल्लोयस्वरूपणिक्खणपण्णत्ती णाम
णवमो महाद्विरो सम्मत्तो ॥

मग्गप्पभावणहं पवयण-भत्तिप्पचोदिदेण मया ।

मणिदं गंधप्पवरं सोहंतु षड् सुवाहरिया ॥ ८० ॥

तिलोयपण्णत्ती सम्मत्ता ॥”

इन तीन गायत्रीओंमें पहली ग्रंथका अन्त-मंगल है। इसमें ग्रंथकार यतिवृषभाचार्यने, 'जदि-वसह' पदके द्वारा श्लेषरूपसे अपना नाम भी सूचित किया है। इसके द्वितीय और तृतीय चरण कुछ अशुद्ध जान पड़ते हैं। दूसरे चरणमें 'गुण' के अनन्तर 'हर' और होना चाहिये। देहलीकी प्रतिमें भी मुद्रित अंशके सकेत पूर्वक उसे हाशियेपर दिया है, जिससे वह उन गुणधराचार्यका भी वाचक हो जाता है जिनके 'कसायपाहुड' सिद्धान्तग्रंथपर यतिवृषभने चूर्णिसूत्रोकी रचना की है और 'आर्या गीति' के लक्षणातुरूप चौथे चरणके समान दूसरेमें २० मात्राएँ हो जाती हैं तीसरे चरणका पाठ पहले 'ददूण परिसवह' प्रकट किया गया था^१ जो देहलीकी प्रतिमें भी पाया जाता है, और उसका संस्कृत रूप 'दृष्ट्वा परिषद् वृषभ' दिया था, जिसका अर्थ होता है—परिषदोंमें श्रेष्ठ परिषद् [समा] को देखकर। परंतु परिसका अर्थ कोषमें परिषद् नहीं मिलता किंतु स्थान उपलब्ध होता है, परिषद्का वाचक परिसा शब्द खीलिग है^२ शायद यह देखकर अथवा किसी दूसरे अज्ञात कारणवश हालमें 'ददूण-य रिसवह' पाठ दिया है^३ जिसका अर्थ होता है—ऋषियोंमें श्रेष्ठ ऋषिको देखकर परन्तु 'जदिवसह' की मौजूदगीमें रिसवह यह कोई विशेषता नहीं रखता मुनि, यति, ऋषि शब्द प्रायः समान अर्थके वाचक हैं इसलिए वह व्यर्थ पड़ता है। पिछले पाठको लेकर उसके स्थान पर 'ददूण आरिसवह' पाठ भी सुझाया गया है^४ और उसका अर्थ आर्य अर्थोंमें श्रेष्ठको देखकर किया है। परंतु आरिसका अर्थ कोशमें आर्य उपलब्ध नहीं होता; किंतु अशं [बवासीर] नामका रोग विशेष पाया जाता है, आर्यके लिए आरिस शब्दका प्रयोग होता है^५। यदि आरिसका अर्थ आर्य भी मान लिया जाय अथवा 'य' के स्थानपर कल्पना किये गये 'अ' के लोप पूर्वक इस चरणको सर्वत्र अनुपलब्ध 'ददूणाारिसवह' ऐसा रूप देकर संघिके विम्लेषण द्वारा इसमेंसे आर्यका वाचक आरिस शब्द निकाल लिया जावे तो भी ददूण पद सबसे अधिक खटकता है इस पदकी मौजूदगीमें गायत्रीके अर्थकी ठीक संगति नहीं बैठती—उसमें प्रयुक्त हुआ 'पणमह' [प्रणाम करो] क्रियापद कुछ बाधा उत्पन्न करता है और अर्थ सुसंगत नहीं हो पाता। ग्रंथकारने यदि ददूण [दृष्ट्वा] पदको अपने विषयमें प्रयुक्त किया है तो दूसरा क्रियापद भी अपने ही विषयका होना चाहिये या अर्थात् आर्यवृषभ या ऋषभ, आदि को देखकर मैंने यह कार्य किया था मैं प्रणामादि अमुक कार्य करता हू

१. इलेख रूपसे नाम-सूचनकी यह पद्धति अनेक ग्रंथोंमें पायी जाती है, यथा—गोम्वटसार, नीतिषा न्यायुत और प्रभा-चन्द्रादिके ग्रंथ।

२. जैनद्वितीय भाग १३, अंक १२, पृ० ५२८ पर सुहृदर ५० बाधूराम प्रेमोक्त केवल।

३. पादय-सदमहण्यव कोष। ४. जैनसाहित्य और इतिहास पृ० ६।

५. जैनसिद्धांतभास्कर भाग ११ कि० १ पृ० ८०। ६. पादय-सदमहण्यव कोष।

ऐसा कुछ बतलाना चाहिये था, जिसकी गाथा परसे उपलब्धि नहीं होती और यदि यह पद दूसरेसे सम्बन्ध रखता है—उन्हींकी प्रेरणाके लिए प्रयुक्त हुआ है—तो दृष्टूण और 'पयमह' दोनों क्रियापदोंके लिए गाथामें अलग अलग कर्मपदोंकी संगति बैठानी चाहिये, जो कि नहीं बैठती। गाथाके वसहान्त पदोंमेंसे एकका वाच्य तो दृष्टूण और दूसरेका प्रणम्य वस्तु हो यह बात संदर्भसे संगत मालूम नहीं होती। इसलिए 'दृष्टूण' पदका अस्तित्व यहाँ बहुत ही आपत्तिके योग्य जान पड़ता है। मेरी रायमें यह तीसरा चरण 'दृष्टूण परिषवसह' के स्थान पर 'दृष्टूपरीसह-विसह' होना चाहिये। इससे गाथाके अर्थकी सब संगति ठीक बैठ जाती है। यह गाथा जयभवलाके दशवें अधिकारमें बतौर भगलाचरणके अपनायी गयी है, वहाँ इसका तीसरा चरण 'दुसह-परीसह-विसह' दिया है। परीसहके साथ दुसह (दुःसह) और दृष्टु (दृष्ट) दोनों शब्द एक ही अर्थके वाचक हैं—दोनोंका आशय परीसहको बहुत बुरी तथा असह्य बतलानेका है। लेखकोंकी कृपासे 'दुसह' की अपेक्षा 'दृष्टु' के 'दृष्टूण' हो जानेकी अधिक सम्भावना है, इसीसे यहाँ 'दृष्टु' पाठ सुझाया गया है जैसे 'दुसह' पाठ भी ठीक है। यहाँ इतना और भी जान लेना चाहिये कि जयभवलामें इस गाथाके दूसरे चरणमें 'गुणवसह' के स्थानपर 'गुणहरवसह' पाठ ही दिया है और इस तरह गाथाके दोनों चरणोंमें जो गलती और शुद्धि सुझायी गयी है उसकी पुष्टि भले प्रकार हो जाती है।

दूसरी गाथामें इस तिलोपपण्यतीका परिमाण आठ हजार श्लोक-जितना बतलाया है। साथ ही, एक महत्वकी बात और सूचित की है, वह यह कि यह आठ हजारका परिमाण चूर्णिसूत्रम् अर्थका और करण-स्वरूपका जितना परिमाण है उसके बराबर है। इससे दो बातें क्लृप्त होती हैं—एक तो यह कि गुणधराचार्यके कलायपाहुड अथपर यतिवृषभने जो चूर्णिसूत्र रचे हैं वे इस ग्रंथसे पहले रचे जा चुके थे, दूसरी यह कि 'करणस्वरूप' नामका भी कोई ग्रंथ यतिवृषभके द्वारा रचा गया था जो अभी तक उपलब्ध नहीं हुआ, वह भी इस ग्रंथसे पहले बन चुका था। बहुत संभव है कि वह ग्रंथ उन करणसूत्रोंका ही समूह हो जो गणितसूत्र कहलाते हैं और जिनका जितना ही उल्लेख त्रिलोक-प्रकृति, गोमटसार, त्रिलोकसार और बबला जैसे ग्रंथोंमें पाया जाता है। चूर्णिसूत्रों अथवा वृत्ति-सूत्रोंकी संख्या छह हजार श्लोक परिमाण है, अतः करणस्वरूप ग्रन्थकी संख्या दो हजार श्लोक-परिमाण समझनी चाहिये, तभी दोनोंकी संख्या मिलकर आठ हजारका परिमाण इस ग्रन्थका बैठता है। तीसरी गाथामें 'यह ग्रन्थ प्रवचनभक्तिसे प्रेरित होकर मार्गकी प्रभावनाके लिए रचा गया है, इसमें कहीं कोई भूल हुई हो तो बहुश्रुत आचार्य उसका संशोधन करें' ऐसा निवेदन किया गया है।

ग्रन्थकार यतिवृषभ और उनका समय—

ग्रन्थमें न रचना-काल दिया है और न ग्रन्थकारने अपना कोई परिचय ही दिया है—उक्त दूसरी गाथासे इतना ही ज्ञात होता है कि 'वे धर्मसूत्रके पाठकोंमें श्रेष्ठ थे।' इसलिए ग्रन्थकार,

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

ग्रन्थके समय, सम्बन्धादिमें निश्चित रूपसे कुछ कहना सहज नहीं है। चूर्णिसूत्रोंसे मालूम होता है कि यतिवृषभ प्रौढ सूत्रकार थे। प्रस्तुत ग्रन्थ भी उनके जैनशास्त्रोंके विस्तृत अध्ययनको व्यक्त करता है। उनके सामने 'लोकविनिश्चय', 'संगाइशी (संग्रहशी)' और 'लोकविभाग' [प्राकृत] जैसे कितने ही ऐसे प्राचीन ग्रन्थ भी मौजूद थे, जो आज उपलब्ध नहीं हैं और जिनका उन्होंने अपने इस ग्रन्थमें उल्लेख किया है। उनका यह ग्रन्थ प्रायः प्राचीन ग्रन्थोंके आधारपर ही लिखा गया है, इसीसे उन्होंने ग्रन्थकी पीठिकाके अन्तमें, ग्रन्थ रचनेकी प्रतिज्ञा करते हुए, उसके विषयको 'आहरिय अणुक्कमायाद' (गा० ८६) बतलाया है और महाचिकारोंके संविधानोंमें प्रयुक्त हुए 'आहरिय परंपराए' पदके द्वारा भी इसी बातको पुष्ट किया है, इस तरह यह घोषित किया है कि इस ग्रन्थका मूल विषय उनका स्वस्मिन्-विरचित नहीं है, किन्तु आचार्यपरम्पराके आधारपर है। रही उपलब्ध करणसूत्रोंकी बात, वे यदि इनके उस करणस्वरूप ग्रंथके ही अंग हैं, जिसकी अधिक संभावना है, तब तो कहना ही क्या है ? वे सब इनके उस विषयके पाण्डित्य, तथा बुद्धिकी प्रखरताके प्रबल परिचायक हैं।

जयधवलाके आदिमें मंगलाचरण करते हुए श्रीवीरसेनाचार्यने यतिवृषभका जो स्मरण किया है वह इस प्रकार है—

“जो अज्जमंखुसिसो अन्तेवासी वि णागहत्थिस्स ।

सो वित्ति-सुत्त-कत्ता जइवसहो मे वरं देऊ ॥ ८ ॥”

इसमें कसायपाहुडकी जयधवला टीकाके मूलाधार वृत्ति (चूर्ण) —सूत्रोंके कर्ता यतिवृषभको आर्यमंशुका शिष्य और नागहस्तिका अन्तेवासी बतलाया है। इससे यतिवृषभके दो गुरुओंके नाम सामने आते हैं, जिनके विषयमें जयधवला परसे इतना और जाना जाता है कि श्री गुणधराचार्यने कसाय-पाहुड अपरनाम पेब्बदोसपाहुडका उपसंहार (संक्षेप) करके जो सूत्रगाथाएँ रची थीं वे इन दोनोंको आचार्य-परम्परासे प्राप्त हुई थीं और वे उनके सर्वाङ्ग अर्थके ज्ञाता थे, इनसे समीचीन अर्थको सुनकर ही यतिवृषभने, प्रवचन-वास्तव्यसे प्रेरित होकर उन सूत्र गाथाओं पर चूर्णिसूत्रोंकी रचना की^१। वे दोनों जैन-परम्पराके प्राचीन आचार्योंमें हैं और इन्हे दिग्गम्बर तथा श्वेताम्बर दोनों ही सम्प्रदायोंने माना है—श्वेताम्बर सम्प्रदायमें आर्यमंशुका आर्यमंशु नामसे उल्लेख किया है, मगु और मंखु एकार्थक हैं। धवला, जयधवलामें

१ “पुणो तेण गुणधरमहारण णाणवाद्-पचमपुञ्ज-दसमकेल्लु-तदियकसायपाहुड-महणव-पारण गयवोच्छे-दमयण वच्छलपरवसि-कव-हियण एव पेब्बदोसपाहुड सोल्लसपदसहसपरिमाण होत असीदि सदमेत्तगाद्याहिं सवसहारिदं । पुणो तानो वेयवुत्तगाथाओ आहरिय परंपराए णागच्छमाणाओ अज्जमंखु-णागहत्थीण पत्ताओ । पुणो तेसि दोह्वपि पादमूले असीदिसदगाद्याण गुणधरसुहकमलविणिग्गयाणमत्थं सम्म सोल्लग जयवसह-महारण पवयणवच्छलेण चुण्णिपुत्त कव ।” —जयधवला

इन दोनों आचार्योंको 'क्षमाश्रमण' और 'महावाचक' भी लिखा है^१ जो उनकी महत्ताके द्योतक हैं। इन दोनों आचार्योंके सिद्धान्त-विषयक उपदेशोंमें कहीं कहीं कुछ सूक्ष्म मतभेद भी रहा है, जो वीरसेनको उनके ग्रन्थों अथवा गुरुपरम्परासे ज्ञात या इसलिए उन्होंने धनवला तथा जयधनवला टीकाश्रमोंमें स्वका उल्लेख किया है। ऐसे जिस उपदेशको उन्होंने सर्वाचार्य सम्मत, अब्युज्झित सम्प्रदायक्रमसे चिरकालागत और शिष्य परम्परामें प्रचलित तथा प्रस्थापित समझा है उसे 'पवाइज्जंत' 'पवाइज्जमाण' उपदेश बतलाया है और जो ऐसा नहीं उसे 'अपवाइज्जंत' अथवा 'अपवाइज्जमाण' नाम दिया है^२। उल्लिखित मतभेदोंमें आर्यनागहस्तिके अधिकांश उपदेश 'पवाइज्जंत' और आर्यमंशुके 'अपवाइज्जंत' बतलाये गये हैं। इस तरह यतिवृषभ दोनोंका शिष्यत्व प्राप्त करनेके कारण उन सूक्ष्म मतभेदकी बातोंसे भी अवगत थे, यह सहज ही जाना जाता है। वीरसेनने यतिवृषभका महाप्रामाणिक आचार्य रूपसे उल्लेख किया है। एक प्रसंग पर राग-द्वेष-मोहके अभावकी उनकी बचनप्रमाणतामें कारण बतलाया है और उनके चूर्णितश्लोकोंकी असत्यका विरोधी उद्घाराया है^३। इन सब बातोंसे आचार्य यतिवृषभका महत्त्व स्वतः स्थापित हो जाता है।

अब देखना यह है कि यतिवृषभ कब हुए हैं और कब उनकी यह तिलोयपण्युत्ती बनी है, जिसके वाक्योंकी धनवादिक्रमें उद्धृत करते हुए अनेक स्थानों पर वीरसेनने उसे 'तिलोयपण्युत्तिसूच' कहा है। यतिवृषभके गुणधर्मोंमेंसे यदि किसीका भी समय सुनिश्चित होता तो इस विषयका कितना ही काम निकल जाता, परन्तु उनका भी समय सुनिश्चित नहीं है। श्वेताम्बर पट्टावलिधर्मोंमेंसे 'कल्पसूत्र स्पष्टिबल्ली' और 'पट्टावलीछारोद्धार' जैसी कितनी ही प्राचीन तथा प्रधान पट्टावलिधर्मोंमें तो आर्यमंशु और नागहस्तीका नाम ही नहीं है, किसी किसी पट्टावलीमें एकका नाम है तो दूसरेका नहीं और जिनमें दोनोंका नाम है उनमेंसे कोई दोनोंके मध्यमें एक आचार्यका और कोई एकसे अधिक आचार्योंका नामोल्लेख करती है। कोई कोई पट्टावली समयका निर्देश ही नहीं करती और जो

१ 'कम्मट्ठिदि ति अभियोगहारेहे भण्णमाणे वे उव्वेसा होति । जहणसुखकल्लट्टिदीण पमाणपरुवणा कम्मट्ठिदि पत्तनपति नागहस्ति-उमासमणा भणति । जज्जमल्लु खमासमणा गुण कम्मट्ठिदि परुवणेति भणति । एव दोहि उव्वेसेहि कम्मट्ठिदि वरुत्तना कायन्ता ।" "एव दुवे उव्वेसा - महावाचकागमज्जमल्लुखगागसुबन्नेगं लोम पूरिदे ज्ञानसमणा गामा-गोद-वेदणीयाण दि सत्तकम्मं ठवेत्ति । महावाचकाणं नागहस्तिवृत्तगाण सुवप्सेण लोमे पूरिदे गामा गोद-वेदणीयाण दिदि सत्तकम्म अतोमुत्त पमाण होदि ।"—पट्ट ख० प्र० १ पृ० ५०।

२ 'सन्नाहरियसम्भो चिरकालमोच्छिन्नसंप्रदाय-कमेणापच्छमाणो जो सिस्स-परंपराय पवाइज्जन्ते सो पवाइज्जन्तोव य्हात्ति सम्भन्ते. कथवा जज्जमल्लु-मववत्ताणमुव्वतो पत्थाऽपवाइज्जन्तायो गाम । नागहस्ति खमागणसुपत्तो पवाइज्जन्तोत्ति वेत्तव्यो ।" जयधन पृ० ४३

३ "कुदो गण्वेदि ? एदंद्वादोचेव जहवसहस्ररिय मुहकमल-विणिग्गव जुण्णिमुत्तादो । जुण्णिमुत्तमग्गहा किं ग होदि ? ण, रागदोसमोहामाणेण पमाणत्तमुव्वगाव-ज्जहसह-ववणत्त असज्जचत्तिरोहोदि ।" जयधन पृ० १, पृ० ४६।

करती है उनमें इन दोनोंके समयोंमें परस्पर अन्तर भी पाया जाता है—जैसे आर्यमंशुका समयारंभ तपागच्छ पट्टावलीमें वीरनिर्वाणसे ४६७ वर्ष पर और 'सिद्धिसमाकाल-समणसंघ-थय' की अवचूरीमें ४५० पर बतलाया है^१। दोनोंका एक समय तो किसी भी श्वे० पट्टावलीसे उपलब्ध नहीं होता बल्कि दोनोंमें लगभग १५० या १३० वर्षका अन्तराल पाया जाता है। दिगम्बर परम्पराका उल्लेख दोनोंको स्पष्ट ही यतिवृषभके गुरुत्त्वमें प्रायः समकालीन बतलाता है। ऐसी स्थितिमें श्वे० पट्टावलिओंको दोनों आचार्योंके समयादिके विषयमें विश्वसनीय नहीं कहा जा सकता। इसलिए इनके समयका तिलोयपण्णत्तीके उल्लेखों परसे ही अथवा उसके अन्तःपरीक्षण द्वारा अनुसन्धान करना उचित है।

(१) तिलोयपण्णत्तीके अनेक पद्योंमें 'सगाइणी' तथा 'लोकविनिश्चय' ग्रन्थके साथ 'लोक-विभाग' नामके ग्रन्थका भी स्पष्ट उल्लेख पाया जाता है। यथा—

जलसिद्धरे विक्खंभो जलणिहिणो जोयणा वससहत्ता ।

पडवं संगाइणिणं लोयविभाणं विणिहिट्ठं ॥ (अ० ४)

लोयविणिच्छयगंधे लोयविभागम्मि सत्त्वसिद्धाणं ।

ओगाहणपरिमाणं भणिदं किंचूणं चरिमदेहस्सो ॥ (अ० ९)

यह 'लोकविभाग' ग्रंथ उस प्राकृत लोकविभाग ग्रन्थसे भिन्न मालूम नहीं होता, जिसे 'सर्व-नन्दी आचार्यने काचोके राजा सिंहवर्माके राज्यके २२ वें वर्षमें उत्तराषाढ नक्षत्रमें शनिश्चर, वृषाशिमें बृहस्पति, उत्तराफाल्गुनी नक्षत्रमें चन्द्रमा तथा शुक्ल पक्ष रहते हुए—शुक्र वषत् ३८० में लिखकर पाणराष्ट्रके पाटलिक प्राममें पूरा किया था ।'^२ जिसका उल्लेख सिंहसर^३ के उस संस्कृत 'लोकविभाग' के तीसरे-चौथे पद्योंमें है, जिसे उन्होंने सर्वनन्दीके लोकविभागको सामने रखकर ही भाषाके परिवर्तन द्वारा^४ रचा होगा ।

'लोकविभाग' आदि ग्रन्थोंके आधारसे तिलोयपण्णत्ती को उक्त दोनों गायत्रियोंमें जिन विशेष वर्णानोंका उल्लेख किया गया है वे सब संस्कृत लोकविभागमें भी पाये जाते हैं^५। और इससे यह बात

१ पट्टावली समुच्चय ।

२ 'सिद्धसूरर्षिणा' शब्दसे 'सिद्धसूर' नामकी उपलब्धि होती है—सिद्धसूरिकी नहीं जिसके सूरिपदको आचार्य पदका वाचक समझकर जैन साहित्य और इतिहास पृ० ५ पर नामके अपौरुषेयकी कल्पना की है और 'पूरा नाम शायद सिद्धनन्दि हो' ऐसा अनुमान किया है। छन्दकी कठिनाईका हेतु उसमें कुछ भी समीचीन मालूम नहीं होता, क्योंकि सिद्धनन्दि और सिद्धचैन जैसे नामोंका वहाँ सहज ही समावेश किया जा सकता था ।

३ आचार्यविष्णुकागत निरचित वसिष्ठसूरर्षिणा । भाषाया परिवर्तनेन निपुणैः सम्मानित साधुभिः ॥

४ "दशैवैव सवसाणि मूलेऽप्येयं प्रमुमंत" । प्रकरण २

"अन्यत्रायप्रमाणायु किञ्चित्सकुचिततामका ॥ प्रक० ११

और भी स्पष्ट हो जाती है कि संस्कृतका उपलब्ध लोकविभाग उक्त प्राकृत लोकविभागको सामने रख कर ही लिखा गया है।

इस सम्बन्धमें एक बात और विचारणीय है कि संस्कृत लोकविभागके अन्तमें उक्त दोनों पद्योंके बाद निम्न पद्य दिया है—

‘पंचदशशतान्याहुः षट्त्रिंशदधिकानि वै । शास्त्रस्य सगहस्त्वेदं छंदसालुष्टमेन च ॥५॥

इसमें ग्रंथकी सख्या १५३६ श्लोक-परिमाण बताया है, जब कि उपलब्ध^१ संस्कृत लोक-विभागमें वह २०३० के करीब जान पड़ती है। मालूम होता है कि यह १५३६ की श्लोक संख्या पुराने प्राकृत लोकविभाग की है और उसके सख्या सूचक पद्यका भी वहाँ अनुवाद कर दिया है। संस्कृत ग्रन्थमें जो ५०० श्लोक परिमाण अधिक है वह प्रायः ‘उक्तं च’ पद्योंका परिमाण है जो इस ग्रन्थमें दूसरे ग्रन्थोंसे उद्धृत किये गये हैं—१०० से अधिक गाथाएं तो तिलोयपण्यत्ती की ही हैं, २०० के करीब श्लोक भगवद्भिनसेनके आदिपुराणसे लिये गये हैं और शेष उद्धृत पद्य तिलोयचार (त्रिलोकसार) और जम्बूद्वीप पण्यत्ती (जम्बूद्वीपप्रसिद्धि) आदि ग्रन्थोंके हैं। इस तरह इस ग्रन्थके भाषाके परिवर्तन और दूसरे ग्रन्थोंसे कुछ पद्योंके ‘उक्तं च’ रूपसे उद्धरणके सिवाय सिंहदरकी भावः और कुछ भी कृति मालूम नहीं होती। बहुत संभव है कि ‘उक्तं च’ रूपसे जो पद्योंका संग्रह पाया जाता है वह स्वयं सिंहदर मुनिके द्वारा न किया गया हो बल्कि बादके किसी दूसरे ही विद्वानने अपने तथा दूसरोंके विशेष उपयोगके लिए किया हो क्योंकि ऋषि सिंहदर जब प्राकृत ग्रन्थका केवल संस्कृत अनुवाद करने बैठे—व्याख्यान नहीं तो यह सम्भावना बहुत ही कम रह जाती है कि वे दूसरे प्राकृतादि ग्रन्थोंसे तुलनादिके लिए कुछ वाक्योंको स्वयं उद्धृत करके उन्हें ग्रन्थका अंग बनायें। यदि किसी तरह यह उद्धरण-कार्य उनका ही सिद्ध किया जा सके तो कहना होगा कि वे विक्रमकी ११ वीं शतीके अन्तमें अथवा उसके बाद हुए हैं, क्योंकि इसमें आचार्य नेमिचन्द्रके त्रिलोकसारकी गाथाएं भी ‘उक्तं च त्रैलोक्यसारे’ सूचक वाक्यके साथ पायी जाती हैं। इसलिए इस सारी परित्यक्ति परसे यह कहनेमें कोई सकोच नहीं होता कि तिलोयपण्यत्तीमें जिस लोकविभागका उल्लेख है वह सर्वनन्दीका प्राकृत लोकविभाग है जिसका उल्लेख ही नहीं किन्तु अनुवादित रूप संस्कृत लोकविभागमें पाया जाता है। चूंकि उस लोकविभागका रचनाकाल शक संवत् ३८० (वि० सं० ४१५) है अतः तिलोयपण्यत्तीके रचयिता यतितृपम शक सं० ३८० के बाद हुए हैं, इसमें बरा भी सन्देह नहीं है। अब देखना यह है कि कितने बाद हुए हैं ?

तिलोयपण्यत्तीमें अनेक काल गणनाओं के आधारपर ‘चतुस्रंख’ नामके कल्कि^२ की मृत्यु

१ आरा दि० जैन सिद्धान्तमयनकी प्रति और उसकी प्रतिलिपि वीरसेवायन्दिरको प्रति।

२. कल्कि नि सदेह एक ऐतिहासिक व्यक्ति हुआ है, इस बातको इतिहासज्ञोंने भी मान्य किया है डा० के० बी०

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

वीर-निर्वाणसे एक हबार वर्ष बाद बतलायी है, उसका राज्य काल ४२ वर्ष दिया है, उसके अत्याचारों तथा मारे जानेकी घटनाओंका उल्लेख किया है और मृत्युपर उसके पुत्र अजितजयका दो वर्ष स्थायी धर्मराज्य लिखा है। साथ ही, बादकी धर्मकी क्रमशः हानि बतलाकर और किसी राजाका उल्लेख नहीं किया है। इस प्रकरणकी कुछ गाथाएँ निम्न प्रकार हैं, जो कि पालकादि राज्यकाल ९५८ का उल्लेख करने के बाद दी गयी हैं—

“तत्तो कक्की जादो इंदसुदो तस्स चउमुहो णामो ।
सत्तरिखरिसा आज्ज विगुणिय इगवीस रज्जत्तो ॥६६॥
आचारागंधरादो पणहत्तरिजुत्तदुसयबासेसुं ।
बोलीणेलु बद्धो पट्टो कक्की स णखइणो ॥१००॥
अह कोवि असुर देओ ओहीदो मुणिगेणाण उवसत्तां ।
णादूणं त कक्की मेरेदि इ धम्मदोहिं ति ॥१०३॥
कक्किसुदो अजिदंजय णामोरक्खदि णमदि तच्छरणे ।
तं रक्खवि असुरदेओ धम्मे रज्जं करेज्जति ॥१०४॥
तत्तो दोवेवासो सम्मं धम्मो पयहिदि जणाणं ।
कमसो दिवसे दिवसे कालमहण्येण हापदे ॥१०५॥

इस घटनाचक्र से यह साफ मालूम होता है कि तिलोयपण्णतीकी रचना कल्किराजाकी मृत्युसे १०-१२ वर्षसे अधिक बादकी नहीं है। यदि अधिक बादकी होती तो ग्रंथ पद्धतिको देखते हुए यह संभव नहीं था कि उसमें किसी दूसरे प्रधान राज्य अथवा राजाका उल्लेख न किया जाता। वीरनिर्वाण शक राजा अथवा शक संवत् से ६०५ वर्ष ५ महीने पहले हुआ है, जिसका उल्लेख तिलोयपण्णतीमें भी पाया जाता है^१। एक हबार वर्षमें से इस सत्याको घटाने पर ३९४ वर्ष ७ महीने अवशिष्ट रहते

पाठक उसे मिहिरकुल नामका राजा बतलाते हैं और जैन कालगणनाके साथ उसकी संगति बैठते हैं यह बहुत अत्याचारी था। इसका वर्णन चीनीयात्री हुएनसाङ्ग के बात्रा वर्णनमें विस्तारके साथ मिलता है तथा राज-तरंगिणीमें भी इसकी दुष्टताका शाख दिया है। परन्तु डा० केशीप्रसाद व्याससाह इस मिहिरकुल को भ्राजित करनेवाके माल्वाधिपति मिण्डु यशोधर्माको ही, ‘कल्कि’ बतलाते हैं, जिसका विजयस्तम्भ मन्दसौरमें स्थित है और वह ई० सन् ५३३-३४ में स्थापित हुआ था। जैनहितोषी भाग १३ अ० १२ में जायसनाकजी का ‘कल्कि क्लृप्ताकी ऐतिहासिकता’ और पाठकजी का ‘युग राजाओं का काल, मिहिरकुल और कल्कि’ नामक लेख पृ० ५१६-५२५।

१ शिन्वागे वीरणिणे छव्वस्सदेसु पचवरस्सेसु । णमावेसु गदेसु सनादो सग-णिओ जहवा ॥— तिलोयपण्णती
पण छस्सयवस्स णमावसुद्धे गमिय वीरणिन्नुद्धो सगरावो तो वत्तक्खी चटुणत्तिय महिय सगमास ॥

—त्रिलोकसार

है। यही (शक संवत् ३९५) कल्कि की मृत्यु का समय है। और इसलिए तिलोयपण्णत्ती का रचनाकाल शक सं० ४०५ (वि० सं० ५४०) के करीब का जान पड़ता है जब कि लोकविभाग को बने हुए २५ वर्ष के करीब हो चुके थे, और यह अन्तराल लोकविभाग की प्रसिद्धि तथा यतिवृषभ तक उसकी पहुँच के लिए पर्याप्त है।

यतिवृषभ और कुन्दकुन्द के समय-सम्बन्धी प्रथम मत की आलोचना—

यतः यतिवृषभ कुन्दकुन्दाचार्यसे २०० वर्षसे भी अधिक समय बाद हुए हैं, अतः मैंने भी कुन्दकुन्द और यतिवृषभमें पूर्ववर्ती कौन ? नामक लेख^१ लिखकर इन्द्रनन्दि-भुतावतार के कुल गलत तथा भ्रान्त उल्लेखोंसे प्रसूत और विबुध भीषर-भुतावतार के उससे भी अधिक गलत एवं आपत्तिके योग्य उल्लेखों द्वारा पुष्ट विद्वानों की गलत धारणाओं का विचार किया था। तथा उन प्रधान युक्तियों का विवेचन किया था जिनके आधार पर कुन्दकुन्द को यतिवृषभ के बाद का विद्वान् बतलाया गया है। उनमेंसे एक युक्ति तो इन्द्रनन्दि भुतावतार ही आधार है, दूसरी प्रवचनसार की 'एस सुरासुर' नाम की आद्यमगल गायानसे सम्बन्धित है, जो तिलोयपण्णत्ती के अन्तिम अधिकारमें भी पायी जाती है और जिसे तिलोयपण्णत्ती से ही प्रवचनसारमें ली गयी समझ लिया गया था और तीसरी कुन्दकुन्द के नियमासार की^२ गायानसे सम्बन्ध रखती है, जिसमें प्रयुक्त 'लोयविभागेषु' पदसे सर्वनन्दी के 'लोकविभाग' ग्रन्थ को समझा गया है। यतः उसकी रचना शक सं० ३८० में हुई है अतः कुन्दकुन्दाचार्य को शक सं० ३८० (वि० सं० ५१५) के बाद का विद्वान् ठहराया गया है।

'एस सुरासुर' नाम की गायान को कुन्दकुन्द की सिद्ध करने के लिए मैंने जो युक्तियाँ दी थीं उनसे दूसरी युक्तिके सम्बन्धमें तो धारणा बदल गयी है^३। फलतः उक्त गायान की स्थितिको प्रवचनसारमें छुट्ट कर स्वीकार किया गया है, क्योंकि उसके अभावमें प्रवचनसार की दूसरी गायान 'सेसे पुण तित्थये' को लटकती हुई माना गया है। और तिलोयपण्णत्ती के अन्तिम अधिकार के अन्तमें पायी जाने वाली कुन्थनाथसे वर्द्धमान तक स्तुति-विषयक आठ गायानों के सम्बन्धमें बिनमें उक्त गायान भी है, लिखा

वीरनिर्वाण और शकसंवत् की विज्ञेय जानकारी के लिये, लेखक की 'मगधल महलीर और उनका समय' नाम की पुस्तक देखनी चाहिये।

१ अनेकान्त वर्ष २ (नवम्बर सन् १९३८) क्रिष्ण सं० १।

२ 'चरदसमेद्रा मणिदा तेरिच्छा सुरगणा चरम्भेदा। एतेसि तिवार कोयविभागेषु पाठव्व' ॥ १७ ॥

३ गायान—चूर्णुन्चारणसमैरपराह कथाभास्व—आद्यतमेव गुणवर-यतिवृषभोन्चारणचार्य ॥ १५१ ॥

भव दिविषो द्रव्य-भावपुस्तकगत समागच्छन्। गुरुपाराय्या ज्ञात सिद्धान्त कोण्डकुन्दपुरे ॥ १६० ॥

श्रीपद्मनन्दि-सुनिगा, सोऽपि द्वादशसहस्रपरिमाण'। अन्य-परिर्कर्म-कथां पदसम्पन्नाऽऽनन्नि-कल्पय ॥ १६१ ॥

कथा-श्रमिनन्दन-ग्रन्थ

गया है कि—“बहुत सम्भव है कि ये सब गाथाएं मूलग्रंथकी न हों, पीछेसे किसीने जोड़ दी हों और उनमें प्रवचनसारकी उक्त गाथा आ गयी हो।”

प्रथम युक्तिके सम्बन्धमें मैंने यह बतलाया था कि इन्द्रनन्दि श्रुतावतारके जिस उल्लेख^१ परसे कुन्दकुन्द (पद्मनन्दी) को यतिवृषभके बादका विद्वान् समझा जाता है उसका अभिप्राय ‘द्विविध सिद्धान्त के उल्लेख-द्वारा यदि समस्त टीकाओं सहित कसायपाहुड (कषायप्राभृत) को कुन्दकुन्दतक पहुचाना है तो वह जरूर गलत है और किसी गलत सूचना अथवा गलतफहमीका परिणाम है। क्योंकि कुन्दकुन्द यतिवृषभसे बहुत पहले हुए हैं जिसके कुछ प्रमाण भी दिये थे। साथ ही, यह भी बतलाया था कि यद्यपि इन्द्रनन्दीने यह लिखा है कि वश्यकथन करने वाले शास्त्रों तथा मुनिजनोंका उस समय अभाव होने से गुणधर और वरसेन आचार्योंकी गुरु-परम्पराका पूर्वाऽपर क्रम उन्हें मालूम नहीं है^१, परन्तु दोनों सिद्धान्तग्रन्थोंके अवतारका जो कथन दिया है वह भी उन ग्रंथों तथा उनकी टीकाओंको स्वयं देखकर लिखा गया मालूम नहीं होता—सुना-सुनाया ज्ञान पड़ता है। यही वजह है जो उन्होंने आर्यमक्षु और नागहस्तिको गुणधराचार्यका साक्षात् शिष्य बोधित कर दिया और लिख दिया है कि ‘गुणधराचार्यने कसायपाहुडकी सूत्रगाथाओं को रचकर स्वयं ही उनकी व्याख्या करके आर्यमक्षु और नागहस्तिको पढ़ाया था’, जब कि उनकी टीका बयचबलामें स्पष्ट लिखा है कि ‘गुणधराचार्यकी उक्त सूत्र गाथाएं आचार्य परम्परासे आर्यमक्षु और नागहस्तिको प्राप्त हुई थीं—गुणधराचार्य तथा उनमें उक्त गाथाओं का साक्षात् आदान-प्रदान नहीं हुआ था। जैसा कि ‘गुणो ताओ सुत्तगहाओ आहरियपरंपराए अगच्छमाणाओ अल्लमकुणागहत्थीणं पत्ताओ।’ से स्पष्ट है इसलिए इन्द्रनन्दि-श्रुतावतारके उक्त कथनकी सत्यता पर कोई विश्वास नहीं किया जा सकता। परन्तु मेरी इन सब बातों पर कोई खास ध्यान दिया गया मालूम नहीं होता इसीलिए आर्यमक्षु और नागहस्तिको गुणधराचार्यका साक्षात् शिष्य मानकर हो विचार किया गया है। जबकि ऐसा मानकर चलनेमें यह ख्याल रखनेकी बात थी कि इन्द्रनन्दि के गुणधराचार्यके पूर्वाऽपर-अन्वय, गुरुओंके विषयमें एक जगह अपनी अनभिज्ञता व्यक्त करने तथा दूसरी जगह उनकी कुछ शिष्य-परम्पराका उल्लेख करके अपर गुरुओंके विषयमें अपनी अभिज्ञता बतानेमें परस्पर विरोध है।” चूंकि यतिवृषभ आर्यमक्षु और नागहस्तिके शिष्य थे इसलिए उन्हें गुणधराचार्यका समकालीन अथवा २०, २५ वर्ष बादका ही विद्वान् सूचित किया है और साथ ही यह प्रतिपादन किया है कि ‘कुन्दकुन्द (पद्मनन्दि) को दोनों सिद्धान्तोंका जो ज्ञान प्राप्त हुआ उसमें यतिवृषभकी चूर्णिका अन्तर्भाव भले ही न हो, फिर भी जिस द्वितीय सिद्धान्त कषायप्राभृतको कुन्दकुन्दने प्राप्त किया है उसके कर्ता गुणधर जब यतिवृषभके समकालीन अथवा २०-

१ गुणधर-वरसेनान्वय गुणो पूर्वाऽपरक्रमोऽस्माभिर्न शक्यते तदन्वय कथकालम मुनि जनमावात् ॥ १५० ॥

१. पद्म गाथासूत्राणि पचदशमहाजिकाराणि । प्रभिरन्व व्याचख्यो स नागहस्त्यार्यमक्षुश्चाय ॥ १५४ ॥

२५ वर्ष पहले हुए थे तब कुन्दकुन्द भी यतिवृषभके सम-सामयिक बल्कि कुछ पीछे के ही होंगे, क्योंकि उन्हें दोनों सिद्धान्तोंका ज्ञान गुप्तिपाटीसे प्राप्त हुआ था। अर्थात् एक दो गुरु उनसे पहले और मानते होंगे।' अन्तमे कुछ शिथिल अन्दाके साथ इन्द्रन्दि श्रुतावतारकी मूलाधार मानते हुए लिखा गया है—“गरज यह कि इन्द्रन्दिके श्रुतावतारके अनुसारपद्मन्दि (कुन्दकुन्द) का समय यतिवृषभसे बहुत पहले नहीं जा सकता। अब यह बात बूझी है कि इन्द्रन्दिने जो इतिहास दिया है, वही गलत हो और या ये पद्मन्दि कुन्दकुन्दके बादके दूसरे ही आचार्य हों और जिस तरह कुन्दकुन्द कोण्डकुण्ड-पुरके थे उसी तरह पद्मन्दि भी कोण्डकुण्डपुरके हों।”

बादमें जब जयधवलका वह कथन पूरा मिल गया जिसका एक अंश ‘पुणो ताओ’ से आरंभ करके मैंने उक्त लेखमें दिया था और जिसका आधिकांश ऊपर उद्धृत किया गया है तब ग्रन्थ रूप चुकनेपर उसके परिशिष्टमें उस कथनको देते हुए यह स्पष्ट सूचित किया गया है कि “नागहस्ति और आर्यमंजु गुणधरके साक्षात् शिष्य नहीं थे।” इस सत्यको स्वीकार करनेपर उस बूझी युक्तिकी क्या स्थिति रहेगी, इस विषयमें कोई सूचना नहीं की गयी है यद्यपि करनी चाहिये थी। स्पष्ट है कि वह सारहीन हो जाती है। और कुन्दकुन्द द्विविधसिद्धान्तमें चूर्णिका अन्तर्भाव न होनेके कारण यतिवृषभसे बहुत पहलेके विद्वान भी हो सकते हैं।

अब रही तीसरी युक्ति उसके विषयमें मैंने अपने उक्त लेखमें यह बतलाया था कि ‘नियमसारकी’ उक्त गायामें प्रयुक्त हुए ‘लोकविभागसु’ पदका अभिप्राय सर्वनन्दीके उक्त लोकविभाग ग्रन्थसे नहीं है और न हो सकता है, बल्कि बहुवचनान्त पद होनेसे वह ‘लोकविभाग’ नामके किसी एक ग्रन्थ विशेष का भी वाचक नहीं है। वह तो लोकविभाग-विषयक कथन वाले अनेक ग्रन्थों अथवा प्रकरणोंके संकेतको लिये हुए जान पड़ता है और उसमें खुद कुन्दकुन्दके ‘लोक पाहुड’-‘संठाण पाहुड’ जैसे ग्रन्थ तथा दूसरे लोकानुयोग अथवा लोकालोकके विभागको लिये हुए करणानुयोग-सम्बन्धी ग्रन्थ भी शामिल किये जा सकते हैं इसलिए ‘लोकविभागसु’ इस पदका जो अर्थ कई शताब्दियों पीछेके टीकाकार पद्मप्रभने ‘लोकविभागाभिधान परामर्शमे’ ऐसा एक वचनान्त किया है वह ठीक नहीं है। वाय ही उपलब्ध लोकविभागमें, जो कि (उक्त च वाक्योंको छोड़कर) सर्वनन्दीके प्राकृत लोकविभागका ही अनुवादित संस्कृत रूप है, तिर्यञ्चोके उन ‘चौदह मेदों’ के विस्तार कथनका कोई पता भी नहीं, जिसका उल्लेख नियमसार की उक्त गायामें किया गया है। इससे मेरा उक्त कथन अथवा स्पष्टीकरण और भी ज्यादा पुष्ट होता है। इसके विनाय, दो प्रमाण ऐसे हैं जिनकी मौजूदगी में कुन्दकुन्दका समय शक संवत् ३८० (वि० सं० ५१५)

१ मेरे इस विवेचनसे, जो ‘जैनजगत्’ वर्ष ८ अङ्क १ के एक पूर्ववर्ती लेखमें प्रथम प्रकट हुआ था, टा० १० पन्ना ७ पाद्ये पन्ना ५० ने प्रवचनसारकी प्रत्यावना (पृ० २२, २३) में अपनी पूर्ण महमति व्यक्त की है।

के बादका किसी तरह भी नहीं हो सकता। उनमें एक प्रमाण मर्करके ताम्रपत्रका था जो शक सं० ३८८ का उत्कीर्ण है और जिसमें देशी गणान्तर्गत कुन्दकुन्दके अन्वय (वश) में होने वाले गुणचन्द्रादि छह आचार्योंका गुरु शिष्य क्रमसे उल्लेख है। दूसरा प्रमाण स्वयं कुन्दकुन्दके बोधपाहुडकी 'सहवियारोद्भूतो' नामकी गाथा है जिसमें कुन्दकुन्द ने अपने को भद्रबाहुका शिष्य सूचित किया है।

प्रथम प्रणामको उपस्थित करते हुए मैंने बतलाया था कि 'वदि मोटे रूपसे गुणचन्द्रादि छह आचार्योंका समय १५० वर्ष ही कल्पना किया जाय; जो कि उस समयकी आयु-कायादिककी स्थितिको देखते हुए अधिक नहीं कहा जा सकता तो कुन्दकुन्दके वशमें होनेवाले गुणचन्द्रका समय शक संवत् २३८ (वि० सं० ३७३) के लगभग ठहरता है। और चूंकि गुणचन्द्राचार्य कुन्दकुन्दके साक्षात् शिष्य या प्रशिष्य नहीं थे बल्कि कुन्दकुन्दके अन्वय (वश) में हुए हैं और अन्वयके प्रतिष्ठित होने के लिए कम से कम ५० वर्षका समय मान लेना कोई बड़ी बात नहीं है। ऐसी हालत में कुन्दकुन्दका पिछला समय उक्त ताम्रपत्र परसे २०० (१५०+५०) वर्ष पूर्वका तो सहज ही में हो जाता है। इसलिए कहना होगा कि कुन्दकुन्दाचार्य वतिवृषभसे २०० वर्षसे भी अधिक पहले हुए हैं। दूसरे प्रमाणमें गाथाको उपस्थित करते हुए लिखा था कि इस गाथामें बतलाया है कि 'जिनेन्द्रने-भगवान महावीरने-अर्थरूपसे जो कथन किया है वह भाषा सूत्रोंमें शब्द विकारको प्राप्त हुआ है-अनेक प्रकारके शब्दोंमें उसे गूँथा गया है,—भद्रबाहुके कुछ शिष्योंने उन भाषा सूत्रों परसे उसको उसी रूपमें जाना है और (जानकर) कथन किया है।' इससे बोधपाहुडके कर्ता कुन्दकुन्दाचार्य भद्रबाहुके शिष्य मालूम होते हैं। और ये भद्रबाहुश्रुतकेवलीसे भिन्न द्वितीय भद्रबाहु जान पड़ते हैं, जिन्हें प्राचीन ग्रन्थकारोंने 'आचारार्य' नामक प्रथम अंगके चारियोंमें तृतीय विद्वान सूचित किया है और जिनका समय जैनकाल गणनाओंके अनुसार वीर-निर्वाण-संवत् ६१२ अर्थात् वि० सं० १४२ से (भद्रबाहु द्वितीयके समाप्ति कालसे) पहले भले ही हो, परन्तु पीछेका मालूम नहीं होता। क्योंकि श्रुतकेवली भद्रबाहुके समयमें जिनकथित श्रुतमें ऐसा कोई विकार उपस्थित नहीं हुआ था, जिसे गाथामें 'सह वियारोद्भूतो भासासुत्तेसु जंजियो कहिये' इन शब्दों द्वारा सूचित किया गया है—वह अविच्छिन्न चला आया था। परन्तु दूसरे भद्रबाहुके समयमें वह स्थिति नहीं रही थी—कितना ही श्रुतज्ञान लुप्त हो चुका था और जो अवशिष्ट था वह अनेक भाषासूत्रों में परिवर्तित हो गया था। इसलिए कुन्दकुन्दका समय विक्रमकी दूसरी शती तो हो सकता है परन्तु तीसरी या तीसरी शती के बादका वह किसी तरह भी नहीं बनता।'

१ सहवियारोद्भूतो भासासुत्तेसु जंजियो कहिये । सो वह कहियेणाल सीसेणल भद्रबाहुस ॥ ६१ ॥

२ जैन काळगणनाओंका विस्तार जाननेके लिए देखो लेखक द्वारा लिखित 'स्वामी समन्तभद्र' , इतिहास) का 'समय निर्णय' प्रकरण पृ० १८१ से तथा 'म० महावीर और उनकी समय' नामक पुस्तक।

परन्तु यह विवेचन किसी बहमूल चारणके कारण ग्राह्य नहीं हुआ इसीलिए मर्कराके ताम्रपत्रको कुन्दकुन्दके स्व-निर्धारित समय (शक स० ३८० के बाद) के मानने में "सबसे बड़ी बाधा" स्वीकार करते हुए और यह बतलाते हुए भी कि "तब कुन्दकुन्दका यतिवृषभके बाद मानना असंगत हो जाता है" लिखा गया है "पर इसका समाधान एक तरह हो सकता है और वह यह कि कौण्डकुन्दान्वयका अर्थ हमें कुन्दकुन्दकी वंशपरम्परा न करके कौण्डकुन्दपुर नामक स्थानसे निकली हुई परम्परा करना चाहिये । जैसे श्रीपुर स्थानकी परम्परा श्रीपुरान्वय, अरुङ्गलकी अरुङ्गलान्वय, कित्तूरकी कित्तूरान्वय, मथुराकी माथुरान्वय, आदि ।"

परन्तु इस संभावित समाधानकी कल्पनाके समर्थनमें एक भी प्रमाण उपस्थित नहीं किया गया है, जिससे 'कुन्दकुन्दपुरान्वय' का कोई स्वतन्त्र अस्तित्व जाना जाता अर्थात् एक भी ऐसा उदाहरण नहीं दिया है जिससे यह मालूम होता कि श्रीपुरान्वयकी तरह कुन्दकुन्दपुरान्वय का भी कहीं उल्लेख आया है अथवा यह मालूम होता कि जहां पद्मनन्दि अपरनाम कुन्दकुन्दका उल्लेख आया है वहां उसके पूर्व कुन्दकुन्दान्वयका भी उल्लेख आया है और उरी कुन्दकुन्दान्वयमें उन पद्मनन्दि कुन्दकुन्दको बतलाया है, जिससे ताम्रपत्रके "कुन्दकुन्दान्वय" का अर्थ 'कुन्दकुन्द पुरान्वय' कर लिया जाता । 'विना समर्थनके केवल कल्पना से काम नहीं चल सकता । वास्तवमें कुन्दकुन्दपुरके नामसे किसी अन्वयके प्रतिष्ठित अथवा प्रचलित होनेका जैन साहित्यमें कहीं कोई उल्लेख नहीं पाया जाता । प्रत्युत इसके कुन्दकुन्दाचार्यके अन्वय के प्रतिष्ठित और प्रचलित होनेके सैकड़ों उदाहरण शिलालेखों तथा ग्रन्थ प्रशस्तियोंमें उपलब्ध होते हैं और वह देशादिके भेदसे 'इङ्गलेस्वर' आदि अनेक शाखाओं (वर्णियों) में विभक्त रहा है । और जहां कहीं कुन्दकुन्दके पूर्वकी गुरुपरम्पराका कुछ उल्लेख देखने में आता है वहां उन्हें गौतमगणधरकी सन्तति में अथवा श्रुतकेवली भद्रबाहुके शिष्य चन्द्रशुतेके अन्वय (वंश) में बतलाया है" । जिनका कौण्डकुन्दपुरके साथ कोई सम्बन्ध भी नहीं है । श्रीकुन्दकुन्द मूलसंघके (नन्दिसंघ भी जिसका नामान्तर है) अग्रणी गणी थे और देशीयका उनके अन्वयसे सम्बन्ध रहा है, ऐसा अवणवेलगोलके ५५ (६९) संख्याके शिलालेखके निम्न वाक्योंसे जाना जाता है—

श्रीमतो वर्द्धमानस्य वर्द्धमानस्य शासने । श्री कौण्डकुन्दनामाऽमूमूलसङ्गाग्रणी गणी ॥३॥
तस्याऽन्वयेऽज्जिनं ख्याते... . देशिके गणे । गुणी देवेन्द्रसेखान्तदेवो देवेन्द्रचन्दितः ॥४॥

इसलिए मर्कराके ताम्र पत्रमें देशीयणके साथ जो कुन्दकुन्दान्वयका उल्लेख है वह कुन्दकुन्दाचार्यके अन्वयका ही उल्लेख है कुन्दकुन्दपुरान्वयका नहीं । इससे उक्त कल्पनामें कुछ भी सार मालूम

१ सिरि मूलस्य देशियण पुत्तवण्ण-ओडकुदाण । परमण-इगलेसर-वलिन्धि वादस्स मुणियहाणस्स ॥

—साध विमयी ११८, परमाणसार २२६ ।

२, अवणवेलगोल शिलालेख न० ४०, ४२, ४३, ४७, ५०, १०८,

नहीं होता। इसके सिवाय, बोधपाहुड की गाथा-सम्बन्धी दूसरे प्रमाणका कोई विरोध नहीं किया जाना ही सूचित करता है कि उसका विरोध शक्य नहीं है। दोनों ही अवस्थाओंमें कोण्डकुन्दपुराणव्यकी उक्त कल्पनासे कोई परिणाम नहीं निकलता तथा प्रचलित भाषाकी उपस्थिति होनेके कारण कुन्दकुन्दके समय सम्बन्धी उक्त धारणा टिकती ही नहीं है।

नियमसारकी उक्त गाथामें प्रयुक्त हुए 'लोकविभागेसु' पदको लेकर जो उपर्युक्त दो आपत्तियाँ की थीं उनका भी कोई समुचित समाधान अब तक नहीं मिला है। मूल लेखमें तो प्रायः इतना ही कहकर छोड़ दिया है कि "बहुवचनका प्रयोग इसलिए भी इष्ट हो सकता है कि लोक-विभागके अनेक विभागों या अध्यायोंमें उक्तमेद देखने चाहिए।" परन्तु ग्रन्थकार कुन्दकुन्दाचार्यका यदि ऐसा अभिप्राय होता तो वे 'लोकविभाग विभागेसु' ऐसा पद रखते, तभी उक्त आशय उचित हो सकता था, परन्तु ऐसा नहीं है, इसलिए प्रस्तुत पदके 'विभागेसु' पदका आशय यदि ग्रन्थके विभागों या अध्यायोंका लिया जाता है तो ग्रन्थका नाम 'लोक' रह जाता है—'लोकविभाग' नहीं—इससे तो सारी युक्ति ही पलट जाती है, जो 'लोकविभाग' ग्रन्थके उल्लेखको मान कर दी गयी है। वचपि इसपर उस समय ध्यान नहीं दिया गया तथापि बादमें इसकी निःसारताका भान अवश्य हुआ है जैसा कि परिशिष्टके निम्न भागसे सिद्ध है—

'लोकविभागेसु शादब्धं' पाठ पर जो यह आपत्ति की गयी है कि वह बहुवचनान्त पद है, इसलिए किसी लोकविभाग नामक एक ग्रंथके लिए प्रयुक्त नहीं हो सकता, सो इसका एक-समाधान यह हो सकता है कि पाठको 'लोकविभागेसु शादब्धं' इस प्रकार पढ़ना चाहिये। 'सु' को 'शादब्धं' के साथ मिला देनेसे एक वचनान्त 'लोकविभागे' ही रह जायगा और अगली क्रिया 'शादब्धं' (सुज्ञातव्यं) हो जायगी। पद्यप्रभने भी शायद इसीलिए उसका अर्थ 'लोकविभागाभिधान परमाणवे' किया है।

इस पर इतना ही निवेदन है कि प्रथम तो मूलका पाठ जब 'लोकविभागेसु शादब्धं' रूपमें स्पष्ट मिल रहा है, टीकामें संस्कृत छाया 'लोक विभागेसु ज्ञातव्यः'¹ से पुष्ट हो रहा है तथा टीकाकार पद्यप्रभने क्रिया पदके साथ 'सु' का सम्यक् आदि कोई अर्थ व्यक्त भी नहीं किया मात्र विशेषण रहित 'दृष्टव्यः' पदके द्वारा उसका अर्थ व्यक्त किया है, तब मूल पाठकी अपने किसी प्रयोजनके लिए अन्यथा कल्पना करना ठीक नहीं है। दूसरे, यह समाधान तभी कुछ कारगर हो सकता है जब पहले मर्कटके ताम्रपत्र और बोधपाहुड-गाथासम्बन्धी उन दोनों प्रमाणोंका निरसन कर दिया जाय जिनका उपर उल्लेख हुआ है,

¹ मूलमें 'पदेति वित्थार' पदके अनन्तर 'लोकविभागेसु शादब्धं' पदोंका प्रयोग है। चूँकि प्राकृतमें 'वित्थार'

शब्द नपुंसकलिङ्गमें भी प्रयुक्त होता है, इसीसे 'वित्थार' पदके साथ 'शादब्धं' किया का प्रयोग हुआ है। परन्तु

क्योंकि उनका निरसन अथवा प्रतिवाद न हो सकने की हालतमें जब कुन्दकुन्दका समय उन प्रमाणों द्वारा विक्रमकी दूसरी शती अथवा उससे पहलेका निश्चित होता है तब 'लोकविभाग' पदकी कल्पना करके उसमें शक सं० ३८० अर्थात् विक्रमकी छठी शतीमें बने हुए लोकविभाग ग्रन्थके उल्लेखकी कल्पना करना कुछ भी अर्थ नहीं रखता। इसके सिवाय मैंने जो यह आपत्ति की थी कि नियमसारकी उक्त गथाके अनुसार प्रस्तुत लोकविभागमें तिर्यचोंके चौदह भेदोंका विस्तारके साथ कोई वर्णन उपलब्ध नहीं है, उसका भले प्रकार प्रतिवाद होना चाहिये अर्थात् लोकविभागमें उस कथनके अस्तित्वको स्पष्ट करके बतलाना चाहिये, जिससे 'लोकविभाग' पदका वाच्य प्रस्तुत लोकविभाग ग्रन्थ समझा जा सके। परन्तु इस बातका कोई ठीक समाधान न करके उसे टाला गया है। इसीसे परिशिष्टमें यह लिखा है कि "लोकविभागमें चतुर्गंत-बीष भेदोंका या तिर्यचों और देवोंके चौदह और चार भेदोंका विस्तार नहीं है, यह कहना भी विचारणीय है। उसके छुटे अभावका नामही तिर्यक् लोकविभाग है और चतुर्विष देवोंका वर्णन भी है।" परन्तु "यह कहना" शब्दोंके द्वारा जिस वाक्यको मेरा वाक्य बतलाया गया उसे मैंने कब और कहा कहा है? मेरी आपत्ति तो तिर्यचोंके चौदह भेदोंके विस्तार-कथन तक ही सीमित है, और वह ग्रन्थको देखकर ही की गयी है, फिर उतने अंशोंमें ही मेरे कथनको न रखकर अतिरिक्त कथनके साथ उसे 'विचारणीय' प्रकट करना, आदि टालना नहीं तो क्या है? जान पड़ता है कि लेखकको उक्त समाधानकी गहरायी का ज्ञान था—इसलिए उन्होंने परिशिष्टमें ही, एक कदम आगे, समाधानका एक दूसरा रूप अख्तियार किया है। जैसा कि 'ऐसा मालूम होता है कि सर्वनन्दिका प्राकृत लोकविभाग बड़ा हो गा। सिंहसूरिने उसका संक्षेप किया है। 'व्याख्यास्यामि समासेन' पदसे वे इस बातको स्पष्ट करते हैं। इसके सिवाय आगे 'शास्त्रस्य समग्रस्त्विदं' से भी यही ज्ञानित होगा है—संग्रहका भी एक अर्थ संक्षेप होता है। जैसे गोमूढ संग्रह सुत आदि। इसलिये यदि संस्कृत लोकविभागमें तिर्यचोंके चौदह भेदोंका विस्तार नहीं, तो इससे यह भी तो कहा जा सकता है कि वह मूल प्राकृत ग्रन्थमें रहा होगा, संस्कृतमें संक्षेप करनेके कारण नहीं लिखा गया।" इस अंशसे स्पष्ट है।

यह समाधान संस्कृत लोकविभागमें तिर्यचोंके चौदह भेदोंका विस्तार कथन न होनेकी हालतमें, अपने वचाव की और नियमसारकी उक्त गथाओंमें सर्वनन्दिके लोकविभाग-विषयक उल्लेखकी धारणाको बनाये रखने की शुक्ति मात्र है। परन्तु "उपलब्ध लोकविभाग" को कि संस्कृतमें है बहुत प्राचीन नहीं है। प्राचीनतासे उसका इतना ही सम्बन्ध है कि वह एक बहुत पुराने शक संवत् ३८० के बने हुए ग्रंथसे अनुवाद किया गया है? अथवा द्वारा संस्कृत लोकविभागको सर्वनन्दिके प्राकृत लोकविभागका अनुवादित

—संस्कृत में 'विस्तार' शब्द पुल्लिङ्ग माना गया है अतः टीका में संस्कृतछाया श्लेषा विस्तार. लोकविभागेषु शातव्य' दी गयी है, इसलि. 'शातव्य.' क्रियापद ठीक है। ऊपर जो 'मुद्रातव्य' रूप दिया है उसके कारण उसे गलत न समझ लेना चाहिये।

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

रूप स्वीकार किया जाता है तब किस आधार पर उक्त प्राकृत लोकविभागको 'बड़ा' सोचा जा सकता है ? किस आधार पर यह कल्पना की जाय कि 'व्याख्यास्यामि समासेन' इस वाक्य द्वारा सिंहसूरि स्वयं अपने ग्रन्थ निर्माण की प्रतिज्ञा करते हैं और वह सर्वनन्दीकी ग्रन्थ निर्माण प्रतिज्ञाका अनुवादित रूप नहीं है ? इसी तरह 'शास्त्रस्य संग्रहस्त्वित्' यह वाक्य भी सर्वनन्दीके वाक्यका अनुवादितरूप नहीं है । जब सिंहसूरि स्वतंत्ररूपसे किसी ग्रन्थका निर्माण अथवा संग्रह नहीं कर रहे हैं और न किसी ग्रन्थकी व्याख्या ही कर रहे हैं बल्कि एक प्राचीन ग्रन्थका भाषाके परिवर्तन द्वारा (भाषायाः परिवर्तनेन) अनुवाद मात्र कर रहे हैं तब उनके द्वारा 'व्याख्यास्यामि समासेन' जैसा प्रतिज्ञावाक्य नहीं बन सकता और न श्लोक संख्याको साथ में देता हुआ 'शास्त्रस्य संग्रहस्त्वित्' वाक्य ही बन सकता है । इससे ये दोनों वाक्य मूलकार सर्वनन्दीके ही वाक्योंके अनुवादित रूप जान पड़ते हैं । सिंहसूरिका इस ग्रन्थकी रचनासे केवल इतना ही सम्बन्ध है कि वे भाषाके परिवर्तन द्वारा इसके रचयिता हैं—विषयके संकलनादि द्वारा नहीं—जैसा कि उन्होंने अन्तके चार पत्रोंमें से प्रथम पत्रमें सूचित किया है और ऐसा ही उनकी ग्रन्थ-प्रकृति से बना जाता है । मालूम होता है इन सब बातों पर ध्यान नहीं देकर ही किसी बारणके पीछे युक्तियोंको तोड़-भरोड़ कर समाधान किया गया है ।

ऊपर के विवेचन से स्पष्ट है कि कुन्दकुन्दको यतिवृषभके बादका अथवा सम-सामयिक माननेमें कोई बल नहीं है । 'आर्यमंथु और नागहस्तिका गुणधराचार्यका साक्षात् शिष्य होना' स्वयं स्थिर नहीं है जिसको मूलाधार मानकर और नियमसारकी उक्त गायामे सर्वनन्दीके लोकविभागकी आज्ञा लगाकर ही दूसरे प्रमाणोंका ताना-बाना किया गया था, जो कि नहीं हो सका । प्रत्युत ऊपर जो प्रमाण दिये गये हैं उनसे यह भले प्रकार फलित होता है कि कुंदकुंद का समय विक्रमकी दूसरी शती तक तो हो सकता है—उसके बादका नहीं, इसलिए छठी शतीमें होनेवाले यतिवृषभ उनसे कई शती बाद हुए हैं ।

नयी विचार-धारा—

आ० यतिवृषभके समयके विषयमें 'वर्तमान तिलोपपण्णत्ति और उसके रचनाकाल आदिका विचार'^१ नामक लेख द्वारा नयी मान्यता प्रस्तुत की गयी है, इसके अनुसार वर्तमान तिलोपपण्णत्ती विक्रमकी ९ वीं शती अथवा शक सं० ७१८ (वि० सं० ८७३) से पहलेकी बनी हुई नहीं है और उसके कर्ता भी यतिवृषभ नहीं हैं । इस विचारके समर्थनमें पांच प्रमाण प्रस्तुत किये हैं जो लेखकके ही शब्दोंमें निम्न प्रकार हैं—

(१) वर्तमानमें लोकको उत्तर और दक्षिणमें जो सर्वत्र सात राजा मानते हैं उसकी स्थापना धवलादिके कर्ता वीरसेन स्वामीने की है—वीरसेन स्वामीसे पहले वैसी मान्यता नहीं थी ।

१—जैन सिद्धान्त भास्कर भाग ११, किरण १ में पृ० पूरुचन्द्र शास्त्रीका लेख ।

वीरसेन स्वामीके समय तक जैन आचार्य उपमालोकसे पांच द्रव्योंके आधारभूतलोकको भिन्न मानते थे । जैसा कि राजवार्तिकके दो उल्लेखों^१से प्रकट है ।

इनमेंसे प्रथम उल्लेख परसे लोक आठों दिशाओंमें समान परिमाणको लिखे हुए होनेसे गोल हुआ और उसका परिमाण भी उपमालोकके प्रमाणानुसार ३४३ वनराजु नहीं बैठता, जब कि वीरसेनका दृष्ट लोक चौकोर है, वह पूर्व पश्चिमदिशामें ही उक्त क्रमसे घटता है, दक्षिण-उत्तरदिशामें नहीं—इन दोनों दिशाओंमें वह सर्वत्र सातराजु बना रहता है । इसलिए उसका परिमाण उपमालोकके अनुसार ही ३४३ वनराजु बैठता है और वह प्रमाणमें पेश की हुई दो गायाम्नों^२ पर उसे उक्त आकारके साथ भले प्रकार फलित होता है । राजवार्तिकके दूसरे उल्लेखसे उपमालोकका परिमाण ३४३ वनराजु तो फलित होता है, क्योंकि जगभेरीका प्रमाण ७ राजु है और ७ का वन ३४३ होता है । यह उपमालोक है परन्तु इससे पांच द्रव्योंके आधारभूत लोकका आकार आठों दिशाओंमें उक्त उक्त क्रमसे बढ़ता-बढ़ता हुआ 'गोल' फलित नहीं होता ।

'वीरसेन स्वामीके सामने राजवार्तिक आदिमें बतलाये गये आकारके विचित्र लोकके आकारको सिद्ध करनेके लिए केवल उपर्युक्त दो गायार्ण ही थीं । इन्हींके आधारसे वे लोकके आकारको भिन्न प्रकारसे सिद्ध कर सके तथा यह भी कहनेमें समर्थ हो सके कि 'भिनः' ग्रन्थोंमें लोकका प्रमाण अथोलोकके भूलेमें सात राजु, मध्यलोकके पांच एक राजु, दक्षस्वर्यके पांच पांच राजु और लोकप्रमें एक राजु बतलाया है वह बड़ा पूर्व और पश्चिम दिशाकी अपेक्षासे बतलाया है । उत्तर और दक्षिण दिशाकी ओर से नहीं । इन दोनों दिशाओंकी अपेक्षा तो लोकका प्रमाण सर्वत्र सात राजु है । यद्यपि इसका विधान^३ करणानुयोगके ग्रंथोंमें नहीं है तो भी वहां निषेध भी नहीं है अतः लोकको उत्तर और दक्षिणमें सर्वत्र सात राजु मानना चाहिये ।'

वर्तमान तिलोयपण्णत्ती की ११, १३६ तथा १४६ गायार्ण वीरसेन स्वामीके उस मतका अनुसरण करती हैं जिसे उन्होंने 'गुह्यल समाप्त' इत्यादि दो गायाम्नों और युक्तितसे स्थिर किया है । इन गायाम्नोंमें पांच द्रव्योंसे ध्यात लोककाशुको जगभेरीके वन प्रमाण बतलाया है । साथ

१ 'अथ लोक मूले ... षट्सप्तमाणाः ।' (ज० १ सू० १० टीका)

'सतोऽसंख्यानं ... वनलोक ।' (ज० ३, सू० ३८ टीका)

२ 'गुह्यलसमाप्त' ... 'चेते ।' तथा 'भूक मन्त्रेण 'चेतन्मि ।' (पद्मज क्षेत्रानुयोगद्वारा ५० २०)

३ 'अथ तस्यापि गाथापसह विरोधो, यत्पनि दोहो दिससु चतुर्विहन्तिस्त्रयमदनुभादो ।'—पद्मज क्षेत्रानुयोगद्वारा ५. २१ ।

४. 'अथ उत्तरज्जुवाहक कण्ठाग्रोत्तर-निरुद्धं, तस्य विविप्यहितेयामावादो ।'—पद्मज क्षेत्रानुयोगद्वारा ५. २२ ।

ही, लोक-प्रमाण दक्षिण उत्तर दिशामें सर्वत्र जगभेरी जितना अर्थात् सात राज् और पूर्व-पश्चिम दिशामें अधोलोकके पास सात राज् मध्य लोकके पास एक राज्, ब्रह्मलोकके पास पांच राज् और लोकप्रमों एक राज् है, ऐसा सूचित किया है। इसके सिवाय, तिलोयपण्यत्तीका पहला महाधिकार सामान्य लोक, अधोलोक व ऊर्ध्व लोकके विविध प्रकारसे निकाले गये घनफलों^१से भरा पड़ा है जिससे वीरसेनस्वामी की मान्यताकी ही पुष्टि होती है।^२ तिलोयपण्यत्तीका यह अंश यदि वीरसेनस्वामीके सामने मौजूद होता तो “वे इसका प्रमाण रूपसे उल्लेख नहीं करते यह कभी संभव नहीं था।”^३ चूंकि वीरसेनने तिलोयपण्यत्ती की उक्त गाथाएँ अथवा दूसरा अंश जबलामें अपने विचारके अवसर पर प्रमाण रूपसे उपस्थित नहीं किया अतः उनके सामने जो तिलोयपण्यत्ती थी और जिसके अनेक प्रमाण उन्होंने जबलामें उद्धृत किये हैं वह वर्तमान तिलोयपण्यत्ती नहीं थी—इससे भिन्न दूसरी ही तिलोयपण्यत्ती होनी चाहिये, यह निश्चित होता है।

(२) “तिलोयपण्यत्तिमें पहले अधिकारकी सातवीं गाथासे लेकर सतासीवीं गाथा तक ८१ गाथाओंमें मंगल आदि कुछ अधिकारों का वर्णन है यह पूराका पूरा वर्णन संतपुरुषगाथी जबलाटीकामें आये हुए वर्णनसे मिलता हुआ है। ये कुछ अधिकार तिलोयपण्यत्तिमें अन्यत्रसे संग्रह किये गये हैं इस बातका उल्लेख स्वयं तिलोयपण्यत्तिकारने पहले अधिकारकी ८५ वीं गाथामें किया है तथा जबलामें इन कुछ अधिकारोंका वर्णन करते समय जितनी गाथाएं या श्लोक उद्धृत किये गए हैं वे सब अन्यत्रसे लिये गये हैं तिलोयपण्यत्तीसे नहीं, इससे मालूम होता है कि तिलोयपण्यत्तिकारके सामने जबला अवश्य रही है।” (दोनों ग्रंथोंके कुछ समान उद्धरणोंके अनंतर) ‘ इसी प्रकारके पचासों उद्धरण दिये जा सकते हैं जिनसे यह जाना जा सकता है कि एक ग्रंथ लिखते समय दूसरा ग्रन्थ अवश्य सामने रहा है। यहा एक विशेषता और है कि जबलामें जो गाथा या श्लोक अन्यत्रसे उद्धृत हैं तिलोयपण्यत्तिमें वे भी मूलमें शामिल कर लिये गये हैं। इससे तो यही ज्ञात होता है कि तिलोयपण्यत्ती लिखते समय लेखकके सामने जबला अवश्य रही है।

(३) ‘ज्ञानं प्रमाणमात्मादेः’ इत्यादि श्लोक इन (भट्टकलंकदेव) की मौलिक कृति है जो लघीयजयके छठे अध्यायमें आया है। तिलोयपण्यत्तिकारने इसे भी नहीं छोड़ा। लघीयजयमें जहां यह श्लोक आया है वहासे इसके अलग कर देनेपर प्रकरण ही अधूरा रह जाता है। पर तिलोयपण्यत्तिमें इसके परिवर्तित रूपकी स्थिति ऐसे स्थल पर है कि यदि वहासे उसे अलग भी कर दिया जाय तो भी एकरूपता बनी रहती है। वीरसेनस्वामीने जबलामें उक्त श्लोकको उद्धृत किया है। तिलोयपण्यत्तिको देखनेसे ऐसा मालूम होता है कि तिलोयपण्यत्तिकारने इसे लघीयजयसे न लेकर जबलासे ही

१ तिलोयपण्यत्तिके पहले अधिकारकी गाथाएँ २१५ से २५१ तक।

२ मंगल पद्धतिछन्दक वस्त्राणिव विविध गण्यस्तुतिहि।

लिया है क्योंकि वचनार्थों इसके साथ जो एक दूसरा श्लोक उद्धृत है उसे भी उसी क्रमसे तिलोयपण्यत्तिकारने अपना लिया है। इससे भी यही प्रतीत होता है कि तिलोयपण्यत्तिकी रचना वचनार्थों के बाद हुई है।^१

(४) 'वचनार्थानुयोगद्वारेण पृष्ठ ३६ में तिलोयपण्यत्तिका 'द्विगुण द्विगुणो द्विगुणो विरंतरो तिरियलोभोति'। गद्यांश उद्धृत किया है। वर्तमान तिलोयपण्यत्तिमें इसकी पर्याप्त खोज की, किन्तु उसमें वह नहीं मिला। हा, "चंदोश्च गहेहि इत्यादि" गाथा स्पर्शानुयोगद्वारमें उद्धृत है। किन्तु वहाँ यह नहीं बतलाया कि यह कहा की है। मालूम पड़ता है कि उक्त गद्यांश इसीका परिवर्तित रूप है। वर्तमान तिलोयपण्यत्तिमें इसका न पाया जाना यह सिद्ध करता है कि वह तिलोयपण्यत्ति उससे भिन्न है।"

(५) 'तिलोयपण्यत्तिमें यत्र तत्र गद्यभाग भी पाया जाता है। इसका बहुत कुछ अंश वचनार्थों आये हुए इस विषयके गद्य भागसे मिलता हुआ है। अतः यह शंका होना स्वाभाविक है कि इस गद्यभागका पूर्ववर्ती श्लोक कौन रहा होगा। इस शंकाके दूर करनेके लिए 'एषा तत्प्राप्तिर्गर्वल्लेखरूप-बाह्यं जंबूद्वीपेऽप्यसहिदं दीनसायकप्रमेतं रज्जुच्छेदप्राप्तं परिक्लाविही श' अण्णाहरिओवस परंपराणु-धारिणो केवलं तु तिलोयपण्यत्तिं वृत्ताणुसारि बोधिसिद्धदेव भागहार पटुप्याहद-मुत्तावलाविजुत्तिवलेण पयदगच्छसाहजुमग्नेहि पल्लवि।' गद्यांशसे बड़ी सहायता मिलती है। यह गद्यांश वचनार्थानु-योगद्वार पृ० १५७ का है। तिलोयपण्यत्तिमें यह इसी प्रकार पाया जाता है। अन्तर केवल इतना है कि वहाँ 'अग्नेहि' के स्थानमें 'ऐवापल्लवणा' पाठ है। पर विचार करनेसे यह पाठ अशुद्ध प्रतीत होता है, क्योंकि 'ऐवा' पद गद्यके आरम्भमें ही आया है अतः पुनः उसी पदके देनेकी आवश्यकता नहीं रहती। तथा 'परिक्लाविही' यह पद विशेष्य है; अतः 'पल्लवणा' पद भी निष्कल हो जाता है। (गद्यांशका भाव देनेके अनन्तर) 'इस गद्यभागसे यह स्पष्ट हो जाता है कि उक्त गद्यभागमें एक श्लोक के बितने अर्धछंद बतलाये हैं वे तिलोयपण्यत्तिमें नहीं बतलाये गये हैं किन्तु तिलोयपण्यत्तिमें जो ज्योतिषोदेवोंके भागहारका कथन करने वाला सूत्र है उसके बलसे सिद्ध किये गये हैं। अब यदि यह गद्यभाग तिलोयपण्यत्तिक्रा होता तो उसमें 'तिलोयपण्यत्तिवृत्तानुसारि' पद देनेकी और उसीके किसी एक सूत्रके बलपर श्लोक की चालू मान्यतासे संख्यात अधिक अर्धछंद सिद्ध करनेकी क्या आवश्यकता थी। इससे यह स्पष्ट मालूम होता है कि वह गद्यभाग वचनार्थों तिलोय-पण्यत्तिमें लिया गया है। नहीं तो बीरसेनस्वामी चोर देकर 'इमने यह परीक्षाविधि कही है' यह न कहते। कोई भी मनुष्य अपनी सुकिकी ही अपनी कहता है। उक्त गद्यभागमें आया हुआ 'अग्नेहि' पद साफ बतला रहा है कि यह सुकिकी बीरसेनस्वामीकी है। इस प्रकार इस गद्यभागसे भी यही सिद्ध होता है कि वर्तमान तिलोयपण्यत्ति की रचना वचनार्थोंके अनन्तर हुई है।

इन पाँचों प्रमाणोंको देकर कहा गया है—“वचनार्थों समानि चूंमि शून्यं सवन् ७३८ नं

हुई थी इसलिए वर्तमान तिलोयपण्यत्ति उससे पहलेकी बनी हुई नहीं है और चूँकि त्रिलोकसार इसी तिलोयपण्यत्तिके आधारपर बना हुआ है और उसके रचयिता सि० चक्रवर्ती नेमिचन्द्र शक संवत् ९०० के लगभग हुए हैं, इसलिए ग्रन्थ शक सं० ९०० के बादका बना हुआ नहीं है फलतः इस तिलोयपण्यत्तिकी रचना शक सं० ७३८ से लेकर ९०० के मध्यमें हुई है। अतः इसके कर्ता यतिवृषभ किसी भी हालतमें नहीं हो सकते। इसके रचयिता संभवतः वीरसेनके शिष्य जिनसेन हैं—वे ही होने चाहिये, क्योंकि एक तो वीरसेन स्वामीके साहित्यकार्यसे ये अच्छी तरह परिचित थे। तथा उनके शेष कार्यको इन्होंने पूरा भी किया है। संभव है उन शेष कार्यमें उस समयकी आवश्यकतानुसार तिलोयपण्यत्तिका संकलन भी एक कार्य हो। दूसरे वीरसेन स्वामीने प्राचीन साहित्य के संकलन, संशोधन और सम्पादनकी जो दिशा निश्चित की थी वर्तमान तिलोयपण्यत्तिका संकलन भी उसीके अनुसार हुआ है। तथा सम्पादनकी इस दिशासे परिचित जिनसेन ही थे। इसके सिवाय, 'जयचमत्ताके जिस भागके लेखक आचार्य जिनसेन हैं उसकी एक गाथा ('पणमह जिणवरवसह' नामकी) कुछ परिवर्तनके साथ तिलोयपण्यत्तिके अन्तमें पायी जाती है। इससे तथा उक्त गद्यमें 'अन्हहि' पदके न होनेके कारण वीरसेनस्वामी वर्तमान तिलोयपण्यत्तिके कर्ता मालूम नहीं होते। उनके सामने जो तिलोयपण्यत्ति थी वह संभवतः यतिवृषभ आचार्यकी रही होगी। 'वर्तमान तिलोयपण्यत्तिके अन्तमें पायी जाने वाली उक्त गाथा ('पणमह जिणवरवसह') में जो मौलिक परिवर्तन दिखायी देता है वह कुछ अर्थ अग्रय रखता है। और उस परसे, सुझाये हुए 'अरिखसह' पाठके अनुसार, यह अनुमानित होता; एवं सूचना मिलती है कि वर्तमान तिलोयपण्यत्तिके पहले एक दूसरी तिलोयपण्यत्ति आर्य ग्रन्थके रूपमें थी, जिसके कर्ता यतिवृषभ स्थविर थे और उसे देखकर इस तिलोयपण्यत्तिका रचना की गयी है।'

उक्त प्रमाणोंकी परीक्षा—

(१) प्रथम प्रमाणकी भूमिकासे इतना ही फलित होता है कि 'वर्तमान तिलोयपण्यत्ती वीरसेन स्वामीसे बादकी बनी हुई है और उस तिलोयपण्यत्तीसे भिन्न है जो वीरसेनस्वामी के सामने मौजूद थी; क्योंकि इसमें लोकके उत्तर दक्षिणमें सर्वत्र सातराजुकी उस मान्यताको अपनाया गया है और उसीका अनुसरण करते हुए धनफलोको निकाला गया है जिसके संस्थापक वीरसेन हैं। वीरसेन इस मान्यताके संस्थापक इसलिए हैं कि उनसे पहले इस मान्यताका कोई अस्तित्व नहीं था, उनके समय तक सभी जैनाचार्य ३४३ धनराजुवाले उपमालोक (प्रमाणालोक) से पांच द्रव्योंके आधारभूत लोकको भिन्न मानते थे। यदि वर्तमान तिलोयपण्यत्ती वीरसेनके सामने मौजूद होती अथवा जो तिलोयपण्यत्ती वीरसेनके सामने मौजूद थी उसमें उक्त मान्यताका कोई उल्लेख अथवा संसृजन होता तो यह

असम्भव था कि वीरसेनस्वामी उसका प्रमाणरूपमें उल्लेख न करते। उल्लेख न करनेसे ही दोनोंका अभाव जाना जाता है।' अब देखना यह है कि क्या वीरसेन सचमुच ही उक्त मान्यताके संस्थापक हैं और उन्होंने कहीं अपनेको उसका संस्थापक या आविष्कारक कहा है ? घबला टीकाके उल्लिखित स्थलको देख जानेसे वैसा कुछ भी प्रतीत नहीं होता। वहाँ वीरसेनने क्षेत्रानुगम अनुयोग-द्वारेके 'ओषेण मिच्छादिट्ठी केवडिखेत्ते, सव्वलोगे' इस द्वितीय सूत्रमें स्थित 'लोगे' पदकी व्याख्या करते हुए बतलाया है कि यहाँके 'लोगे' से सात राज्ञका धनरूप (३४३ धनराज्य प्रमाण) लोक ग्रहण करना चाहिये, क्योंकि यहाँ क्षेत्र प्रमाणाधिकारमें पत्थ, सागर, सूर्यगुल, प्रतरागुल, बनागुल, जगभेयी, लोकप्रतर और लोक ऐसे आठ प्रमाण क्रमसे माने गये हैं। इससे वहाँ प्रमाणलोकका ही ग्रहण है— जो कि सातराज्य प्रमाण जगभेयीके धनरूप होता है। इसपर किसीने शंका की कि 'यदि ऐसा लोक ग्रहण किया जाता है तो फिर पाच द्रव्योंके आधारभूत आकाशका ग्रहण नहीं बनता, क्योंकि उसमें सातराज्यके धनरूप क्षेत्रका अभाव है। यदि उसका क्षेत्र भी सातराज्यके धनरूप माना जाता है तो 'हेट्ठा मव्वक उबारि' 'लोगो अकहिमो खलु' और 'लोकस्स विक्खंभी चउप्पयारो' ये तीन सूत्र गाथाएं प्रमाणताको प्राप्त होती हैं। इस शंकाका परिहार (समाधान) करते हुए वीरसेनस्वामीने पुनः बतलाया है कि यहाँ 'लोगे' पदमें पंचद्रव्योंके आधाररूप आकाशका ही ग्रहण है अन्यका नहीं। क्योंकि 'लोकपूरणगदो केवली केवडिखेत्ते, सव्व लोगे' [लोकपूरण समुद्घातको प्राप्त केवली कितने क्षेत्रमें रहता है ? सर्वलोकमें रहता है] ऐसा सूत्रवचन पाया जाता है। यदि लोक सातराज्यके धनप्रमाण नहीं है तो यह कहना चाहिये कि लोकपूरण-समुद्घातको प्राप्त हुआ केवली लोकके संस्थातवें भागमें रहता है। और शंकाकार निजका अनुयायी है उन धूरे आचार्योंके द्वारा प्ररूपित मृदंगाकार लोकको प्रमाणकी दृष्टिसे लोकपूरण-समुद्घात-गत केवलीका लोकके संस्थातवें भागमें रहना अविद्वि भी नहीं है; क्योंकि गणना करने पर मृदंगाकार लोकका प्रमाण धनलोकके संस्थातवें भाग है। उपलब्ध होता है।

इसके अनन्तर गणित द्वारा धनलोकके संस्थातवें भागको सिद्ध बोधित करके, वीरसेन स्वामीने इतना और बतलाया है कि 'इस पंचद्रव्योंके आधाररूप आकाशसे अतिरिक्त दूसरा सात राज्य धनप्रमाण लोक-संज्ञक कोई क्षेत्र नहीं है, जिससे प्रमाण लोक [उपमालोक] छह द्रव्योंके समुदायरूपलोकसे भिन्न होवे। और न लोककाश तथा अलोककाश दोनोंमें स्थित सातराज्य धनमात्र आकाशप्रदेशोंकी प्रमाणरूपसे स्वीकृत धनलोक संज्ञा है। ऐसी संज्ञा स्वीकार करने पर लोक संज्ञाके यादृच्छिकपनेका प्रसंग आता है और तब संपूर्ण आकाश, जगभेयी, जगप्रतर और धनलोक वैसी संज्ञाओंके यादृच्छिकपनेका प्रसंग उपस्थित होगा। [इससे सारी व्यवस्था ही विगड जाय गी।] इसके सिवाय, प्रमाणलोक और षट्द्रव्योंके समुदायरूपलोकको भिन्न मानने पर प्रतरगत केवलीके क्षेत्रका

निरूपण करते हुए जो कहा गया है कि 'वह केवली लोकके असंख्यातवे भागसे न्यून सर्वलोकमें रहता है। और लोकके असंख्यातवे भागसे न्यून सर्वलोकका प्रमाण ऊर्ध्वलोकके कुछ कम तीसरे भागसे अधिक दो ऊर्ध्वलोक प्रमाण है'। वह नहीं बनता। और इसलिये दोनों लोकोंकी एकता सिद्ध होती है। अतः प्रमाणलोक [उपमालोक] आकाश-प्रदेशोंकी गणनाकी अपेक्षा कुहद्रव्योक्ति समुदायरूप लोकके समान है, ऐसा स्वीकार करना चाहिये।

इकट्ठे बाद यह शंका होने पर कि, 'किस प्रकार पिण्ड [घन] रूप किया लोक सातराजुके घन प्रमाण होता है?', वीरसेनस्वामीने उत्तरमें बतलाया है कि 'लोक सम्पूर्ण आकाशके मध्यभागमें स्थित है। चौदह राजु आयाम वाला है, दोनों दिशाओंके अर्थात् पूर्व और पश्चिम दिशाके मूल, अर्धभाग, त्रिचतुर्भाग और चरमभागमें क्रमसे सात, एक, पाँच और एक राजु विस्तार वाला है तथा सर्वत्र सातराजु मोटा है, बुद्धि और हानिके द्वारा उसके दोनों प्रान्तभाग स्थित हैं, चौदह राजु लम्बी एक राजुके वर्ग प्रमाण मुखवाली लोकनाली उसके गर्भमें है, ऐसा यह पिण्डरूप किया गया लोक सातराजुके घनप्रमाण अर्थात् $७ \times ७ \times ७ = ३४३$ राजु होता है। यदि लोकको ऐसा नहीं माना जाता है तो अंतर-समुद्रात गत केवलीके क्षेत्रके साधनार्थ जो 'मुहत्तल-समास-अर्द्ध' और 'भूल' मन्त्रेण गुण' नामकी दो गाथाएँ कही गयी हैं वे निरर्थक हो जायँगी, क्योंकि उनमें कहा गया घनफल लोकको अन्यप्रकारसे मानने पर संभव नहीं है। साथ ही यह, भी बतलाया है कि इस [उपर्युक्त आकारवाले] लोकका शंकाकारके द्वारा प्रस्तुत की गयी प्रथम गाथा ['हेट्टा मन्त्रे उवरि वेत्तासन भल्लरी मुहंग्ग थिमी'] के साथ विरोध नहीं है, क्योंकि एक दिशामें लोक वेत्तासन और मुदंगके आकार दिखायी देता है, और ऐसा नहीं कि उसमें भल्लरीका आकार न हो, क्योंकि मध्यलोकमें स्वयंभूरण समुद्रसे परिक्षित तथा चारों ओरसे असंख्यात योवन विस्तारवाला और एक लाख योवन मोटाई वाला यह मध्यवर्ती देश चन्द्रमण्डलकी तरह भल्लरीके समान दिखायी देता है। और इष्टान्त सर्वथा दार्ष्टान्तिके समान होता नहीं, अन्यथा दोनोंके ही अभावका प्रसंग आ जायगा। ऐसा भी नहीं कि [द्वितीय सूत्रगाथामें बतलाया हुआ] तालवृत्तके समान आकार इसमें असम्भव है, क्योंकि एक दिशासे देखने पर तालवृत्तके समान आकार दिखायी देता है। और तीसरी गाथा [लोयस विक्खंभो चउण्यारो'] के साथ भी विरोध नहीं है, क्योंकि यहा पर भी पूर्व और पश्चिम इन दोनों दिशाओंमें गाथोक्त चारों ही प्रकारके विक्खंभ दिखायी देते हैं। सातराजुकी मोटाई 'करणानुयोग सूत्रके विरुद्ध नहीं है, क्योंकि उस सूत्रमें उसकी यदि विधि नहीं है तो प्रतिषेध भी नहीं है—विधि और प्रतिषेध दोनोंका अभाव है। और इसलिए लोकको उपर्युक्त प्रकारका ही ग्रहण करना चाहिये।'।

१ 'पदरादा केवली केवलि सेते, जोगे असखिन्नदि मागूने जह्जोगेन दुवे सड्जोगा वड्जोगेसत्तिभागेण देखेण सादरेणा।'।

यह सब घबलाका वह कथन है जो प्रथम प्रमाणका मूल आधार है और जिसमें राजनार्तिकका कोई उल्लेख भी नहीं है। इसमें कहीं भी न तो यह निर्दिष्ट है और न इससे फलित ही होता है कि वीरसेनस्वामी लोकके उत्तर-दक्षिणमें सर्वत्र सातरात्रु मोटाई वाली मान्यताके संस्थापक हैं—उनसे पहले दूसरा कोई भी आचार्य इस मान्यताको माननेवाला नहीं था अथवा नहीं हुआ है। प्रस्तुत इसके, यह साफ जाना जाता है कि वीरसेनने कुछ लोगोंको गलतीका समाधान मात्र किया है—स्वयं कोई नयी स्थापना नहीं की। इसी तरह यह भी फलित नहीं होता कि वीरसेनके सामने 'सुहृत्सलसमास-अर्द्ध' और 'मूल मन्त्रेण गुण्य' नामकी दो गाथाओंके सिवाय दूसरा कोई भी प्रमाण उक्त मान्यताको स्पष्ट करनेके लिए नहीं था। क्योंकि प्रकरणको देखते हुए 'अप्याहरियपकुविद मुदिगायारलोगस्य' पदमें प्रयुक्त हुए 'अप्याहरिय' [अप्याचार्य] शब्दसे उन दूसरे आचार्योंका ही ग्रहण किया जा सकता है जिनके मतका शंकाकार अनुयायी था अथवा जिनके उपदेशको पाकर शंकाकार उक्त शंका करनेके लिए प्रस्तुत हुआ था, न कि उन आचार्योंका जिनके अनुयायी स्वयं वीरसेन थे और जिनके अनुसार कथन करनेकी अपनी प्रवृत्तिका वीरसेनने जगह जगह उल्लेख किया है। इस क्षेत्रानुगम अनुयोगद्वारेक मंगलाचरणमें भी वे 'लेत्तुत्त जहोवएत्तं पयासेमो' इस वाक्यके द्वारा यथोपदेश [पूर्वाचार्योंके उपदेशानुसार] क्षेत्रसूत्रको प्रकाशित करनेकी प्रतिज्ञा कर रहे हैं। दूसरे जिन दो गाथाओंको वीरसेनने उपस्थित किया है उनसे जब उक्त मान्यता फलित एवं स्पष्ट होती है तब वीरसेनको उक्त मान्यताका संस्थापक कैसे कहा जा सकता है?—स्पष्ट ही वह उक्त गाथाओंसे भी पहलेकी लगती है। और इससे तिलोयपण्णसीकर्ता वीरसेनसे बादकी बनी हुई कहनेमें जो प्रधान कारण था वह स्थिर नहीं रहता। तीसरे, वीरसेनने 'सुहृत्सल समासअर्द्ध' आदि उक्त दोनों गाथाएं शंकाकार को लक्ष्यकरके ही प्रस्तुत की हैं और वे संभवतः उसी ग्रन्थ अथवा शंकाकारके द्वारा मान्य ग्रन्थकी ही जान पड़ती हैं जिससे तीन सूत्रगाथाएं शंकाकारने उपस्थित की थीं, इसीसे वीरसेनने उन्हें लोकका दूसरा आकार मानने पर निरर्थक बतलाया है। और इस तरह शंकाकारके द्वारा मान्य ग्रन्थके वाक्योंसे ही उसे निरुत्तर कर दिया है। अन्तमें जब उसने करणानुयोगसूत्रके विरोधकी बात उठायी है अर्थात् ऐसा संकेत किया है कि उस ग्रंथमें सातरात्रु मोटाईकी कोई स्पष्ट विधि नहीं है तो वीरसेनने साफ उत्तर दे दिया है कि वहां उसकी विधि नहीं तो निषेध भी नहीं है—विधि और निषेध दोनोंके अभावसे विरोधके लिए कोई अवकाश नहीं रहता। इस विवक्षित करणानुयोग सूत्रका अर्थ करणानुयोग विषयके समस्त ग्रन्थ तथा प्रकरण समझ लेना बुद्धियुक्त नहीं है। वह 'लोकानुयोग' की तरह जिसका उल्लेख सर्वार्थसिद्धि और लोकविभागमें भी पाया जाता है^१ एक खुदाही ग्रंथ होना चाहिये। ऐसी

१ "इतरो विधेयो लोकानुयोगो वेदितव्य" (३-२) सर्वाथ = "विदुमात्रमिदं ज्ञेयं ब्राह्मणं लोकानुयोगत" (७-१८) लोकविभाग।

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

स्थितिमें वीरसेनके सामने लोकके स्वरूपके सम्बन्धमें मान्य ग्रन्थोंके अनेक प्रमाण मौजूद होते हुए भी उन्हें पेश [उपस्थित] करनेकी जरूरत नहीं थी और न किसीके लिए यह लाजिमी है कि जितने प्रमाण उसके पास हों वह उन सबको उपस्थित ही करे—वह जिन्हें प्रसंगानुसार उपयुक्त और जरूरी समझता है उन्हें उपस्थित करता है और एक ही आशयके यदि अनेक प्रमाण हों तो उनमेंसे चाहे जिसको अथवा अधिक प्राचीनको उपस्थित कर देना काफी होता है। उदाहरणके लिए 'मुहल समाप्त अर्द्ध' नामकी गाथासे मिलती जुलती और उसी आशयकी एक गाथा तिलोयपण्णत्तीमें 'मुहभूमि समाप्तद्वितीय गुणिदं तुंगेन तद्वयवेधेण । घण गणिदं णाद्ववं वेत्ता/सण-सरिणए खेत्ते ॥ १६५ ॥' रूपमें पायी जाती है। इस गाथाको उपस्थित न करके यदि वीरसेनने 'मुहल समाप्त अर्द्ध' नामकी उस गाथाको उपस्थित किया जो शंकाकारके मान्य सूत्रग्रन्थकी थी तो उन्हें निवह प्रसंगानुसार उचित ही किया। उस परसे यह नहीं कहा जा सकता कि वीरसेनके सामने तिलोयपण्णत्तीकी यह गाथा नहीं थी, होती तो वे इसे जरूर पेश करते। क्योंकि शंकाकार मूलसूत्रोंके व्याख्यानोदित रूपमें स्वतंत्र रूपसे प्रस्तुत किये गये तिलोयपण्णत्ती जैसे ग्रंथोंको माननेवाला मालूम नहीं होता—माननेवाला होता तो वैसी शंका ही न करता—वह तो कुछ प्राचीन मूलसूत्रोंका ही पक्षपाती जान पड़ता है और उन्हीं परसे सब कुछ कलित करना चाहता है। उसे वीरसेनने मूलसूत्रोंकी कुछ दृष्टि बतलायी है और उसके द्वारा पेश की हुई सूत्र-गाथाओंकी अपने कथनके साथ संगति बैठायी है। इसलिए अपने द्वारा विशेष रूपसे मान्य ग्रन्थोंके प्रमाणोंको पेश करनेका वहाँ प्रसंग ही नहीं था। उनके आधार पर तो वे अपना सारा विवेचन अथवा व्याख्यान सिल ही रहे थे।

स्वतंत्र दो प्रमाण—

इनसे यह स्पष्ट जाना जाता है कि वीरसेनकी बबला कृतिसे पूर्व अथवा शक सं० ७३८ई. पहले कुछ द्रव्योंका आधारभूत लोक, जो अघः, ऊर्ध्व तथा मध्यभागमें क्रमशः वेत्राशन, मृदंग तथा भल्लरीके सदृश आकृति की लिये हुए है अथवा डेढ़ मृदंग जैसे आकार वाला है उसे चौकोर (चतुरस्रक) माना है, उसके मूल, मध्य, ब्रह्मान्त और लोकान्तमें जो क्रमशः सात, एक, पांच तथा एक राजका विस्तार बतलाया गया है वह पूर्व और पश्चिम दिशाकी अपेक्षासे सर्वत्र सात राजका प्रमाण माना गया है और सात राजके घन प्रमाण है—

(क) कालः पञ्चास्तिकायाश्च सप्रपञ्चा इहाऽखिलाः ।

लोक्यन्ते येन तेनाऽयं लोक इत्यभिलष्यते ॥ ४-५ ॥

वेत्रासन-मृदंगोद शल्लरी-सदृशाऽऽकृतिः ।

अघश्चोर्ध्वं च तिर्यक् च यथायोगमिति त्रिधा ॥ ४-६ ॥

मुर्जार्धमघोमानो तस्योर्ध्वे मुरजो यथा ।

आकारास्तस्य लोकस्य किन्त्वेव चतुरस्रकः ॥—७॥

ये हरिवंश पुराणके ब्रह्मण्य हैं जो शक सं० ७०५ (वि० सं० ८४०) में बनकर समाप्त हुआ है । इनमें उक्त आकृतिवाले छह द्रव्योंके आधारभूत लोकको चौकोर (चतुरस्रक) बतलाया है—गोल नहीं, बल्कि लग्ना चौकोर समझना चाहिये ।

(ख) सत्तेक्कु पंचइक्का मूले मज्जे तहेव वंमंते ।

लोयंते रज्जुओ पुब्बावरदो य वित्थारो ॥ ११८ ॥

दक्खिण-उत्तरदो पुण सत्त विरज्जु इवेदि सव्वत्थ ।

उद्धदो चउदसरज्जु सत्तवि रज्जु घणो लोओ ॥ ११९ ॥

ये स्वामि कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथाएँ हैं, जो एक बहुत प्राचीन ग्रन्थ है और बीरसेनसे कई शती पहले बना है । इनमें लोकके पूर्व-पश्चिम और उत्तर-दक्षिणके राज्ञोंका उक्त प्रमाण बहुत ही स्पष्ट शब्दोंमें दिया हुआ है और लोकको चौदह राज्ञु कंचा तथा छत राज्ञुके बन्नरूप (१४३ राज्ञु) भी बतलाया है । इन प्रमाणोंके सिवाय बम्बूद्वीपप्रशस्तिकी—

पश्चिम-पुग्ग दिसाप विक्खमो होय तस्स लोगस्स ।

सत्तेण पच्च-पया मूलादो होति रज्जुणि ॥ ६—१६ ॥

दक्षिण-उत्तरदो पुण विक्खमो होय सत्तरज्जुणि ।

चउसु विदिसासु भागे चउदस रज्जुणि उत्तुंगो ॥ ७—१७ ॥

इन दो गाथाओंमें लोककी पूर्व-पश्चिम और उत्तर दक्षिण चौड़ाई-मोटाई तथा ऊँचाईका परिमाण स्वामि कार्तिकेयानुप्रेक्षाकी गाथाओंके अनुरूप ही दिया है । बम्बूद्वीपप्रशस्ति एक प्राचीन ग्रन्थ है और उन पद्मनन्दी आचार्यकी कृति है जो बलनन्दीके शिष्य तथा बीरनन्दीके प्रशिष्य थे और आगमोद्देशक महासत्त्व श्रीविजय भी जिनके गुरु थे । श्रीविजय गुरुसे उपरिशुद्ध आगमको सुन कर तथा जिन बचन विनिर्गत अमृतभूत अर्थ पदको चारण करके उन्हींके माहात्म्य अथवा प्रसादसे उन्हींके यह ग्रन्थ उन श्रीनन्दी मुनिके निमित्त रचा है जो माधनन्दी मुनिके शिष्य अथवा प्रशिष्य (सकलचन्द्र) शिष्यके शिष्य) थे, ऐसा ग्रन्थकी प्रशस्तिसे जाना जाता है । बहुत संभव है कि ये श्रीविजय वे ही हों जिनका दूसरा नाम 'अपराजित-सूरि' था जिन्होंने श्रीनन्दीकी प्रेरणाको पाकर अगवती-आराधना पर 'विवर्धय' नामकी टीका लिखी है और जो वलदेव-सूरिके शिष्य तथा चन्द्रनन्दीके प्रशिष्य थे । और यह भी संभव है कि उनके प्रगुह चन्द्रनन्दी थे ही हों जिनकी एक शिष्य परम्पराका उल्लेख ओपुरुषके दानपत्र अथवा

१. सकलचन्द्र शिष्यके नामोत्प्रेक्षाकी गाथा आधिका १६० सं० १०१८ की प्राचीन प्रतियें नहीं हैं बादकी कुछ प्रतियोंमें हैं, इसीसे श्रीनन्दीके विषयमें माधनन्दीके प्रशिष्य होनेकी भी कल्पनाशय्यी गयी है ।

वर्णों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

‘नागमंगल’ ताम्रपत्रमे पाया जाता है, जो श्रीपुरके विनालयके लिए शक सं० ६९८ (वि० सं० ८३३) में लिखा गया है और जिसमें चन्द्रनन्दीके एक शिष्य कुमारनन्दी, कुमारनन्दीके शिष्य कीर्तिनन्दी और कीर्तिनन्दीके शिष्य विमलचन्द्रका उल्लेख है। इससे चन्द्रनन्दीका समय शक संवत् ६३८ से कुछ पहलेका ही जान पड़ता है। यदि यह कल्पना ठीक है तो श्रीविजयका समय शक संवत् ६५८ के लगभग प्रारंभ होता है और तत्र जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिका समय शक सं० ६७० अर्थात् वि० सं० ८०५ के आस पासका होना चाहिये। ऐसी स्थितिमें जम्बूद्वीपप्रज्ञप्तिकी रचना भी बबलासे पहलेकी—६८ वर्ष पूर्वकी—ठहरती है।

ऐसी हालतमें यह लिखना कि ‘वीरसेन स्वामीके सामने राजवार्तिक आदिमें बतलाये गये आकारके विरुद्ध लोकके आकारको सिद्ध करनेके लिए केवल उपर्युक्त दो गाथाएं ही थीं। इन्हींके आधार पर वे लोकके आकारको भिन्न प्रकारसे सिद्ध कर सके तथा यह भी कहनेमें समर्थ हुए.. इत्यादि’ संगत नहीं मालूम होता। और न इस आधारपर तिलोयपण्णत्तीको वीरसेनसे बादकी बनी हुई अथवा उनके मतका अनुसरण करनेवाली बतलाना ही सिद्ध किया जा सकता है। वीरसेनके सामने तो उस विषयके न मालूम कितने ग्रंथ थे जिनके आधार पर उन्होंने अपने व्याख्यानानादिकी उसी तरह सृष्टि की है बिल तरह कि अकलंक और विद्यानन्दादिने अपने राजवार्तिक श्लोकवार्तिकादि ग्रन्थोंमें अनेक विषयोंका वर्णन और विवेचन बहुतसे ग्रंथोंके नामोल्लेखके बिना भी किया है।

(२) द्वितीय प्रमाणकी उपस्थित करते हुए यह तो बतलाया गया है कि ‘तिलोयपण्णत्तीके प्रथम अधिकांशकी सातवीं गाथासे लेकर सतासीवीं गाथा तक इन्ध्यावी गाथाओंमें मंगल आदि छह अधिकांशोंका जो वर्णन है वह पूरा का पूरा वर्णन संतपुरुषणाकी बबलाटीकामें आये हुए वर्णनसे मिलता जुलता है।’ साथ ही इस वादस्थ परसे यह भी फलित करके बतलाया कि ‘एक ग्रन्थ लिखते समय दूसरा ग्रन्थ अवश्य सामने रहा है।’ परन्तु ‘बबलाकारके सामने तिलोयपण्णत्ती नहीं रही, बबलामें उन छह अधिकांशोंका वर्णन करते हुए जो गाथाएं या श्लोक उद्धृत किये गये हैं वे सब ग्रन्थत्रसे लिये गये हैं तिलोयपण्णत्तीसे नहीं, इतना ही नहीं बल्कि बबलामें जो गाथाएं या श्लोक ग्रन्थत्रसे उद्धृत हैं उन्हें भी तिलोयपण्णत्तीके मूलमें शामिल कर लिया गया है’ इस दावेको सिद्ध करनेके लिए कोई भी प्रमाण उपस्थित नहीं किया गया। केवल सूचना अग्नीहोत्री सिद्धिमें सहायक नहीं होती अतः वह निरर्थक ठहरता है। वाक्योंकी शाब्दिक या आर्थिक समानता परसे तो यह भी कहा जा सकता है कि बबलाकारके सामने तिलोयपण्णत्ती रही है, बल्कि ऐसा कहना, तिलोयपण्णत्तीके व्यवस्थित मौलिक कथन और बबलाकारके कथनकी व्याख्यान शैलीको देखते हुए, अधिक उपयुक्त जान पड़ता है।

रही यह बात कि तिलोयपण्णत्तीकी पचासीवीं गाथामें विविध ग्रंथ-युक्तियों द्वारा मंगलादिक

कुछ अधिकारोंके व्याख्यानका उल्लेख है।^१ तो उससे यह कहाँ फलित होता है कि उन विविध ग्रन्थोंमें बबला भी शामिल है अथवा बबला परसे ही इन अधिकारोंका संग्रह किया गया है ?—खास कर ऐसी हास्यतमें जब कि बबलाकार स्वयं 'मंगल-चिमित-हेऊ' नामकी एक भिन्न गायको कहींसे उद्धृत करके यह बतला रहे हैं कि 'इस गायामें मंगलादिक कुछ बातोंका व्याख्यान करनेके पश्चात् आचार्योंके लिए शास्त्रका (मूलग्रंथका) व्याख्यान करनेकी जो बात कही गयी है वह आचार्य परम्परासे चला आया न्याय है, उसे हृदयमें धारण करके और पूर्वाचार्योंके आचार (व्यवहार) का अनुसरण करना रत्नत्रयका हेतु है ऐसा समझ कर पुण्यदन्ताचार्य मंगलादिक कुछ अधिकारोंका सकारण प्रस्तुत करनेके लिए मंगल स्व कहते हैं^२।' इससे स्पष्ट है कि मंगलादिक कुछ अधिकारोंके कथनकी परिपाटी बहुत प्राचीन है—उनके विद्वानादिका श्रेय बबलाको प्राप्त नहीं है। इसलिए तिलोवपण्याचीकारने यदि इस विषयमें पुरातन आचार्योंकी कृतियोंका अनुसरण किया है तो वह न्याय्य ही है, परन्तु तबने मात्रसे उसे बबलाका अनुसरण नहीं कहा जा सकता। बबलाका अनुसरण कहनेके लिए पहले यह सिद्ध करना होगा कि बबला तिलोवपण्याचीसे पूर्वकी कृति है, जो कि सिद्ध नहीं है। प्रत्युत इसके यह स्वयं बबलाके उल्लेखोंसे ही सिद्ध है कि बबलाकारके सामने तिलोवपण्याची थी, जिसके विषयमें दूसरी तिलोवपण्याची होनेकी कल्पना तो की जाती है परन्तु यह नहीं कहा जा सकता और कहा जा सकता है कि उसमें मंगलादिक कुछ अधिकारोंका वह सब वर्णन नहीं था जो वर्तमान तिलोवपण्याचीमें पाया जाता है, तब बबलाकारके द्वारा तिलोवपण्याचीके अनुसरणकी बात ही अधिक संभव और युक्तियुक्त जान पड़ती है। फलतः दूसरा प्रमाण भी बाधक नहीं है।

(३) तीसरा प्रमाण अथवा युक्तिवाद प्रस्तुत करते हुए कहा गया है कि उसे पढ़ते समय ऐसा मालूम होता है कि तिलोवपण्याचीमें बबलासे उन दो संस्कृत श्लोकोंको कुछ परिवर्तनके साथ अपना लिया गया है जिन्हें बबलामें कहींसे उद्धृत किया गया था और चिनमेंसे एक श्लोक अक्लकदेवके लघीयल्लयका 'ज्ञानं प्रमाथमात्मादेः' नामका है।^१ परन्तु दोनों ग्रन्थोंको जब खोलकर देखते हैं तो मालूम होता है कि तिलोवपण्याचीकारने बबलोद्धृत उन दोनों संस्कृत श्लोकोंको अपने ग्रन्थका अंग नहीं बनाया—वहाँ प्रकरणके साथ कोई संस्कृत श्लोक है ही नहीं, दो गायाने हैं—जो मौलिक रूपमें स्थित हैं और प्रकरणके साथ संगत हैं। इसी तरह लघीयल्लय बाला पद्य बबलामें उन्हीं रूपमें उद्धृत नहीं जिस रूपमें कि वह लघीयल्लयमें पाया जाता है—उसका प्रथम चरण 'ज्ञानं प्रमाथमात्मादेः' के स्थानपर 'ज्ञानं प्रमाथमित्याहुः' के रूपमें उपलब्ध है। और दूसरे चरणमें 'इष्यते' की जगह 'उच्यते' कियापद है।

१ 'मंगलपुद्गल उक्त वनसाधिव विविध ग्रन्थ-जुतीर्हि'

२ 'इदि णवमाधरिय-परराणं मणेगावहारिय पुञ्जहरियायाराणुसरण ति-वण-हेउचि पुण्दराहरियो मंगला-दीणं छण सकारणाण परुणणु सुत्तमाह।'

ऐसी हालतमें 'ज्ञानं प्रमाणमात्मादेः' इत्यादि श्लोक भट्टकलंकदेवकी मौलिक कृति है, तिलोय-पण्णत्तिकारने इसे भी नहीं छोड़ा कुछ संगत मालूम नहीं होता। अस्तु; दोनों ग्रन्थोंके दोनों प्रकृत पद्योंको उद्धृत करके उनके विषयको हृदयङ्गम कर लेना उचित है।

ओ ण पमाण-णयेहि णिक्खेवेणं णिरक्खदे अर्थ ।

तस्साऽजुत्तं जुत्तं जुत्तमजुत्तं च (व) पडिहादि ॥ ८२ ॥

णाणं होदि पमाणं णओ वि णादुस्स हृदयभावत्यो ।

णिक्खेवोवि उवाओ जुत्तीए अर्थपडिगहणं ॥ ८३ ॥ —तिलोयपण्णत्ती

प्रमाणनय निक्षेपैर्योऽर्थो नाऽभिसमीक्ष्यते ।

युक्तं चाऽयुक्तवद्भाति तस्याऽयुक्तं च युक्तवत् ॥ (१०)

ज्ञानं प्रमाणमित्याहु रूपायो न्यास उच्यते ।

नयो ज्ञातुरभिप्रायो युक्तितोऽर्थपरिग्रहः ॥ [११]—वचला १, १, पृ० १६, १५ ।

तिलोयपण्णत्तीकी पहली गायामें यह बतलाया है कि 'जो प्रमाण, नय और निक्षेपके द्वारा अर्थका निरीक्षण नहीं करता है उसको अयुक्त (पदार्थ) युक्तकी तरह और युक्त (पदार्थ) अयुक्तकी तरह प्रतिभासित होता है।' और दूसरी गायामें प्रमाण, नय और निक्षेपका उद्देशानुसार क्रमशः लक्षण दिया है और अन्तमें बतलाया है कि यह 'सब युक्तिसे' अर्थका परिग्रहण है। अतः ये दोनों गायार्थ परस्पर संगत हैं। और इन्हें ग्रंथसे अलग कर देने पर अगली 'इयं चार्थं अवहारिय आहारिय परम्परागर्भं मण्णा' (इस प्रकार आचार्य परम्परासे चले आये हुए न्यायको हृदयमें धारण करके) नामकी गायार्थ असंगत तथा खटकनेवाली हो जाती है। इसलिए ये तीनों ही गायार्थ तिलोयपण्णत्तीकी अगमूत हैं।

वचला (वतपरुवणा) में उक्त दोनों श्लोकोंको देते हुए उन्हें 'उक्तञ्च' नहीं लिखा और न किसी खास ग्रन्थके वाक्य ही कहा है। वे 'एत्थ किमिदं अयंपरुवणमिदि ?'—यहां नयका प्ररूपण किसलिए किया गया है ? प्रश्नके उत्तरमें दिये गये हैं इसलिए वे वचलाकार-द्वारा निर्मित अथवा उद्धृत भी हो सकते हैं। उद्धृत होनेकी हालतमें यह प्रश्न पैदा होता है कि वे एक स्थानसे उद्धृत किये गये हैं या दो से। यदि एकसे उद्धृत किये गये हैं तो वे लघीयस्वरसे उद्धृत नहीं किये गये यह सुनिश्चित है; क्योंकि लघीयस्वरमें पहला श्लोक नहीं है। और यदि ये दो स्थानोंसे उद्धृत किये गये हैं तो यह बात कुछ घनती हुई मालूम नहीं होती, क्योंकि दूसरा श्लोक अपने पूर्वमें ऐसे श्लोककी अपेक्षा रखता है जिसमें

उद्देशादि किसी भी रूपमें प्रमाण, नय और निक्षेपका उल्लेख हो—लघीयलयमें भी 'ज्ञानं प्रमाण-मात्मादेः', श्लोकके पूर्वमें एक ऐसा श्लोक पाया जाता है जिसमें प्रमाण, नय और निक्षेपका उल्लेख है और उनके अगमानुसार कथनकी प्रतिष्ठा की गयी है ('प्रमाण-नय-निक्षेपाभिधानस्ये यथागम')—और उसके लिए पहला श्लोक संगत जान पड़ता है। अन्यथा उसके विषयमें यह बतलाना होगा कि वह दूसरे कौनसे ग्रन्थका स्वतन्त्र वाक्य है। दोनों गायान्त्रों और श्लोकोकी तुलना करनेसे तो ऐसा मालूम होता है कि दोनों श्लोक उक्त गायान्त्रोंसे अनुवादरूपमें निर्मित हुए हैं। दूसरी गायामे प्रमाण, नय और निक्षेपका उही क्रमसे लक्षण निर्देश किया गया है जिस क्रमसे उनका उल्लेख प्रथम गायामें हुआ है। परन्तु अनुवादके छन्दमें (श्लोक) शायद वह बात नहीं बन सकी। इसीसे उसमें प्रमाणके बाद निक्षेपका और फिर नयका लक्षण दिया गया है। इससे तिलोयपण्णत्तीकी उक्त गायान्त्रोंकी मौलिकताका पता चलता है और ऐसा जान पड़ता है कि उन्हीं परसे उक्त श्लोक अनुवाद रूपमें निर्मित हुए हैं—भले ही यह अनुवाद स्वयं चबलाकारके द्वारा निर्मित हुआ हो या उनसे पहले किसी दूसरेके द्वारा। यदि चबलाकारकी प्रथम श्लोक कहींसे स्वतंत्र रूपमें उपलब्ध होता तो वे ग्रन्थके उत्तरमें उहीकी उद्धृत कर देना काफी समझते—दूसरे लघीयलय जैसे ग्रन्थसे दूसरे श्लोककी उद्धृत करके साथमें जोड़नेकी जरूरत नहीं थी, क्योंकि ग्रन्थका उत्तर उस एक ही श्लोकसे हो जाता है। दूसरे श्लोकका साथमें होना इस बातकी सूचित करता है कि एक साथ पायी जानेवाली दोनों गायान्त्रोंके अनुवादरूपमें ये श्लोक प्रस्तुत किये गये हैं—चाहे वे किसीके भी द्वारा प्रस्तुत किये गये हों।

यहां यह प्रश्न हो सकता है कि चबलाकारने तिलोयपण्णत्तीकी उक्त दोनों गायान्त्रोंकी ही उद्धृत क्यों न कर दिया, उन्हें श्लोकोमें अनुवादित करके या उनके अनुवादको रखनेकी नया जरूरत थी ? इसके उत्तरमें मैं सिर्फ इतना ही कह देना चाहता हूं कि यह सब चबलाकार बीरसेनकी रचिकी बात है, उन्होंने अनेक प्राकृत वाक्योंको संस्कृतमें और संस्कृत वाक्योंको प्राकृतमें अनुवादित करके उद्धृत किया है। इसी तरह अन्य ग्रन्थोंके गद्यको पद्यमें और पद्यको गद्यमें परिवर्तित करके अपनी टीकाका अंग बनाया है। बुनाचे तिलोयपण्णत्तीकी भी अनेक गायान्त्रोंको उन्होंने संस्कृत गद्यमें अनुवादित करके रखा है, जैसे कि मंगलकी निरुक्तिपरक गायार, जिन्हें द्वितीय प्रमाणमें समानताकी तुलना करते हुए, उद्धृत किया गया है। इसलिए यदि वे उनके द्वारा ही अनुवादित होकर रखे गये हों तो इसमें आपत्ति की कोई बात नहीं है। इसे उनकी अपनी शैली और रचि, आदिकी बात समझना चाहिये।

अब देखना यह है कि 'ज्ञानं प्रमाणमात्मादेः' इत्यादि श्लोकको जो अक्षरलक्षदेवकी 'मौलिक कृति' बतलाया गया है उसका क्या आधार है ? कोई भी आधार व्यक्त नहीं किया गया है; तब नया अक्षरलक्षके ग्रन्थमें पाया जाना ही अक्षरलक्षकी मौलिक कृति होनेका प्रमाण है ? यदि ऐसा है तो राववार्तिक

में पूज्यपादकी सर्वार्थसिद्धिके जिन वाक्योंकी वार्तिकादिके रूपमें विना किसी सूचनाके अपनाया गया है अथवा न्याय विनिश्चयमें समन्तभद्रके 'सूक्ष्मान्तरित दूरार्थाः' जैसे वाक्योंको अपनाया गया है उन सब को भी अक्षलंक-देवकी 'मौलिक कृति' कहना होगा। यदि नहीं, तो फिर उक्त श्लोकको अक्षलंकदेवकी मौलिक कृति बतलाना निहैतुक ठहरे गा। प्रत्युत इसके, अक्षलंकदेव चूँकि यतिवृषभके बाद हुए हैं अतः यतिवृषभकी तिलोयपण्यत्तीका अनुसरण उनके लिए न्याय प्राप्त है और उसका समावेश उनके द्वारा पूर्व पद्यमें प्रयुक्त 'यथागम' पदसे हो जाता है; क्योंकि तिलोयपण्यत्ति भी एक आगम ग्रन्थ है, जैसा कि गाथा नं० ८५, ८६, ८७ में प्रयुक्त हुए उसके विशेषणोंसे जाना जाता है।^१ बबलाकारने भी जगह जगह उसे 'सूत्र' लिखा है और प्रमाण रूपमें उपस्थित किया है। एक जगह वे किसी व्याख्यानको व्याख्यानभास बतलाते हुए तिलोयपण्यत्ति सूत्रके कथनको भी प्रमाणमें पेश करते हैं और फिर लिखते हैं कि सूत्रके विरुद्ध व्याख्यान नहीं होता है—जो सूत्र विरुद्ध हो उसे व्याख्यानभास समझना चाहिये—नहीं तो अतिप्रसंग आये गा^२।

इस तरह यह तीसरा प्रमाण अविरोध ठहरता है। तिलोयपण्यत्तिकारने चूँकि बबलाके किसी भी पद्यको नहीं अपनाया अतः पद्योंके अपनानेके आधार पर तिलोयपण्यत्ती बबलाके बादकी रचना बतलाना युक्तियुक्त नहीं है।

(४) चौथे प्रमाणरूपसे कहा जाता है कि 'दुगुण दुगुणो दुवगो विरंतरो तिरियलोगो' नामका जो वाक्य बबलाकारने द्रव्यप्रमाणानुयोगद्वारा (पृ० ४६) में तिलोयपण्यत्तिके नामसे उद्धृत किया है वह वर्तमान तिलोयपण्यत्तिमें पर्याप्त खोज करनेपर भी नहीं मिला, इसलिए यह तिलोयपण्यत्ति उस तिलोयपण्यत्तिसिसे भिन्न है जो बबलाकारके सामने थी। परन्तु यह मात्सर्य नहीं हो सका कि पर्याप्त खोजका रूप क्या रहा है। क्या भारतवर्षके विभिन्न स्थानोंमें पायी जाने वाली तिलोयपण्यत्तीकी समस्त प्रतियोंका पूर्णरूपसे देखा जाना है? यदि नहीं, तब इस खोजको 'पर्याप्त खोज' कैसे कहें? वह तो बहुत कुछ अपर्याप्त है। क्या दो एक प्रतियोंमें उक्त वाक्यके न मिलनेसे ही यह नतीजा निकाला जा सकता है कि वह वाक्य किसी भी प्रतियोंमें नहीं है? नहीं निकाला जा सकता। इसका एक तात्वा उदाहरण गोम्मटसार कर्मकाण्ड (प्रथम अधिकार) के वे प्राकृत गद्यसूत्र हैं जो गोम्मटसारकी पचासों प्रतियोंमें नहीं पाये जाते परन्तु मूढविद्वीकी एक प्राचीन ताडपत्रीय कलंड प्रतियों उपलब्ध है और जिनका उल्लेख मैंने अपने गोम्मटसार-विषयक निबन्धमें किया है। इसके सिवाय, तिलोयपण्यत्ती जैसे बड़े ग्रन्थमें लेखकोंके प्रमादसे दो चार गाथाओंका छूट जाना कोई बड़ी बात नहीं है। पुरातन जैन वाक्य-सूचीके अवसरपर मेरे सामने तिलोयपण्यत्तीकी चार प्रतियाँ रही हैं—एक कनारस त्याहाद महाविद्यालय

१ "त वक्तुलाभाभासमादि कुतो गण्यदे ? जोहसियमाणहारसुचादो चदाहण्व विवपमाण परुजण-तिलोय पण्यत्ति सुचादो च। न च सुचविरुद्ध बबलाण होह, अहपसगादो।" बबला १, २, ४ पृ० ३६।

की, दूसरी देहली नया-मन्दिरकी, तीसरी आगराके मन्दिरकी और चौथी सहारनपुर ला० प्रद्युम्नकुमारजीके मन्दिरकी। इन प्रतियोंमें, जिनमें बनारसकी प्रति बहुत ही अशुद्ध एवं त्रुटिपूर्ण ज्ञान पड़ी, कितनी ही गाथाएं ऐसी देखनेको मिलीं जो एक प्रतिमें हैं तो दूसरी में नहीं हैं, इसीसे जो गाथा किसी एक प्रतिमें बड़ी हुई मिली उसका सूचीमें उस प्रतिके साथ संकेत किया गया है। ऐसी भी गाथाएं देखनेमें आयीं जिनमें किसीका पूर्वार्ध एक प्रतिमें है तो उत्तरार्ध नहीं, और उत्तरार्ध है तो पूर्वार्ध नहीं। और ऐसा तो बहुधा देखनेमें आया कि कितनी ही गाथाओंको बिना सख्या ढाले बाराबाही रूपमें लिख दिया है, जिससे वे सामान्यावलोकनके अवसरपर ग्रन्थका गद्य भाग जान पड़ती हैं। किसी किसी स्थल पर गाथाओंके छूटनेकी साफ सूचना भी की गयी है, जैसे कि चौथे महावि-कारकी 'अव-यउदि सहस्राणि' इस गाथा सं० २२१३ के अनन्तर आगरा और सहारनपुरकी प्रतियोंमें दस गाथाओंके छूटनेकी सूचना की गयी है और वह कथन-क्रमको देखते हुए ठीक जान पड़ती है—दूसरी प्रतियोंसे उनकी पूर्ति नहीं हो सकी। क्या आश्चर्य जो ऐसी छूटी अथवा त्रुटित हुई गाथाओंमेंका ही उक्त वाक्य ही। ग्रन्थ प्रतियोंकी ऐसी स्थितिमें दो चार प्रतियोंको देखकर ही अपनी खोजको पर्याप्त खोज बतलाना और उसके आधार पर उक्त नतीजा निकाल बैठना किसी तरह भी न्याय-संगत नहीं कहा जा सकता। इसलिए चतुर्थ प्रमाण भी इष्टको सिद्ध करनेके लिए समर्थ नहीं है।

(५) अब रहा अन्तिम प्रमाण, जो प्रथम प्रमाणकी तरह गलत चारणाका मुख्य आधार बना हुआ है। इसमें जिस गद्यांशकी ओर संकेत किया गया है और जिसे कुछ अशुद्ध भी बतलाया गया है। यह क्या स्वयं तिलोयपण्णसिक्कारके द्वारा घबला परसे, 'अग्नेहि' पदके स्थान पर 'एसा पल्लवा' पाठका परिवर्तन करके उद्धृत किया गया है अथवा किसी तरह पर तिलोयपण्णचीसे प्रक्षिप्त हुआ है ? शायद इसका गम्भीरताके साथ विचार नहीं किया गया है। फलतः बिना विवेचन के दिया गया निर्याय-सा प्रतीत होता है। उस गद्यांशको तिलोयपण्णचीका मूल अंग मान बैठना भी वैसा ही है और इसीसे गद्यांशमें उल्लिखित तिलोयपण्णचीको वर्तमान तिलोयपण्णचीसे भिन्न दूसरी तिलोय-पण्णची कहा गया है। इतना ही नहीं, बल्कि तिलोयपण्णचीमें जो बज तत्र दूरे गद्यांश पाये जाते हैं उनका अधिकांश भाग भी घबलासे उद्धृत है, ऐसा सुझानेका संकेत भी है। परन्तु वस्तुस्थिति ऐसी नहीं है। जान पड़ता है ऐसा कहते और सुझाते हुए यह ध्यान नहीं रखा गया कि जो आचार्य जिनसेन वर्तमान तिलोयपण्णचीके कर्ता बतलाये गये हैं वे क्या इतने असावधान अथवा अयोग्य थे कि जो 'अग्नेहि' पदके स्थान पर 'एसा पल्लवा' पाठका परिवर्तन करके रखते और ऐसा करनेमें उन साधारण मोटी भूलों एवं त्रुटियोंकी भी न समझ पाते जिनकी उद्भावना उक्त लेखमें की गयी है ? और ऐसा करके जिनसेनको अपने गुरु वीरसेनकी कृतिका लोप करनेकी भी क्या जरूरत थी ? वे तो बराबर अपने गुरुका कीर्तन और उनकी कृतिके साथ उनका नामोल्लेख करते हुए देखे जाते हैं, चुनावे वीरसेन जब जघनघला

को अधूरा छोड़ गये और उसके उत्तरार्धको बिनसेनने पूरा किया तो वे प्रशस्तिमें स्पष्ट शब्दों द्वारा यह सूचित करते हैं कि 'गुरुने आगेके अर्धभागका जो मूरि वक्तव्य उन पर प्रकट किया था (अथवा नोट्स आदिके रूपमें उन्हें दिया था) उसीके अनुसार यह अल्प वक्तव्य रूप उत्तरार्ध पूरा किया गया है' ।

परन्तु वर्तमान तिलोयपण्णत्तीमें तो वीरसेनका कहीं नामोल्लेख भी नहीं है—ग्रन्थके मंगलाचरण तकमें भी उनका स्मरण नहीं किया गया । यदि वीरसेनके सकेत अथवा आदेशादिके अनुसार बिनसेनके द्वारा वर्तमान तिलोयपण्णत्तीका संकलनादि कार्य हुआ होता तो वे ग्रन्थके आदि या अन्तमें किसी न किसी रूपसे उसकी सूचना जरूर करते तथा अपने गुरुका नाम भी उसमें जरूर प्रकट करते । यदि कोई दूसरी तिलोयपण्णत्ती उनकी तिलोयपण्णत्तीका आधार होती तो वे अपनी पद्धति और परिणतिके अनुसार उसका और उसके रचयिताका स्मरण भी ग्रन्थके आदिमें उसी तरह करते जिस तरह कि महापुराणके आदिमें 'कवि परमेश्वर' और उनके 'बाग्यसंग्रह' पुराणका किया है, वो कि उनके महापुराणका मूलाधार रहा है । परन्तु वर्तमान तिलोयपण्णत्तीमें ऐसा कुछ भी नहीं है, इसलिए उसे उक्त बिनसेनकी कृति बतलाना और उन्हींके द्वारा उक्त गद्यांशका उद्धृत किया जाना प्रतिपादित करना किसी तरह भी युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता । वर्तमान तिलोयपण्णत्तीका कर्ता बतलाये जाने वाले दूसरे भी किसी विद्वान आचार्यके साथ उक्त भूल भरे गद्यांशके उद्धरणकी बात संगत नहीं बैठती, क्योंकि तिलोयपण्णत्तीकी मौलिक रचना इतनी प्रौढ़ और सुव्यवस्थित है कि उसमें मूलकार-द्वारा ऐसे सदोप उद्धरणकी कल्पना नहीं की जा सकती । 'इसलिए उक्त गद्यांश वादको किसीके द्वारा बचला आदिसे प्रतिस किया हुआ जान पड़ता है । और भी कुछ गद्यांश ऐसे हो सकते हैं जो बचलासे प्रक्षिप्त किये गये हों' परन्तु बिन गद्यांशोंकी तरफ फुटनोटमें संकेत किया है वे तिलोयपण्णत्तीमें बचलापरसे उद्धृत किये गये मालूम नहीं होते, बल्कि बचलामें तिलोयपण्णत्तीसे उद्धृत जान पड़ते हैं । क्योंकि तिलोयपण्णत्तीमें गद्यांशोंके पहले जो एक प्रतिशाल्मक गाथा गायी जाती है वह इस प्रकार है—

यादवरुद्धकलेत्ते विदफलं तह य अट्ट पुढवीप ।

सुद्धायासखिदीणं लवमेत्तं वत्ताइस्सामो ॥ २८२ ॥

इसमें बातवलयोंसे अवरोद्ध क्षेत्रों, आठ पृथिव्यों और शुद्ध आकाश भूमियोंका घनफल बतलानेकी प्रतिज्ञा की गयी है और उस घनफलको 'लवमेत्तं' (लवमात्र) विशेषणके द्वारा बहुत

१ गुरुगार्वडिग्निमें मूरिवक्तव्ये संप्रकाशिते । तान्निरीव्याऽन्यवक्तव्य पश्चार्चनेन पूरित ॥३६॥

२ तिलोयपण्णत्तिकारको जहा विस्तारसे कथन करनेकी इच्छा व्यथा आवश्यकता हुई है वहा उन्होंने बंदी मूलना कर दी है, जैसा कि प्रथम अधिकारमें लोकके आकारादि सुक्षेपमें वर्णन करनेके अनन्तर 'वित्थगम्ह बोहत्थ वोच्छ गाणावियये वि' (७४) इस वाक्यके द्वारा विस्तार रचित्रासे प्रविष्टाद्योको लक्ष्य करके उन्होंने विस्तारसे कथनकी प्रतिज्ञा की है ।

संक्षेपमें ही कहनेकी सूचना की गयी है। तदनुसार तीनों घनफलोंका क्रमशः गद्यमें कथन किया गया है और यह कथन सुदृष्ट प्रतियमें पृष्ठ ४३ से ५० तक पाया जाता है। घबला (पृ० ५१ से ५५) में इस कथनका पहला भाग 'संपहि' ('संपदि') से लेकर 'जगपदरं होदि' तक प्रायः व्योका ल्यो उपलब्ध है। परन्तु शेष भाग, जो आठ पृथ्वियों आदिके घनफलसे सम्बन्ध रखता है, उपलब्ध नहीं है, और इससे यह तिलोयपण्णत्तीसे उद्धृत जान पड़ता है—खासकर उस हालतमें जब कि घबलाकारके सामने तिलोय-पण्णत्ती मौजूद थी और उन्होंने अनेक विवादग्रस्त स्थलोंपर उसके वाक्योंको बड़े गौरवके साथ प्रमाणमें उपस्थित किया है तथा उसके कितने ही दूसरे वाक्योंको भी बिना नामोल्लेखके उद्धृत किया है और अनुवादित करके भी रक्खा है। ऐसी स्थितिमें तिलोयपण्णत्तीमें पाये जाने वाले गद्यांशोंके विषयमें यह कल्पना करना कि वे घबलापरसे उद्धृत किये गये हैं संयुचित नहीं है। प्रस्तुत गद्यांशसे इस विषयमें कोई सहायता नहीं मिलती है, क्योंकि उस गद्यांशका तिलोयपण्णत्तीकारके द्वारा उद्धृत किया जाना सिद्ध नहीं है—यह बादकी किसीके द्वारा प्रक्षिप्त हुआ जान पड़ता है।

अब यह बतलाना उचित होगा कि यह इतना ही गद्यांश प्रक्षिप्त नहीं है बल्कि इसके पूर्वका "एतो चदाणं उपरिवाराणमाणवणं विहाणं बसइस्सामो" से लेकर "एदग्हादो चेव सुत्तादो" तक का अंश और उत्तरवर्ती "तदो ए एण इदमित्थं मेवेत्ति" से लेकर "ए वेदं १६५५३६१।" तक का अंश जो 'चदस्स उदसहस्स' नामकी गायिका पूर्ववर्ती है, यह सब प्रक्षिप्त है। और इसका प्रबल प्रमाण मूल ग्रन्थसे ही उपलब्ध होता है। मूल ग्रन्थमें सातवें महाधिकारका प्रारम्भ करते हुए पहली गायामें मंगलाचरण और ज्योतिर्लोकप्रगट्टिके कथनकी प्रतिष्ठा करनेके अनन्तर उत्तरवर्ती तीन गायामें ज्योतिषियोंके निवास क्षेत्र आदि उत्तर अधिकारोंके नाम दिये हैं जो इस ज्योतिर्लोकप्रगति नामक महाधिकारके अंग हैं। वे तीनों गायार्थ इस प्रकार हैं—

जोइस्सिय-णिवासखिदी भेदो संखा तद्देव विरणत्तो ।

परिमाणं चरचारो अचरसरूपाणि आऊ या॥२॥

आह्वारो उस्सात्तो उच्छेद्धो ओहिणाणसत्तीओ ।

जीवाणं उप्पत्ति मरणाइं पक्कं समथस्मि ॥ ३ ॥

आउग घंचणमाव दंसणमहणस्स कारणं विवहं ।

शुण्ठाणादिपवणणमद्वियाएसतरसिमाए ॥ ४ ॥

इन गायामें जो वाद निवासक्षेत्र, भेद, संख्या, विन्यास, परिमाण, चराचर, अचरस्वरूप और आयु नामके आठ अधिकारोंका क्रमशः वर्णन दिया है—शेष अधिकारोंके विषयमें लिख दिया है कि उनका वर्णन भवनलोकके वर्णनके समान कहना चाहिये ('भावणं लोएव्व वत्तव्यं')—और लिख अधिकारका वर्णन जहाँ समाप्त हुआ वहाँ उसकी सूचना कर दी है। सूचना वाक्य इस प्रकार हैं—

‘णिवास्वेत्तं सम्मत्तं । भेदो सम्मत्तो । संखा सम्मत्ता । विण्णास सम्मत्तं । परिमाणं सम्मत्तं । एवं चरगिहाणं चारो सम्मत्तो । एवं अचरज्जोइसगणपरुवणा सम्मत्ता । आऊ सम्मत्ता ॥”

अचर ज्योतिषगणकी प्ररूपना विषयक ७ वे अधिकारकी समाप्तिके बाद ही ‘एतो चंदाण’ से लेकर ‘तं चेदं १६५५३६१’ तकका वह सब गद्यांश है, जिसकी ऊपर सूचनाकी गयी है । ‘आयु’ अधिकार के साथ उसका कोई सम्बन्ध नहीं है । आयुका अधिकार उक्त गद्यांशके अनन्तर ‘चंदस्स सदसहस्स’ गद्यांशसे प्रारंभ होता है और अगली गद्यांश समाप्त हो जाता है । ऐसी हालतमें उक्त गद्यांश मूल ग्रंथके साथ सम्बद्ध न होकर साफ तौरसे प्रक्षिप्त जान पड़ता है । उसका आदिका भाग ‘एतो चंदाण’ से लेकर ‘तदोण एत्थ संपदाय विरोधो कायव्वो ति’ तक तो धवला प्रथम खण्डके स्थानानुयोगद्वारमें थोड़ेसे शब्द भेदके साथ प्रायः ज्योंका त्यों पाया जाता है इसलिए वह उससे उद्धृत हो सकता है । परन्तु अन्तका भाग—“एवेण विहायेण परुविद गच्छं विरल्लिख क्वं पडि चत्तारि क्वाणि दावूण अण्णोण्णभत्थे” के अनन्तरका—धवलाके अगले गद्यांशके साथ कोई मेल नहीं खाता, इसलिए वह वहांसे उद्धृत न होकर अन्यत्रसे लिया गया है । यह भी हो सकता है कि यह सारा ही गद्यांश धवलासे न लिया जाकर किसी दूसरे ही इस समय अप्राप्य ग्रंथसे, जिसमें आदि अन्तके दोनों भागोंका समावेश हो, लिया गया हो और तिलोयपण्णत्तीमें किसीके द्वारा अपने उपयोगादिकके लिए हाशियेपर लिखा गया हो और जो बादको ग्रन्थमें कापीके समय किसी तरह प्रक्षिप्त हो गया हो । इस गद्यांशमें ज्योतिष वेदोंके जिस भागहार सूत्रका उल्लेख है वह वर्तमान तिलोयपण्णत्तीके इस महाधिकारमें पाया जाता है । उसपरसे कलितार्थ होनेवाले व्याख्यानानादिकी चर्चाको किसीने वहांपर अपनाया है, ऐसा जान पड़ता है ।

इसके सिवाय, एक बात और भी है, वह यह कि जिस वर्तमान तिलोयपण्णत्तीका मूलानुसार आठ हजार श्लोक परिमाण बतलाया जाता है वह उपलब्ध प्रतियों परसे उतने ही श्लोक परिमाण नहीं मालूम होती, बल्कि उसका परिमाण लगभग एक हजार श्लोक-परिमाण बड़ा हुआ है । इससे यह साफ जाना जाता है कि मूलमें उतना अंश बादको प्रक्षिप्त हुआ है । इसलिए उक्त गद्यांशको, जो अपनी स्थिति परसे प्रक्षिप्त होनेका स्पष्ट सन्देह उत्पन्न कर रहा है और जो ऊपरके विवेचनसे मूलकारकी कृति मालूम नहीं होता, प्रक्षिप्त कहना कुछ भी अनुचित नहीं है । ऐसे ही प्रक्षिप्त अंशोंसे, जिनमें कितने ही ‘पाठान्तर’ वाले अंश भी शामिल जान पड़ते हैं, ग्रंथके परिमाणमें वृद्धि हुई है । यह निर्विवाद है कि कुछ प्रक्षिप्त अंशोंके कारण किसी ग्रन्थको दूसरा ग्रन्थ नहीं कहा जा सकता । अतः उक्त गद्यांशमें तिलोयपण्णत्तीका नामोल्लेख देखकर जो यह कल्पनाकी गयी है कि ‘वर्तमान तिलोयपण्णत्ती उस तिलोयपण्णत्तीसे भिन्न है जो धवलाकारके सामने थी’ वह ठीक नहीं है ।

उपसंहार—

इस तरह नूतन धारके पाचों प्रमाणोंमें से कोई भी प्रमाण यह सिद्ध करनेके लिए समर्थ नहीं है कि वर्तमान तिलोयपण्णत्ती आचार्य वीरसेनके वादकी बनी हुई है अथवा उस तिलोयपण्णत्तीसे भिन्न है जिसका वीरसेन अपनी बबला टीकामें उल्लेख कर रहे हैं। तब यह कल्पना करना तो अतिसाहस है कि वीरसेनके शिष्य जिनसेन इसके रचयिता हैं, जिनकी स्वतंत्र ग्रन्थ-रचना-पद्धतिके साथ इसका कोई मेल नहीं लाता। ऊपरके सम्पूर्ण विवेचन एवं ऊहापोहसे स्पष्ट है कि यह तिलोयपण्णत्ती यतिवृषभाचार्यकी कृति है, बबलासे कई शती पूर्वकी रचना है—और वही चीज है जिसका वीरसेन अपनी बबलामें उद्धरण, अनुवाद तथा आशय ग्रहणादिके रूपमें स्वतंत्रता पूर्वक उपयोग करते रहे हैं। ग्रन्थकी अन्तिम मंगल गायामें 'दहूण' पदको ठीक मानकर उसके आगे जो 'अरिस बवह' पाठकी कल्पनाकी गयी है और उसके द्वारा यह झुकावेका यत्न किया है कि 'इस तिलोयपण्णत्तीसे पहले यतिवृषभका तिलोयपण्णत्ति नामका कोई आर्य ग्रन्थ था जिसे देखकर यह तिलोयपण्णत्ती रची गयी है। फलतः उसीकी सूचना इस गायामें 'दहूण अरिसबवह' वाक्यके द्वारा की गयी है' वह भी युक्तियुक्त नहीं है; क्योंकि इस पाठ और उसके प्रकृत अर्थकी संगति गाय्याके साथ नहीं बैठती, जिसका स्पष्टीकरण प्रारम्भमें किया जा चुका है। इसलिए यह लिखना कि "इस तिलोयपण्णत्तिका सकलान शक सबत् ७३८ (वि० सं० १७३) से पहले का किसी भी हालतमें नहीं है" तथा "इसके कर्ता यतिवृषभ किसी भी हालतमें नहीं हो सकते" अति-साहसका द्योतक है। क्योंकि किसी तरह भी इसे युक्ति संगत नहीं कहा जा सकता'।



जैन साहित्य और कहानी

श्री प्रा० डा० जगदीशचन्द्र जैन, एम० ए०, पीएच० डी०

प्राचीन कालसे ही कहानी साहित्यका जीवनमें बहुत ऊंचा स्थान रहा है। ऋग्वेद, ब्राह्मण, उपनिषद्, महाभारत, रामायण, आदि वैदिक ग्रंथोंमें अनेक शिक्षाप्रद आख्यान उपलब्ध होते हैं, जिनके द्वारा मनुष्य जीवनको ऊंचा उठानेका प्रयत्न किया गया है। इन कथा-कहानियोंका सबसे समृद्ध कोष है बौद्धोंकी जातक कथाएं। सीलोन, बर्मा आदि प्रदेशोंमें ये कथाएं इतनी लोकप्रिय हैं कि वहाके निवासी आज भी इन कथाओंको रात रातभर बैठकर बड़े चावसे सुनते हैं। इन कथाओंमें बुद्धके पूर्वजन्मकी घटनाओंका वर्णन है, और इनके इश्य साची, भरहुत आदि तूफानी दीवारों पर अंकित हैं, जिनका समय ईसाके पूर्व दूसरी शती माना जाता है।

प्राचीन कालमें जो नाना लोक कथाएं भारतवर्षमें प्रचलित थीं, उन्हें ब्राह्मण, जैनो और बौद्धने अपने अपने धर्मग्रन्थोंमें स्थान देकर अपने सिद्धांतोंका प्रचार किया। बौद्धोंके पालि साहित्यकी तरह जैनोका प्राकृत साहित्य भी कथा-कहानियोंका विपुल भण्डार है। जैन भिक्षु अपने धर्मका प्रचार करनेके लिए दूर दूर देशोंमें विहार करते थे। बृहत्कल्पभाष्यके अन्तर्गत जनपद-परीक्षा प्रकरणमें बताया है कि जैन भिक्षुको चाहिये कि वह आत्मशुद्धिके लिए तथा दूसरोंको धर्ममें स्थिर रखनेके लिए जनपद विहार करें, तथा जनपद-विहार करनेवाले साधुको मगध, मालवा, महाराष्ट्र, लाट, कर्णाटक, प्रविह, गौड़, विदर्भ आदि देशोंकी लोकभाषाओंमें कुशल होना चाहिये, जिससे वह भिन्न भिन्न देशके लोगोंको उनकी भाषामें उपदेश दे सके।

जैन साहित्यका प्राचीनतम भाग 'आगम' के नामसे कहा जाता है। दिगम्बर परम्पराके अनुसार आगम ग्रन्थोंका सर्वथा विच्छेद हो गया है, श्वेताम्बर परम्पराके अनुसार ये आगम विकृत-रूपमें मौजूद हैं, और ११ अंग, १२ उपांग, १० प्रकीर्णक, ६ छेदसूत्र, ४ मूलसूत्र, नन्दि तथा अनुयोग-द्वारके रूपमें आजकल भी उपलब्ध हैं। ११ अंगोंके अन्तर्गत नायाधम्मकथा (जातुधर्म कथा) नामक पाचवें अंगमें शत्रुपुत्र महावीरकी अनेक धर्मकथाएं वर्णित हैं, जो बहुत रोचक और शिक्षाप्रद हैं। उपासक-दशा नामक छठे अंगमें महावीरके उपासकोंकी कथाएं हैं। कथा साहित्यका सर्वोत्तम भाग आगम ग्रन्थोंकी टीका-टिप्पणियोंमें उपलब्ध होता है। ये टीका-टिप्पणियां नियुंकि, भाष्य, चूर्णि और टीका इन

चार भागोंमें विभक्त हैं। इनमें चूर्ण और टीका साहित्य भारतके प्राचीन कथा-साहित्यकी दृष्टिसे अत्यन्त महत्त्वका है, जिसमें आवश्यकचूर्ण और उतराख्यन टीका तो कथाओंका वृहत्कोष है। आगम साहित्यके अतिरिक्त जैन साहित्यमें पुराण, चरित, चम्पू, प्रबंध आदिके रूपमें प्राकृत, संस्कृत अपभ्रंशके अनेक ग्रन्थ मौजूद हैं, जिनमें छोटी-बड़ी अनेक कथा-कहानियाँ हैं।

यहाँ यह कह देना अनुचित न हो गा कि पालि-प्राकृत साहित्यकी अनेक लौकिक कथाएं कुछ रूपान्तरके साथ देश-विदेशोंमें भी प्रचलित हैं। ये कथाएं भारतवर्षमें पंचतंत्र, हितोपदेश, कयासरिस्तागर, शुक्सतति, सिंहासनद्वित्रिशिका, नेतालपचविंशतिका आदि ग्रन्थोंमें पायी जाती हैं, तथा 'ईसपकी कहानियाँ', 'अरेवियन नाइट्सकी कहानियाँ', 'कलेला दमनाकी कहानी' आदि के रूपमें ग्रीस, रोम, अरब, फारस, अफ्रिका आदि सुदूर देशोंमें भी पहुँची हैं। इन कथाओंका उद्गम स्थान अधिकतर भारतवर्ष माना जाता है, यद्यपि समय समयपर अन्य देशोंसे भी देश-विदेशके यात्री बहुत-सी कहानियाँ अपने साथ बहा लाये।

यहाँ लेखककी 'भारतकी प्राचीन कथा-कहानियाँ' नामक पुस्तकमेंसे दो कहानियाँ दी जाती हैं। कहानियोंको पढ़कर उनके महत्त्वका पता लगे गा।

कार्य सच्ची उपासना—

किसी सेठका पुत्र जन कमानेके लिए परदेश गया और अपनी जवान पत्नीको अपने पिताके पास छोड़ गया। सेठकी पतोहू बहुत शौकीन स्वभावकी थी। वह अच्छा भोजन करती, पान खाती, इतर-कुलेल लगाती, सुंदर बलाभूषण पहनती, और दिनभर खेरी बिता देती। घरके काममें उसका मन जरा भी न लगता। उसको अपने पतिकी बहुत याद आती, परन्तु वह क्या कर सकती थी! एक दिन सेठकी पतोहूका मन बहुत चंचल हो उठा। उसने दासीको बुलाकर कहा 'दासी! किसी पुरुषको बुलाओ। किसीकी जानती हो?' दासीने कहा 'दिलुंगी।'

दासीने आकर सब हाल सेठजीसे कहा। सेठजी बहुत चिन्तित हुए और सोचने लगे कि बहूकी रखाके लिए शीघ्र ही कोई उपाय करना चाहिये, अन्यथा वह हाथसे निकल जायगी! उन्होंने सरल सेठानीको बुलाया और कहा "देखो सेठानी! हम तुम दोनों लड़ाई कर लेंगे, और मैं तुम्हें मार कर निकाल दूँगा। तुम थोड़े समयके लिए किसी दूसरेके घरमें जाकर रह जाना। अन्यथा अपनी बहू अपने हाथसे निकल जायगी। सेठानीने अपने पतिकी बात मान ली। अगले दिन सेठ घर आया और सेठानीसे भोजन मागा। सेठानीने चिल्लाकर कहा "अभी भोजन तैयार नहीं है। उस दोनोमें झगडा होने लगा। सेठको क्रोध आगया और उसने सेठानीको मार-पीटकर घरसे निकाल दिया। सास और ससुरको क्लेश हुनकर उसकी पतोहू घरसे निकल कर आ गयी और पूँछने लगी "पिताजी! क्या बात हुई?" सेठने कहा—"देटी! आजसे मैंने तुम्हें अपने घरकी मालकिन बना

दिया है। अब तू ही घरका सब काम-काज देखना।” बहू अपने ससुरकी बात सुन कर प्रसन्न हुई। अपने घरका सब काम सभाल लिया। अब वह घरके काममें इतनी संलग्न रहने लगी कि उसे भोजन करनेका समय भी बड़ी कठिनतासे मिलता। वह साज शृङ्गार सब भूल गयी। एक दिन दासीने आकर कहा—“बहूजी ! आप उस दिन किसी पुरुषकी बात करती थीं। मैंने एक पुरुषकी खोज की है। आपकी आज्ञा हो तो उसे बुलाऊँ !” बहू ने उतर दिया—“दासी ! वह समय दूर गया। इस समय मुझे मरनेका भी अवकाश नहीं, तू पर-पुरुषकी बात करती है।”

असंतोष बुरी चीज है—

कोई बुढ़िया गोबर पाय पाय कर अपनी गुबर करती थी। उसने व्यतरदेवकी आराधना की। व्यतर बुढ़ियासे बहुत प्रसन्न हुआ और देव-प्रसादसे उसके गोबरके सब उपले रतन बन गये। बुढ़िया खूब धनवान हो गयी। उसने चार कोठोंका एक सुन्दर भवन बनवा लिया और वह सुखसे रहने लगी। एक दिन बुढ़ियाके घर उसकी एक पड़ोसन आयी और उसने बातों-बातोंमें सब पता लगा लिया कि बुढ़िया इतनी जल्दी धनी कैसे बन गयी। पड़ोसनको बुढ़ियासे बड़ी ईर्ष्या हुई और उसने भी व्यंतरदेवकी आराधना शुरू कर दी। व्यतर प्रसन्न होकर उपस्थित हुआ और उसने घर मागनेकी कहा। पड़ोसनने कहा—“मैं चाहती हूँ जो कोई वस्तु तुम बुढ़ियाको दो वह मेरे दुगुनी हो जाय।” व्यतरने कहा “बहुत अच्छा।”

अब जो वस्तु बुढ़िया मागती वह उसकी पड़ोसनके घर दुगुनी हो जाती। बुढ़ियाके घर चार कोठोंका एक भवन था तो उसकी पड़ोसनके दो भवन थे। इसी प्रकार और भी जो सामान बुढ़ियाके था, उससे दुगुना उसकी पड़ोसनके घर था। बुढ़ियाको जब इस बातका पता लगा तो वह अपने मनमें बहुत कुदी। उसने श्रौषमें आकर व्यतरसे वरदान मांगा कि उसका चार कोठोंवाला भवन गिर पड़े और उसके स्थानपर एक घासकी कुटिया बन जाय। जब उसकी पड़ोसनके भी दोनों भवन नष्ट हो गये और उसकी जगह दो घासकी कुटिया बन गयीं। बुढ़ियाको इससे भी सतोष न हुआ। उसने दूसरा घर मागा “मेरी एक आंख फूट जाय।” फलतः उसकी पड़ोसनकी दोनों आंखें फूट गयीं। तत्पश्चात् बुढ़ियाने कहा “मेरे एक हाथ और एक पैर रह जाय,” “जब उसकी पड़ोसनके दोनों हाथ और दोनों पांव नष्ट हो गये। अब बिचारी पड़ोसन पड़ी सोचने लगी कि मैं क्या करूँ, यह सब मेरे असंतोषका फल है। यदि मैं बुढ़ियाके धनको देख कर ईर्ष्या न करती और सतोषसे जीवन बिताती तो मेरी यह दशा न होती।”

जैनसाहित्यमें राजनीति

श्री पं० पन्नालाल जैन 'वसन्त' साहित्याचार्य, आदि ।

विद्याल संस्कृत साहित्यमें वर्यापि शतियोंसे मौलिक कृतियोंकी वृद्धि नहीं हुई है तथापि कोई ऐसा विषय नहीं जिसके बीज उसमें न हों । जैन संस्कृत साहित्य उसका इतना विद्याल एवं सर्वाङ्गीण-भाग है कि उसके बिना संस्कृत साहित्यकी कल्पना नहीं की जा सकती । उदाहरणके लिए राजनीतिको ही लीजिये । इसके वर्णन विविध रूपोंमें संस्कृत साहित्यमें भरे पड़े हैं । विशेषकर 'संसार-शरीर-भोग-निर्विण्यता' के प्रधान प्रतिष्ठापक जैन साहित्यमें, वैसा कि निम्न संक्षिप्त वर्णनसे स्पष्ट हो जायगा ।

राजा —

राजनीतिका उद्गम राजा और राजसे है अतः उसके विचार पूर्वक ही आगे बढ़ा जा सकता है । भोगभूमिमें कोई राजा नहीं होता परन्तु कर्मभूमिके प्रारम्भ होते ही उसकी आवश्यकताका अनुभव होता है, अर्थात् बड़ा समानता है, लोग अपना अपना कर्तव्य स्वयं पालन करते हैं वहां राजाकी आवश्यकता नहीं होती परन्तु बड़ा जनता में विषमता, निर्जनता-संजनता, ऊंच-नीच आदिकी भावना उत्पन्न होती है बड़ा पारस्परिक संघर्ष स्वामाधिक हो जाता है । शिष्ट पुरुष कष्ट में पड़ जाते हैं और दुष्ट मनुष्य अपनी उदण्डतासे आनन्द उड़ाते हैं । कर्मभूमिके इस अनैतिक वातावरणसे जनताकी रक्षा करनेके लिए ही राजाका आविर्भाव कुलकरो के रूपमें होता है । आचार्य विनसेनके महापुराणमें लिखा है कि कुलकरोके समय दण्डव्यवस्था केवल 'हा' 'मा' और 'विष्' के रूप में थी परन्तु जैसे जैसे लोगोंमें अनैतिकता बढ़ती गयी जैसे जैसे दण्डव्यवस्था में परिवर्तन होते गये । प्रारम्भमें एक कुलकर ही अपने कालसे समस्त भारत-खण्डका शासन करनेके लिए पर्याप्त था निन्दु गदमे धीरे-धीरे, अनेक राजाओंकी (शासकों की) आवश्यकता पड़ने लगी । इस प्रकार स्पष्ट है कि राजा सृष्टिका स्वक योग्य पुरुष था । उसका जीवन निरन्तर पर-पालनके लिए ही था । वैजाचार्यों ने साम्राज्यपद्धति का त^१ प्रथम स्थानों में गिनकर राजाके माहत्म्यकी घोषणा की है । जो राजा अपने जीवनकी केवल भोग विलास का ही साधन समझते हैं वे आत्म-वितृप्त कर्तव्य ज्ञानसे शून्य हैं । अपने ऊपर पूर्ण राष्ट्रके जीवन

१ सञ्जाति मशूहस्थल पारिजल्य सुरेन्द्रता । साम्राज्य परमाहर्न्ध निर्वान्त्रेनि स्तम्भक ॥ (नहाऽ११)

निर्वाहका भार लेकर भी यदि भोग-विलासको ही अपना लक्ष्य बना लें तो उनसे अधिक आत्म-वञ्चक तथा प्रमत्त कौन हो गा ? आचार्य सोमदेव ने राजा और राज्य की त्याग मयता के कारण ही उसे पूज्य समझकर अपने नीतिवाक्यानुक्त के प्रारम्भमें राज्यको ही नमस्कार किया है। उनका पहिला सूत्र है—‘अथ धर्मार्थकामफलाय राज्याय नमः ।’ शुक्राचार्यके नीतिशास्त्रमें^१ भी ‘सन्धि, विग्रह आदि शाखा, साम, दान, आदि पुष्प तथा धर्म-अर्थ-काम रूप फल युक्त राज्य वृक्षको नमस्कार किया गया है। राजा कौन हो सकता है ? इसके उत्तरमें आ० सोमदेव कहते हैं ‘धर्मात्मा कुल अभिजन और आचारसे शुद्ध, प्रतापी, नैतिक, न्यायी, निग्रह-अनुग्रहमें तटस्थ, आत्म सम्मान आत्म-गौरवसे व्याप्त, कोश बल सम्पन्न व्यक्ति राजा होता है’^२।

राजनीति—

राजाकी नीति राजनीति कहलाती है, यह चार पुरुषार्थोंमेंसे अर्थ पुरुषार्थके अन्तर्गत है। इस नीतिका पूर्ण प्रकाश वही राजा कर पाता है जो कि समस्त राजविद्याओंमें निष्णात होता है। राज-विद्याओंकी सख्यामें प्राचीन कालसे विवाद चला आ रहा है जैसा कि “यतः दण्डके भयसे ही सब लोग अपने अपने कार्योंमें अवस्थित रहते हैं अतः दण्डनीति ही एक विद्या है” ऐसा शुक्राचार्यके शिष्योंका मत है। ‘बूँकि दृष्टि-वार्ता और विनय ही लोक व्यवहारका कारण हैं, इसलिए वार्ता और दण्डनीति वही दो विद्याएं हैं’ ऐसा बृहस्पतिके अनुयायी मानते हैं। ‘यतः त्रयी ही वार्ता और दण्डनीतिका उपदेश देती है इस लिए त्रयी, वार्ता और दण्डनीति वही तीन राज-विद्याएं हैं’ ऐसा मनुस्मृतिके अर्थोंका अभिप्राय है। ‘यतः आन्वीक्षिकीके द्वारा जिसका धिक्चन किया गया है ऐसी त्रयी ही वार्ता और दण्डनीतिपर अपना प्रभाव रख सकती है इसलिए आन्वीक्षिकी, त्रयी, वार्ता और दण्डनीति, ये चार ही राज-विद्याएं हैं, ऐसा कौटिल्यका मत है।’^३ उद्धरणसे स्पष्ट है।

आचार्य सोमदेव^३ने भी कौटिल्यके समान आन्वीक्षिकी आदिको ही राजविद्या माना है। जिसमें अध्यात्म विषयका निरूपण हो वह आन्वीक्षिकी, जिसमें पठन-पाठन, पूजन विधान, आदि का वर्णन हो वह त्रयी, जिसमें कृषि, पशु पालन, आदि व्यवसायोंका वर्णन हो वह वार्ता और जिसमें साधु सरक्षण तथा दुष्टोंके निग्रहका वर्णन हो वह दण्डनीति कहलाती है।

१ नमोऽस्तु राज्यवृश्चाय शब्दसुण्याय प्रस्ताविते । सामादिवार पुण्याय विवर्गकृत दाधिते ॥ (शुक्रनीति)

२ ‘धार्मिक कुलाभिजनाचारविशुद्ध प्रतापवान्वासुगतवृत्तिश्च स्वामी’ कोषसादयो स्व-न्त्र. ‘आत्मा-तिशय धन वा वस्त्रास्ति स स्वामी ।’ स्वामि ससुद्धेश्वर सूत्र - १-२ ।

३ ‘आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिरिति चतस्रो राजविद्या ॥१६॥ ‘आन्वीक्षिक्यध्यात्मविषये, त्रयी वेदयज्ञादियु, वार्ता कृषिकर्मादिका, दण्डनीति साधुपालन दुष्टनिग्रह ॥१६॥ ‘नीतिवाक्यानुक्त-विद्यावृद्धसमुद्देशः ।

फलतः राजनीतिके मूल सिद्धान्त अवस्थित हैं उनके प्रयोगकी पद्धतियोंमें ही सदा परिवर्तन होता रहता है। सन्धि, विग्रह, यान, आसन, सञ्च और द्वैधीभाव ये राजन्योके कुछ गुण हैं, उत्साह मन्त्र और प्रभाव यह तीन शक्तियां हैं, साम, दान, मेद और दण्ड यह चार उपाय हैं। सहाय, साधनोपाय, देशविभाग, कालविभाग और विपत्तिप्रतीकार ये पांच अङ्ग हैं। राजनीतिके येही मुख्य सिद्धान्त हैं जो कि कर्मभूमिके प्रारम्भमें सम्राट् भरतके द्वारा निश्चित एवं आचरित किये गये थे और आज भी अनिवार्य हैं। हा, साधन एवं प्रयोग परिस्थितिके अनुसार पृथक् पृथक् हो सकते हैं। संस्कृत जैन साहित्य में राजनीतिका वर्णन, कहीं पिता या गुरुजनों द्वारा पुत्र अथवा शिष्यके लिए दिये गये सटुपदेशके रूपमें मिलता है, अन्वय किसी राजाकी राज्य व्यवस्था अथवा चरित्र चित्रणके रूपमें उपलब्ध होता है अथवा स्वतन्त्र नीतिशास्त्रके रूपमें प्राप्त होता है।

उदाहरणके लिए आचार्य वीरनन्दीके महाकाव्य 'चन्द्रप्रमचरित' में राज्य सिंहासनपर आरुढ़ युवराजको उसके पिताके उपदेशको ही लीखिये।

‘हे पुत्र ! यदि तुम प्रभावक विभूतियोंकी इच्छा करते हो तो अपने हितैषियोंसे कभी उद्दिग्ध मत होना, क्योंकि जनानुराग ही विभूतियोंका प्रमुख कारण है। सम्पदाओंका समागम उसी राजाके होता है जो कि सकटोंसे रहित होता है और संकटोंका अभाव भी तभी संभव है जब कि अपना परिवार अपने आधीन हो। यह निश्चय है कि परिवारके अपने आधीन न रहनेपर भारी संकट आ पड़ते हैं। यदि तुम अपने परिवारको आधीन रखना चाहते हो तो पूर्ण कृतज्ञ बनो, क्योंकि कृतज्ञ मनुष्य सब गुणोंसे भूषित होकर भी सब लोगोंको उद्दिग्ध ही करता है। तुम कलिकालके दीपोंसे मुक्त रह कर अर्थ और काम पुरुषार्थ की ऐसी वृद्धि करना जो धर्म की विरोधी न हो क्योंकि समान रूपसे त्रिवर्ग सेवन करनेवाला राजा ही दोनों लोकों को धिक् करता है। जो राज कर्मचारी प्रजाको कष्ट पहुंचाते हैं उनका तुम निग्रह करना, और जो प्रजाकी सेवा करते हैं उनको वृद्धि देना, क्योंकि ऐसा करनेसे वन्दी-जन तेरी कीर्ति गावेंगे (अर्थात् यशस्वी बनो गे) और क्रमशः वह दिग् दिगन्त तक फैल जायगी।’ तुम अपने मन की वृत्तिको बड़ा गूढ़ रखना, और अपने उद्योगोंको भी इतना छिपाकर रखना कि फल के द्वारा ही उनका अनुमान किया जा सके। जो पुरुष अपनी योग्यता छिपा कर रखता है और दूसरेके मन्त्रका मेद पा जाता है उसका शत्रु कुछ नहीं कर सकते हैं। तुम तेजस्वी होकर समस्त दिशाओं में व्याप्त हो जाना, समस्त राजाओंमें प्रधानताको प्राप्त करना, तब सूर्यके किरण-कलापके समान तेरा कर-प्राप्त भी समस्त भूमण्डल पर निर्वाच रूपसे होगा। अर्थात् समस्त भूमण्डल तेरा करदाता हो जाय गा^१।

राजदरबारमें शत्रुपक्षका दूत रोषपूर्ण बचनोंसे युवराजको उत्तेजित कर देता है। युवराज युद्धके लिए तयार हो जाते हैं। पुरोहित आदि उसे शान्त करनेका प्रयत्न करते हैं। युवराज उन सबको उत्तर देते हैं। इस प्रकार चन्द्रप्रभका बारहवा सर्ग किर्वात और माघके दूसरे सर्गको भी मात करता है। यथा—‘नय और पराक्रमसे नय ही बलवान् है, नय शून्य व्यक्तिका पराक्रम व्यर्थ है। बड़े बड़े मदनोत्त हाथियोंको विदारण करनेवाला सिंह भी तुच्छ श्वरके द्वारा मारा जाता है।’ जो नीतिमार्गको नहीं छोड़ता है यदि उसका कार्य सिद्ध नहीं होता है तो यह उसका दोष नहीं है अपितु उसके विपरीत दैवका ही प्रभाव है। आप विवेकियोंमें श्रेष्ठ हैं अतः विना विचारे शत्रुके साथ दण्डनीतिक प्रयोग मत कीजिये। यतः शत्रु अभिमानी है इसलिए साम-उपायसे ही शान्त हो सकता है। अपना प्रयोजन सिद्ध करनेके लिए शत्रुपर सबसे पहले सामका प्रयोग करते हैं उसके बाद भेद, आदि अन्य उपायोंका, दण्ड तो अन्तिम उपाय है। एक प्रिय बचन सैकड़ों दोषोंको दूर करनेमें समर्थ है, मेघ बलविन्दुके कारण ही लोगोंको प्रिय हैं, वज्र आदिके द्वारा नहीं। दामसे घन हानि, दण्डसे नल हानि और भेदसे ‘कपटी’ होनेका अपयश होता है किन्तु सामसे बढ़कर सर्वथा कल्याणकारी दूसरा उपाय नहीं है’।

सोमदेवसूरि—

यशस्तिलक और नीतिवाक्यामृतके कर्ता बहुश्रुत विद्वान् आचार्य सोमदेवने चालुक्य प्रतीय राजा अरिकेसरीके प्रथम पुत्र श्री वहिगराजकी गङ्गाधारा नगरीमें चैत्र सुदी १३ शक संवत् ८८१ को यशस्तिलक चम्पूको पूर्ण करके संस्कृत साहित्यका महान उपकार किया था। इन्होंने अपने नीतिवाक्यामृतमें राजनैतिक समस्त अङ्गोंका जो सरल और सरल विशद विवेचन किया है वह तात्कालिक तथा बादके समस्त राजनैतिक विद्वानोंके लिए आदर्श रहा है। काव्यग्रंथोंके कुशल टीकाकार मल्लिनाथसूरिने अपनी टीकाओंमें बड़े गौरवके साथ नीतिवाक्यामृतके सूत्र उद्धृत किये हैं। नीतिवाक्यामृतके अतिरिक्त यशस्तिलक-चम्पूके तृतीय आवृत्तिमें भी राजाओंके राजनैतिक जीवनको व्यवस्थित और अधिकसे अधिक सफल बनानेके लिए पर्याप्त देशना दी है।

अपने राज्यका समस्त भार मन्त्रियों आदिपर छोड़कर बैठनेसे ही राजा लोग असफल होते हैं। आचार्य कहते हैं कि राजाओंको प्रत्येक राजकीय कार्यका स्वयं अवलोकन करना चाहिये। क्योंकि जो राजा अपना कार्य स्वयं नहीं देखता है उसे निकटवर्ती लोग उल्टा-सीधा सुझा देते हैं। शत्रु भी उसे अच्छी तरह चोखा दे सकते हैं। ‘जो राजा मन्त्रियोंको राज्यका भार सौंपकर स्वेच्छा विहार करते हैं वे मूर्ख, विद्वानोंके ऊपर दूष की रक्षाका भार सौंप कर आनन्दसे सोते हैं। कदाचित् जलमें मछलियोंका और आकाशमें

१ चन्द्रप्रभचरित सर्ग १२, श्लोक ७२-८१।

१ नीतिवाक्यामृत स्वामिसुदृश सूत्र ३२-३४।

पत्नियोंका मार्ग जाना जा सकता है किन्तु हाथके आवलेको खुत करनेवाले मन्त्रियोंकी प्रवृत्ति नहीं जानी जा सकती। जिस प्रकार वैद्य लोग वनाज्य पुरुषोंके रोग बढ़ानेके लिए सदा तत्पर रहते हैं उसी प्रकार मन्त्री भी राजाओंकी आपत्तियाँ बढ़ानेमें सदा प्रयत्नशील रहते हैं। अन्यकारने वहाँ मन्त्रियोंके प्रति राजाको जागरूक रहनेका उपदेश दिया है वहाँ मन्त्रियोंकी उपयोगिताका भी सुन्दर प्रतिपादन किया है। यतः मन्त्रियोंके बिना केवल राजाके द्वारा ही राज्यका संचालन नहीं हो सकता अतः राजाको अनेक मन्त्री रखना चाहिये और सावधानीसे उनका भरण पोषण करना चाहिये^१।^२ राज्यकी उन्नतिका द्वितीय साधन मन्त्रकी गोपनीयता है, इसके बिना योग-क्षेम दोनों ही नहीं रहते। वही राजा नीतिज्ञ है जो अपने मन्त्रका अन्य राजाओंको पता नहीं लगने देता तथा चतुर चरोंके द्वारा उनका मन्त्र जानता रहता है। मन्त्र रक्षाके लिए राजाओंको अशुभ व्यक्तिको मन्त्रशालामें नहीं आने देना चाहिये महाराज यशोधरको समझाते हुए कहते हैं—

‘हे महीपाल ! आप मन्त्रशालाका पूर्ण शोषण करें, रतिकालमें अशुभ पुरुषके सन्भावके समान मन्त्रशालामें अपोष्य एवं लघु पुरुषका सद्भाव वाञ्छनीय नहीं है। विष और शङ्खके द्वारा एक ही प्राणी मारा जाता है। परन्तु मन्त्रका एक विस्फोट ही समस्त राष्ट्र और राजा सभीको नष्ट कर देता है।^३ कितने ही राजा दैवको न मानकर केवल पुरुषार्थवादी बन जाते हैं ऐसे लोगोंके लिए आचार्य सचेत करते हैं कि ‘राजाको चाहिये कि वह क्रमशः दैव ग्रहोंकी अनुकूलता, वनादि वैभव और धार्मिक मर्यादाका विचार करके ही युद्ध आदिमें प्रवृत्त हो। जो पुरुष धर्मके प्रसादसे लक्ष्मी प्राप्त करके आगे धर्म धारण करनेमें आलस्य करता है इस सत्तारमें उससे बढ़कर कुतप्स कौन हो गा ? अथवा आगामी जन्ममें उससे बढ़कर दरिद्र कौन होगा ? हाथीका शिकार करके केवल पाप कमानेवाले सिंहके समान धर्मकी उपेक्षा करके धन लूटने करनेवाला राजा है, क्योंकि भृगालादिके समान वनादि परिजन खा पी जाते हैं। केवल दैवके भक्त बन कर पुरुषार्थ हीन राजाओंको भी सावधान करते हैं कि ‘जो पौरुषको छोड़कर भयानके भरोसे बैठे रहते हैं उनके मस्तकपर कौए उसी तरह बैठते हैं जिस प्रकार मकानमें बने मिट्टीके सिंहों पर निल्लेज राजाके विरुद्ध क्या अपने, क्या दूसरे,—सभी खास रचने लगते हैं। भला, ठण्डी राख पर कौन पैर नहीं रखता^४ ?’ मन्त्र और मन्त्रीकी कितनी सुन्दर परिभाषा देते हैं ? जिसमें देश, काल, व्यवस्था उपाय, महायक और फलका निश्चय किया जाता है वही मन्त्र है। शेष सब मुंहकी खाज मिटाना है। जिसका मन्त्र कार्यान्वित हो और फल स्वामीके अनुकूल ही वही मन्त्री है। अन्य सब गाल बजाने वाला है।’ मन्त्री कहा का हो ? इसका उत्तर भी बड़ा उदार दिया है ‘मन्त्री चाहे स्वदेशका हो, चाहे पर देशका राजाओंको अपने प्रारब्ध कार्योंके सफल निर्वाह पर ही दृष्टि रखनी चाहिये।’ क्योंकि शरीरमें

१. अस्तित्वक चम्पू भा० १ श्लो० २३-२४।

२. यशस्तिलक चम्पू भा० १ श्लो० २७-५६

उत्पन्न व्याधि दुःख देती है और वनमें उगी औषधि सुख पहुँचाती है। पुरुषोंके गुण ही कार्यकारी हैं, निज और पर की चर्चा भोजनमें ही शोभा देती है।' राजाओंको पहिले तो मन्त्र द्वारा ही सफलता प्राप्त करनेका प्रयत्न करना चाहिये 'बो मन्त्रयुद्धसे ही विजय प्राप्त कर सकते हैं उन्हें शस्त्रयुद्धसे क्या प्रयोजन ? जिसे मन्दार वृक्षपर ही मधु प्राप्त हो सकता है वह उत्तुङ्ग शैलपर क्यों चढ़ेगा ?' विविगीषाकी भावनासे जो राजा स्वदेशरक्षाकी चिन्ता छोड़कर आगे बढ़ जाते हैं उन्हें किस सुन्दरतासे सावधान किया है 'बो राजा निजदेशकी रक्षा न कर परदेशको जीतनेकी इच्छा करता है वह उस पुरुषकी तरह उपहासका पात्र होता है जो घोंती खोलकर मस्तकपर साफा बाँधता है।' साम, आदिके असफल रहनेपर अन्तमें अगत्या दण्डका प्रयोग करना चाहिये। किन्तु दण्डका प्रयोग प्रत्येक समय सफल नहीं होता। उसका कब और किस प्रकार प्रयोग करना चाहिये आचार्य कहते हैं कि 'उदय, समता और हानि यह राजाओंके तीन काल हैं। इनमें से उदय कालमें ही युद्ध करना चाहिये, अन्य दो कालोंमें शान्त रहना चाहिये। यतः एकका अनेकोंके साथ युद्ध करना पैदल सैनिकका हाथीके साथ युद्ध करनेकी तरह व्यर्थ होता है'। इसलिये वनके हाथीकी तरह भेद उपायके द्वारा शत्रुको दलसे तोड़कर बशमें करना चाहिये। जिसप्रकार कच्ची मिट्टीके दो बर्तन परस्पर टकरानेसे दोनों ही फूट जाते हैं उसी प्रकार समान शक्तिके धारक राजाके साथ स्वयं युद्ध न करके उसे हाथीकी तरह किसी अन्य राजाके साथ भिड़ा देना चाहिये।' इसी प्रकार हीन शक्तिके धारक राजाके साथ भी स्वयं नहीं लड़ना चाहिये बल्कि उसे अन्य बलवानोंके साथ लड़ाकर क्षीणकर देना चाहिये अथवा किसी नीति द्वारा उसे अपना दास बना लेना चाहिये^१। कितने ही राजा बिना विचारे भरती करके अपनी सैनिक संख्या बड़ा लेते हैं। परन्तु अवसर पर उनकी यह सेना काम नहीं आती इस लिए आचार्य कहते हैं कि 'पुष्ट, शरीर, अलकलाके जानकार और स्वामि-भक्त श्रेष्ठ क्षत्रियोंकी बोडीसी सेना भी कल्याण कारिणी होती है। व्यर्थ ही मुष्ट मण्डली एकत्रित करनेसे क्या लाभ है ?' इस प्रकार युद्धकी व्यवस्था करके भी ग्रन्थकारका हृदय युद्धनैतिको पसंद नहीं करता। तथा वे कह ही उठते हैं— 'एक शरीर है और हाथ दो ही हैं, शत्रु पद पदपर भरे पड़े हैं। काटे जैसा क्षुद्र शत्रु भी दुःखः पहुँचाता है। फिर तलवार द्वारा कितने शत्रु जीते जा सकते हैं ?' जो कार्य साम, दान और भेदके द्वारा सिद्ध न हो सके उसीके लिए दण्डका प्रयोग करना चाहिए।' 'सामके द्वारा सिद्ध होने योग्य कार्य में शस्त्रका कौन प्रयोग करेगा ? जहाँ गुड खिलानेसे मृत्यु हो सकती है वहाँ विष कौन देगा ? नय रूपी जाल डालकर शत्रु रूपी मत्स्योंको फसाना चाहिये जो भुजाओं द्वारा युद्ध रूपी क्षुभित समुद्रको तरना चाहेगा उसके पर कुशलता कैसे हो सकती है ? फूलोंके द्वारा भी युद्ध नहीं करना चाहिये फिर तीक्ष्ण बाणों द्वारा युद्ध करनेकी तो बात ही क्या है ? हम नहीं जानते युद्ध दशाको प्राप्त हुए पुरुषोंकी क्या दशा होगी^३ ?

१. नीतिवा० युद्ध स० ६९।

२. यथ० चम्पू भा० ३ द्रव्यो० ६८-८१ तथा नीतिवार्त्तापुत्र, युद्ध समुद्देश्य. सूत्र ६८।

३. यथा० च० भा० ३, द्रव्यो० ८४-९२।

स्विर शान्ति रखनेके लिए राजाओंको उदार बनना चाहिये—अपनी संपदाका उचित भाग दूसरोंके लिए भी देना चाहिये । जो राजा संचय शीलताके कारण आश्रितजनोंमें अपनी संपदा नहीं बांटते उनका अन्तरंग सेवक वर्ग भी दुखखोर हो जाता है और इस प्रकार प्रबामें घोरें घेरें अनीति पनपने लगती है । अतः जो नरेन्द्र अपनी लक्ष्मीका संविभाग नहीं करता है वह मधुगोलककी तरह सर्वनाशको प्राप्त होता है^१ । यहा दान उपायके समर्थनके आगे, मेदनीतिका भी सुन्दर प्रतिपादन है । ‘जो राजा शत्रुओंमें मेद डाले बिना ही पराक्रम दिखाता है वह ऊंचे बासोंके समूहमेंसे किसी एक बासको खींचने वाले बलीके समान है^२ ।’

कितने ही नीतिकार ‘राजाओंको अपना शारीरिक बल सुदृढ़ रखना चाहिये के समर्थक हैं और दूसरे राजाओंके बौद्धिक बलको प्रघानता देते हैं । परन्तु आ० सोमदेव दोनोंका समन्वय करते हुए कहते हैं कि ‘शक्तिहीन राजाका बौद्धिक बल किस काम का ? और बौद्धिक बलहीन राजाकी शक्ति किस काम की ? क्योंकि दावानलके ज्ञाता पंगु पुरुषके समान ही खल अन्वा-पुरुष भी दावानलका ज्ञान न होनेसे अपनी रक्षा नहीं कर सकता । यह आवश्यक नहीं है कि शत्रुओंको अपने बशमें करनेके लिए उनके देशपर आक्रमण करे । जिस प्रकार कुम्भकार अपने घर बैठकर चक्र चलाता हुआ अनेक प्रकारके बरतनोंको बना लेता है उसी प्रकार राजा भी अपने घर बैठकर चक्र (नीति एवं सैन्य) चलाये और उसके द्वारा दिग-दिगन्तके राजारूपी भावनोंके सिद्ध (बशमें) करे । जिस प्रकार किसान अपने खेतके बीच मच्च पर बैठ कर ही खेतकी रक्षा करता है उसी प्रकार राजाको भी अपने आसन पर आरुढ़ होकर समस्त पृथ्वीका पालन करना चाहिये ।

‘जिस प्रकार माली कटीले वृक्षोंको उद्यानके बाहर बाइके रूपमें लगता है, एक जगह उत्पन्न हुए पौधोंको जुदी जुदी जगह लगाता है, एक स्थानसे उखाड़ कर अन्यत्र लगाता है, फूले वृक्षोंके फूल चुनता है, छोटे पौधोंको बढ़ाता है, ऊंचे जानेवालोंको नीचेकी ओर झुकाता है, अधिक जगह रोकनेवाले पौधोंको छाट कर हलका करता है और ज्वादा ऊंचे वृक्षोंको काटकर गिराता है उसी प्रकार राजाको भी तीक्ष्ण प्रकृति वाले राजाओंको राज्यकी सीमा पर रखना चाहिये, मिले हुए राजाओंके गुटको फोड़कर जुदा जुदा कर देना चाहिये, एक स्थानसे च्युत हुए राजाओंको अन्य स्थानका शासक बनाना चाहिये, सम्पन्न राजाओंसे टैक्स वसूल करना चाहिये, छोटेको बढाना चाहिये, अममानियोंको नम्र करना चाहिये बड़ोंको हलका करना चाहिये—उनकी राज्य सीमा बांट देना चाहिये और उद्दण्डोंका

१ य० च० आ० ३. श्लो० १३ तथा जी० वा० बर्मससुद्धेय सूत्र १५ ।

२ वराहमिहिर चम्पू भा० ३ श्लो० १४ ।

अमन करना चाहिये। इस प्रकार राजाको चतुर नालीकी तरह समस्त दुर्बलता नष्ट करना चाहिये। जिस प्रकार किसी वृक्ष पर गड़े हुए गीतके छोटके बीजसे बड़ा वृक्ष पैदा हो जाता है उसीप्रकार छोटके छोटके शत्रुसे भी बड़ा भय उत्पन्न हो सकता है इसलिये अमन दुष्टिनाश छोड़ने भी भयंकर उपेक्षा नरे ना।^१

ये सब के नार्थिक उपदेश हैं जिनसे राजाओंका जीवन लोक कल्याणकारी बन जाता है। राजाका जीवन केवल भोग विलासके लिए नहीं है बल्कि दुष्टोंका निग्रह और सन्तोंका अनुग्रह करने जगतीकी सुन्दर स्युस्था करनेके लिए है। यद्यपि कल्प दुर्दशोंके तरह राजाके भी दो हाथ, दो पैर और दो आँखें होती हैं, उसे भी कल्प दुर्दशोंकी तरह ही खाना, पीना चना आदि निषेध करने पड़ते हैं तथापि वह अन्नो पेनादृष्टि, अलौकिक प्रतिभा और योग्य लोगोंके निर्वाचन तथा सहयोगसे सन्ने राजकी शान्ति, सुन्दर और शिष्टि करता है। अन्नो राजद्वारोंमें बैठे राजा गुणचरोंके द्वारा लक्ष्मण-पुत्री समस्त हस्तचतोंसे परिचित रहता है। गुणचर विहीन राजाका न राज्य ही स्थिर रहता है और न राष्ट्र। यही कारण है कि नीतिचारोंके गुणचरोंको राजाओंके लोचन बल्लारों हैं और राजाओंको सावधान भी किया है कि वे चरोंकी उम्मेदा न करें कल्पका चक्रुकी उम्मेदा होनेपर जिस प्रकार नर-पद्म पतन होने लगता है उसी प्रकार चरोंकी उम्मेदा होनेपर भी पद्म-पतन होना संभव हो जाता है। आचार्य वीरदेवने यही भाव नीतिशास्त्रानुवर्तने स्पष्ट किया है^२।

आ० वीरदेवके नउसे दूत वही हो सकता है 'जो चतुर हो, शूरवीर हो, निरालो हो, शत्रु हो, गन्नीर हो, विभाशासी हो, विद्वान् हो, प्रशस्त वचन बोलनेवाला हो, सहिष्णु हो, शिष्ट हो, प्रिय हो और विरक्त आचार निर्दोष हो।' यद्यपिउक्तके इस व्यक्तका नीतिशास्त्रानुवर्तने भी सम्मर्धन है।^३

दूर्यो राजसंज्ञा संचालन कार्य द्वारा होता है इसलिये राजाओंको चाहिये कि वे श्रेष्ठ कर्म उद्योगके द्वारा अपनी आयकी वृद्धि करें तथा जितनी आय हो उससे कम खर्च करें, ऊपर्यक्त आधुनिक अर्थशास्त्रोंके लिए संक्षेप भी करते रहें। वैसा कि नीतिशास्त्रानुवर्तके सूत्रसे स्पष्ट है 'राजाओंको कष्ट और व्यय व्यवस्था, पुनियोंको कष्टमुक्त निदर्शन है'।^४ जिस प्रकार कर्मजन्तु गनी अनेक द्वार से बड़ा होता है और निजालनेका छोट, उसी प्रकार राजाओंकी आयका द्वार बड़ा होना चाहिये और खर्च कम। 'जो राजा अपनी आयका विचार न करके अधिक खर्च करता है वह राज्य स्थिर नहीं रह सकता'।^५ इन्हीं अर्थशास्त्रोंमें कहा गया है कि 'आयका विचार न करने खर्च करनेवाला दुष्टे भी नष्ट हो जाता है।'^६

१ यमसिद्धिचन्द्र आ० ३ अ० १५, १५, १००, १०५-८

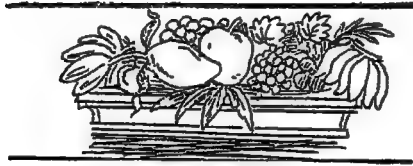
२ यमसिद्धिचन्द्र आ० ३ अ० १११ नीति शास्त्र. चन्द्र. २३०

३ 'अर्थशास्त्रानुवर्तके सुविचार-वस्तु दर्शन'। नीति. च. १०० ३

४ 'अर्थशास्त्रानुवर्तके सुविचार-वस्तु दर्शन'। नीति. च. १०० ३

आगे चलकर मन्त्री कैसा होना चाहिये ? किस समय कैसा भोजन करना चाहिये ? और कैसे मनुष्योंकी संगति करनी चाहिये ? आदि समस्त विषयोंका सुन्दर निरूपण है ।

महापुराणके व्यासीसवे पर्वमें भगवन्निसेनाचार्यने महाराज भरतकी राज्य व्यवस्थाका वर्णन करते हुए राजनीतिका विशद विवेचन किया है । गद्यचिन्तामणि कादम्बरीके जोडका गद्य काव्य है । आचार्य आर्यनन्दीने विद्याप्ययनके अनन्तर जीवन्धरकुमारके लिए जो दीक्षान्त देशना दी है वह कादम्बरीके शुक्लासोपदेशका स्मरण दिलाती है । कोमलकान्त पटावली और भव्य भावभङ्गीके द्वारा काव्य जगत्में युगान्तर करनेवाले महाकवि हरिचन्द्रने भी अपने धर्मशर्माभ्युदयमें यत्र तत्र और खासकर अठारहवें सर्गमें राजनीतिका सरल और सुन्दर निरूपण किया है । अठारहवें सर्गके पन्द्रहवें श्लोकसे तेतालीसवें श्लोक तकका भाग विशेष रूपसे राजनीतिके विचारियोंको आकर्षित करता है । इस संक्षिप्त विवेचनसे 'जैन कवियोंने धर्म और मोक्षका ही वर्णन किया है' यह आक्षेप निमूल्य हो जाता है ।



सागारधर्माभूत और योगशास्त्र

श्री पं० हीराळाळ शास्त्री, न्यायतीर्थ ।

बारहवीं तेरहवीं शतीमें रचे गये जैन वाङ्मयकी और विद्वानोंका सबसे अधिक ध्यान जिन आचार्योंने खींचा है, उनमेंसे श्वेताम्बर परम्परामे आचार्य हेमचन्द्र और दिगम्बर परम्परामे पंडित-प्रवर आशाधरका नाम चिरस्मरणीय रहे गा । जिस प्रकार कलिकालसर्वश हेमचन्द्रने जैन वाङ्मयके प्रायः सभी विषयोंपर अपनी कुशल लेखनी चलायी है, उसी प्रकार आचार्यकल्प महापंडित आशाधरने भी धर्म, न्याय, साहित्य, वैद्यक आदि अनेकों विषयोंपर स्वतंत्र रचनाएं की हैं, जो दि० परम्परामें अपना एक विशिष्ट स्थान रखती हैं । आचार्य हेमचन्द्र तथा पं० आशाधरने अपने सामने उपस्थित समस्त जैन आगमका मथन कर और उसमें अपनी विशिष्ट प्रतिभारूप मिश्री, तर्करूपरूप एता और अनुभवरूप केशरका सम्मिश्रण करके जिज्ञासुओंके नेत्र, रसना और हृदयको आल्हादित करने वाला बौद्धिक श्रीखण्ड उपस्थित किया है ।

यदि आचार्य हेमचन्द्रने योगशास्त्र ग्रन्थमें ध्यान आदिका वर्णन करते हुए भावक और मुनियोंके धर्मोंका भी वर्णन किया है तो पं० आशाधरने भी धर्मानुत नामके ग्रन्थके दो भाग करके पूर्वार्धमें मुनिधर्मका वर्णन किया, जो आज स्वतंत्र 'अनगारधर्माभूत', नामसे प्रकाशित है । और उसी ग्रन्थके उत्तरार्धमें भावक धर्मका वर्णन किया है, जिसका नाम सागारधर्माभूत है ।

पं० आशाधरजीसे पूर्व दि० आचार्योंने जितने भी भावक धर्मके वर्णन करनेवाले ग्रन्थ रचे हैं उन सबका दोहन कर एवं अनेकों नवीन विशेषताओंसे अलंकृत तथा स्वोपश टीकासे परिष्कृत करके पं० आशाधरजीने ऐसे अनुपम रूपमें सागरधर्माभूतको दि० सम्प्रदायके धर्मानुरागी भावकोंके लिए प्रस्तुत किया है कि वह आज तक उनका पथ प्रदर्शन करता है । प्रकृत ग्रन्थका परिशीलन करनेसे जहा एक ओर उनकी अगाध विद्वत्ता और अनुभव मूलक लेखनीपर अद्भुत होती है, वहीं दूसरी ओर उनकी असाधारण दायिकता और सदगुण-आह्वता भी कम आश्चर्यजनक नहीं है, प्रस्तुत वर्तमानके कलुषित साम्प्रदायिक वातावरणसे परे महान् एवं अनुकरणीय आदर्श समाजके सामने उपस्थित करती है । जैसा कि पं० आशाधरजीके सागरधर्माभूत तथा आचार्य हेमचन्द्रके योगशास्त्र वर्णित भावकधर्म प्रकरणमें दृष्टिगोचर यथेष्ट आदान प्रदानसे सिद्ध होता है, यह बात निम्न तुलनात्मक उद्धरणोंसे भली भांति स्पष्ट हो जाती है ।

पं० आशाधरजीके सागरधर्माभूतकी टीका वि० सं० १२६६ में पूर्ण हुई जब कि आचार्य हेमचन्द्र वि० सं० १२२९ में स्वर्गवासी हो चुके थे। इस प्रकार पं० आशाधरजीका आ० हेमचन्द्रसे पीछे होना निर्विवाद सिद्ध है। अतः उनपर आचार्यका प्रभाव स्पष्ट है जैसा कि आचार्य हेमचन्द्रके समान दुर्लभ मूल-ग्रन्थोंके स्पष्टीकरणार्थ पं० आशाधरजीके अपने अनगरधर्माभूत और सागरधर्माभूतपर स्वोपनि टीकाएँ लिखनेसे सिद्ध है। यहाँ दोनों ग्रन्थोंके तुलनात्मक अध्ययनके आधारपर सागरधर्माभूतके कुछ ऐसे स्थलोंके उद्गमका स्पष्टीकरण किया जाता है जो मूल जैन परम्परासे मेल नहीं खाते।

वनमालाका शपथ दिलाना—सागरधर्माभूतके चौथे अध्याय श्लोक २४ में रात्रिभोजन-त्याग व्रतकी महत्ता बतलाते हुए लिखा है 'रामचन्द्रको कहीं ठहराकर पुनः यदि तुम्हारे पास न आऊँ तो मैं हिंसा आदि पापोंका दोषी होऊँ' इस प्रकार अन्य शपथोंको करनेपर भी वनमालाने लक्ष्मणसे 'रात्रि भोजनके पापका भारी होऊँ' इस एक शपथको ही कराया। टीकामें लिखा है कि रामायणमें ऐसा सुना जाता है। किन्तु विगम्बर परम्परामें रामका चरित वर्णन करने वाले दो अन्य प्रसिद्ध हैं—एक तो रविशेषाचार्य रचित पद्मचरित और दूसरा गुणभट्टाचार्य रचित उत्तरपुराण। उत्तरपुराणका कथानक अति संक्षिप्त है और उसमें वनमालाके सम्बन्धमें कुछ भी नहीं कहा गया है पद्मचरितमें वनमालाका वर्णन है। वनमालाकी झोड़कर जब लक्ष्मण रामके साथ जाने लगे, तब वह बहुत विफल हुई, उसके चित्त-समाधानके लिए लक्ष्मणने कुछ शपथ भी किये—मगर वहाँ रात्रिभोजनके पापसे क्षिप्त होनेवाले किसी शपथका वर्णन नहीं है जैसा कि पद्मचरितके पर्व २८ में आये १५-४३ वें श्लोकों से स्पष्ट है। प्रकृत 'पठमचरित' भी रामके चरित्रको वर्णन करता है और ऐतिहासिक विद्वान् इसे रविशेषा-चार्यके 'पद्मचरित' से भी पुराना मानते हैं। यद्यपि अभी तक यह निर्णित नहीं है कि यह ग्रन्थ दि० परम्पराका है, अथवा श्वे० परम्पराका। तथापि श्वे० संस्थासे मुद्रित एवं प्रकाशित होनेके कारण सर्वसाधारण इसे श्वेताम्बर ग्रन्थका ही सोचते हैं। प्रकृतमें हमें उसके दि० या० श्वे० होनेसे कोई प्रयोजन नहीं है। इस ग्रंथमें वनमालाकी चर्चा उड़ी प्रकार विशद रूपसे की गयी है, जिस प्रकार कि संस्कृत पद्मचरितमें। पर वहाँ पर भी रात्रिभोजनकी शपथका कोई उल्लेख नहीं है जैसा कि पर्व ३८ गाथा १६-२० के सिद्ध है।

इसके विपरीत आचार्य हेमचन्द्ररचित त्रिशष्टिशलाका-मुख्य चरितके सातवें पर्वमें वनमालाका वर्णन है और वहाँ उसके द्वारा लक्ष्मणसे रात्रिभोजनके पापसे क्षिप्त होनेवाली शपथका भी उल्लेख है। "आज्ञामें आसू भरकर वनमाला बोली—“प्राणेश, उस समय आपने मेरे प्राणोंकी रक्षा किस लिए की थी ? यदि उस समय मैं मर जाती तो मेरी वह सुलभमृत् होती; क्योंकि मुझे आपने चिरहका वह असह्य दुःख न सहना पड़ता।” लक्ष्मणने उत्तर दिया—“हृदयवर्धिनी, मैं अपने व्येष्ट वस्तुको इच्छित स्थान पर पहुंचाकर तत्काल ही तेरे पास आऊँगा।”

क्योंकि तेरा निवास मेरे हृदयमें है । हे मानिनी ! पुनः यहा आनेकी प्रतीतिके लिए यदि तुझको मुझसे कोई घोर प्रतिज्ञा कराना हो, तो वह भी मैं करनेको तयार हूँ ।” फिर वनमालाकी इच्छासे लक्ष्मणने शपथ ली कि “यदि मैं पुनः लौटकार यहा न आऊँ, तो मुझको रात्रि-भोजनका पाप लगे ।”

इसप्रकार यह स्पष्ट सिद्ध हो जाता है कि पं० आशाधरजीके सामने हेमचन्द्रका त्रि० श० पु० चरित था और उसीके आधार पर उन्होंने वनमालाकी रात्रि भोजन वाली शपथका उल्लेख किया है । था यह भी संभव हो सकता है कि रामके चरितका प्रतिपादक अन्य कोई संस्कृत या प्राकृत ग्रन्थ उनके सामने रहा हो और उसके आधारपर पंडितजीने उक्त उल्लेख किया हो । फिर भी पंडितजी की रचना शैलीको देखते हुए तो ऐसा लगता है कि दि० परंपराका और कोई उक्त घटनाका पोषक ग्रन्थ उनके सम्मने नहीं था, जिसकी पुष्टि उक्त श्लोककी टीकाके “किञ्च रामायणे एवं भूयते” इस पदसे भी होती है । अन्यथा वे उस ग्रन्थका नाम अवश्य देते, क्योंकि प्रकृत ग्रन्थमें अन्यत्र दूसरे ग्रन्थों और ग्रन्थकारोंके नामोंका उल्लेख उन्होंने स्वयं किया है—तथा योगशास्त्रके “भूयते ह्यन्यशपथान-नादस्यैव लक्ष्मणः । निशाभोजनशपथ कारितो वनमालया ।” श्लोकसे भी इसी बातकी पुष्टि होती है ।

भोजनका प्रेतके द्वारा जूठा किया जाना—दोनों ग्रन्थों के श्लोकोंमें रात्रिभोजनको प्रेत-पिशाचादिके द्वारा उच्छिष्ट किये जानेका उल्लेख है, वह भी दि० परंपराके विरुद्ध है । दि० शास्त्रोंमें कहीं भी ऐसी किसी घटनाका उल्लेख नहीं देखनेमें आया जिससे कि उक्त बातकी पुष्टि हो सके । इसके विपरीत श्वे० ग्रन्थोंमें ऐसी कई घटनाओंका उल्लेख है जिनमें प्रेत आदिसे भोजनका उच्छिष्ट किया जाना, देवोंका मानुषीके साथ संभोग करना आदि सिद्ध होता है । यहाँ यह शका की जा सकती है कि संभव है प्रेत-पिशाच आदिसे पं० आशाधरजीका अभिप्राय व्यन्तरादि देवोंसे न हो कर किसी मांस भक्षी मनुष्यादिसे हो, सो भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि इसी श्लोककी टीकामें पं० जी स्वयं लिखते हैं “तथा प्रेताद्युच्छिष्ट-मपि प्रेता अधम व्यन्तरा आदयो येषां पिशाचराक्षसादीनां तैरुच्छिष्टं स्पर्शादिना अभोज्यतां नीतः” (अ० ४ श्लोक २५ की टीका) । उक्त उद्धरणसे मेरी बातकी और भी पुष्टि होती है साथ ही इस बात पर भी प्रकाश पड़ता है कि श्वे० शास्त्रोंमें वर्णित व्यन्तरादि देवोंका मनुष्योंके भोजनको खाना, मानुषी जीके साथ संभोग करना आदि पं० आशाधरजीको भी इष्ट नहीं था, उन्हे-वह बात दि० परम्परासे विरुद्ध प्रतीत हुई, अतएव उन्होंने उच्छिष्ट का अर्थ ‘गु’हसे खाया’ न करके ‘स्पर्श’ आदिके द्वारा अभोज्य किया गया’ किया है ।

१ रामायण पृ० २३६.—अनुवादक कृष्णलाल वर्मा ।

१ योग० १—४८ । सागार० ४—२५ ।

अतिचारोंका वर्णन—योगशास्त्रके तीसरे अध्यायमें श्लोक नं० ९० से ११९ तक आठवके अर्थात् अतिचारोंका वर्णन है। स्वोपज्ञ टीकामें परंपरासे चले आनेवाले अतिचारोंका खूब स्पष्ट विवेचन किया गया है जो उस समय तकके रचित स्वे० ग्रन्थोंमें देखनेको नहीं मिलता। इस प्रकरणके श्लोकोंकी टीका सागारधर्माभूतमें यथास्थान वर्णित १२ अर्थात् अतिचारोंके व्याख्यानमें ज्योंकी त्यों उठाकर रख दी गयी प्रतीत होती है, अन्यथा दोनों टीकाओंमें शब्दशः समता न दिखायी देती। दि० परम्पराके आठवचार सम्बन्धी ग्रन्थोंमें पं० आशाधरजीके पूर्व किसी भी आचार्यने अतिचारोंकी व्याख्या उस प्रकारसे नहीं की, जिसप्रकारसे कि पं० जीने सागारधर्माभूतमें की है। यही कारण है कि इस अदृष्ट और अश्रुत-पूर्व अतिचारोंकी व्याख्यासे दि० विद्वान् जहाँ एक ओर उन्हें आचार्य कल्प कङ्केमें गौरवका अनुभव करते आ रहे हैं, वहीं दूसरी ओर शुद्ध आचरण पर दृष्टि रखनेवाले कुछ दि० विद्वान् उनके अक्षय्यगुणवत् संबंधी अतिचारोंकी व्याख्यासे चौंकते हैं और उनके इस प्रसिद्ध और अनुपम ग्रन्थका वहिष्कार भी करते चले आ रहे हैं।

खरकमोंका उल्लेख—भोगोपभोगपरिमाणव्रतके व्याख्यानमें आ० हेमचन्द्रने स्वे० आगमोंमें प्रसिद्ध १५ खरकमों का योगशास्त्रके तीसरे अध्यायमें श्लोक नं० ९९ से ११४ तक वर्णन किया है। पं० आशाधरजीने सागार० अ० ५ श्लो० २० में भोगोपभोगव्रतके अतिचारोंकी व्याख्या करनेके बाद एक शंका—समाधान लिखकर उसके आगे ही १५ खरकमों का वर्णन तीन श्लोकोंमें करते तीसरे द्वारा उनकी निरर्थकता भी बतलानेका उपक्रम किया है। शंका—समाधान विषयक अंग इसप्रकार है—“अत्राह सितम्भराचार्य—भोगोपभोगसाधनं यद्वर्ज्यं तदुपार्जनाय यत्कर्म व्यापारस्तदपि भोगोपभोगं शब्देनोच्यते कारणे कार्योपचारात् ततः कोट्यपालनादि खरकमपि त्याज्यम्। तत्र खरकमत्यागलक्षणे भोगोपभोगव्रते अंगारजीविकादीन् पंचदशतिचाराल्लेखेदिति। तदुच्चारं, लोके साधनं कर्मणां परिगणनस्य कर्तुंमशक्यत्वात्। अयोच्यते अतिमन्दमति प्रतिश्रुत्यं तदुच्यते तर्हि तान् प्रतोदमप्यतु। मन्दमतीन् प्रति पुनस्तद्वहपात विषयार्थत्यागोपदेशेनैव उत्तरिद्वारस्य प्रदर्शितत्वादिति।”

अर्थात्—शंका—वहा कोई स्वेतान्तर आचार्य कहता है कि भोग और उपभोगके साधनभूत द्रव्यके उपार्जनके लिए जो कर्म या व्यापार किया जाता है वहभी कारणमें कार्यके उपचारात् ‘भोगोपभोग’ इस शब्दसे कहा जाता है। इसलिए कोतवाली करना आदि खरकम (खरकम) भी छोड़े अतः उन खरकमोंका त्याग करने वाले भोगोपभोग व्रतमें अंगारजीविका आदि १५ अतिचारोंको छोड़ना चाहिए। समाधान—उक्त कथन ठीक नहीं, क्योंकि लोकमें प्रचलित सावय (पात्र) कायोंकी गणना करना अशक्य है। यदि कहो कि अत्यन्त मन्दबुद्धि शिष्योंको समझानेके लिए अंगारजीविकादि खरकमोंको कहते हैं, तो उनके लिए भले ही आप कहिये। किन्तु उनमें जो कुछ अधिक ज्ञानका मन्दमति

बर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

हैं, उनके लिए तो ब्रसघात, एकेन्द्रिय बहुधात, प्रमाद, अनिष्ट और अनुपसेव्य पदार्थोंके त्यागके उपदेश द्वारा उक्त खरकमोंका परिहार बतलाया ही जा चुका है।

‘अत्राह सिताम्बराचार्यः’ इस वाक्यसे किसी प्रसिद्ध श्वे० आचार्यके किसी महत्वपूर्ण या प्रसिद्धि-प्राप्त ग्रन्थका उनके सामने होना निश्चित है। उपर्युक्त प्रमाणों और उद्धरणोंके प्रकाशमें यह बात भी निश्चित सिद्ध होती है कि वह ग्रन्थ आ० हेमचन्द्रका प्रसिद्ध योगशास्त्र ही था। और उसीसे ये स्थल लिये गये हैं। पंडिताचार्यकी उदारता तथा विनवच प्रीति आबके साहित्यिक सम्प्रदायवादियोंके लिए प्रकाश स्तम्भ है।



सम्यक्त्वकौमुदीके कर्ता

श्री प्रा० राजकुमार जैन, साहित्याचार्य, आदि

‘सम्यक्त्वकौमुदी’^१ ‘पञ्चतन्त्र’ की शैलीमें लिखी गयी बहुत ही महत्वपूर्ण, रोचक तथा स्वल्पकाय रचना है। कलाकारने अपनी इस लघुकाय रचनामें भी सम्यक्त्वको अद्भुत करनेवाली उन आठ प्रश्न कथाओंका समावेश किया है, जिन्हें पढ़कर कोई भी सद्दय पाठक प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकता। इन्हें गढ़नेमें कलाकारने अपनी निसर्ग निपुणता और प्रसन्न प्रतिभाका पूरा उपयोग किया है और यही कारण है जो आज भी ये कथाएँ पाठकोंके मनोभावोंको सम्यक्त्वके प्रति उद्दीप्त करनेमें समर्थ हैं। यहाँ हम इस रचनाके कुशल कलाकारके सम्बन्धमें ही प्रकाश डालना चाहते हैं; जो इस महत्वपूर्ण कला-कृतिका सुवन करके अपने परिचय-दानमें एकदम मौन रहा है। मानो एक महान् दानीने सर्वस्व लुटाकर भी विज्ञापनसे बचनेके लिए अपनेको सब तरह छिपा लिया है।

मदनपरावय और सम्यक्त्वकौमुदी का तुलनात्मक अध्ययन करने पर मैं इस परिणाम पर पहुँचा कि इन दोनों रचनाओंका लेखक एक ही व्यक्ति नागदेव होना चाहिए। मेरे निष्कर्षके आधार निम्न हैं। (१) दोनों रचनाओंमें पाया जानेवाला शैली-साम्य, (२) भाषा-साम्य, (३) उद्धृत पद्य-साम्य, (४) अन्तर्कथा साम्य और, (५) प्रकरण साम्य।

शैली साम्य—जहाँ तक मदनपरावय और सम्यक्त्वकौमुदी की शैलीका सम्बन्ध है, दोनों ही रचनाएँ पञ्चतन्त्रसे मिलती-जुलती आत्मानात्मक शैलीमें लिखी गयी हैं। यह अवश्य है कि सम्यक्त्वकौमुदी रूपकात्मक रचना न होनेसे उसमें मदन-परावय जैसे रूपकोंका आत्यन्तिक अभाव है, परन्तु जिस प्रकार मदन-परावय में पात्रोंकी उक्तियोंको समर्थ और प्रभावपूर्ण बनानेके लिए ग्रन्थान्तरोंके पद्योंको उद्धृत किया गया है और मूल कथाकी धाराको सशक्त तथा रोचक बनानेके लिए अन्य अन्तर्कथाओंकी संघटना की गयी है। उसी प्रकार सम्यक्त्वकौमुदी में भी उद्धृत पद्यों और अन्तर्कथाओंका यथेष्ट संग्रह दिखलायी देता है।

भाषा-साम्य—सम्यक्त्वकौमुदी और मदनपरावय में न केवल शैलीकी समानता है वरन्

१ जैन ग्रन्थ कर्णालय हीरामय बन्धनका संस्करण।

भाषा भी दोनोंकी करीब करीब एक सी ही है। जिस प्रकारकी सरल तथा सुवोध भाषाका मदनपराजय में प्रयोग हुआ है, सम्यक्त्वकौमुदी में भी भाषाकी सरलता और सुवोधता आपाततः स्पष्ट दिखलायी देती है। प्रायः सर्वत्र छोटे-छोटे वाक्योंका प्रयोग हुआ है। और क्वचि प्रौढि भी मदनपराजय की कोटिकी है। भाषा और शब्द-साम्यके लिए दोनों रचनाओंके निम्नांकित स्थल विचारणीय हैं—

(क) “सतत (तं) प्रवृत्तोत्सवा (व) प्रभूतवर बिनालया (यं) विनयमार्चारोत्सववहितभावका (कं) घनहरिततरुलण्डमण्डिता (तं)।”

(ख) “सर्वैः सभासदैवैधितो (स च श्रेणिको)ऽमरराजवद्राजते”।”

(ग) “अथ तेषामागमनमात्रेण तद्वनं सुशोभितं जातम्। तद्यथा—

“शुष्काशोककदम्बचूतवकुलाः ..”आदि १८ तथा १६ श्लोक”।”

पद्य-साम्य—मदनपराजयमें जिस प्रकार ग्रन्थान्तर्गते पद्य उद्धृत करके रचनाको पुष्ट, प्रभाव-पूर्ण और अलङ्कृत किया गया है, सम्यक्त्वकौमुदीमें भी ठीक वही पद्धति अपनायी गयी है इतना ही नहीं कुछ पद्योंको छोड़ कर दोनों ग्रन्थोंके उद्धृत पद्य प्रायः समान ही हैं। उदाहरणके लिए कतिपय पद्य निम्न प्रकार हैं—

(१) “निद्रामुद्रितलोचनो मृगपतिर्यावद्गुहां सेवते
तावत् स्वैरममी चरन्तु हरिणाः स्वच्छन्दसंचारिणः।

उन्निरस्यविधूतकेसरसटामारस्य निर्गच्छतो

नादे श्रोत्रपथं गते हस्तधियां सन्त्येव दीर्घां विशः ॥१२॥” (म० प० पृ० ४-६)

यही पद्य सम्यक्त्वकौमुदी पृष्ठ ८ पर ‘शून्यादिशः’ पाठान्तरके साथ पाया जाता है।

(२) “दुराग्रहग्रहग्रस्ते विद्वान् पुंसि करोति किम्।

कृष्णपाषाणखण्डेषु मार्दवाय न तोयद् ॥” (मदन-पराजय पृष्ठ १६)

सम्यक्त्वकौमुदी पृ० १३ में यही पद्य ‘कृष्णपाषाणखण्डस्य’ पाठान्तरके साथ पाया जाता है।

(३) “वशीकृतेन्द्रियग्रामः कृतज्ञो विनयान्वितः।

निष्कषाय प्रसन्नात्मा सम्यग्दृष्टिर्महाशुचिः ॥(म० प० पृ० १३)

यही पद्य सम्यक्त्वकौमुदी पृ० ६५ में ‘निष्कषाय प्रशान्तात्मा’ पाठान्तरके साथ मिलता है।

इस प्रकार दशकों उदाहरण दिये जा सकते हैं।

१ मदनपराजय पृ० ८ प०, २१-२, सम्यक्त्व कौमुदी पृ० १, प० ७-९।

२ मदनप० पृ० ३, प० १-२ सम्यक्त्वकौ० पृ० १, प० १२।

३ मदनप० पृ० ११-२, प० २५-२८ तथा १-६। सम्यक्त्वकौ० पृ० ५६, प० ७-८।

अन्तर्कथा-साम्य—मदनपराजय में कतिपय अन्तर्कथाओंका समावेश कर के मूलकथाकी धारा विविध मुख सरस स्रोतोंमें प्रवाहित की गयी है और इस प्रकार एक अपूर्व रसकी श्रृष्टि हुई है, सम्यक्त्वकौमुदी में भी रस परिपाककी यह पद्धति अपनायी गयी दिखती है। इस प्रसङ्गमें सम्यक्त्वकौमुदीकारने अपनी रचनामें यमदण्ड कोतवालेके द्वारा राबको सुनायी गयी बात अन्तर्कथाओंका निवेश तो किया ही है, कुछ अन्य अन्तर्कथा सूचक पद्य भी उद्धृत किये हैं जिनकी अन्तर्कथाओंका विस्तृत विवरण मदनपराजय गत अन्तर्कथाओंकी तरह ही छोड़ दिया गया है। इस प्रकारके पद्य निम्न प्रकार हैं—

(१) 'परामवो न कर्तव्यो यादृशे तादृशे अने । तेन टिट्ठिममात्रेण समुद्रो व्याकुलीकृतः ॥

यह पद्य पञ्चतन्त्र मित्रमेदके^१ "शत्रोर्विक्रममञ्जाला.. इत्यादि" (३३७ सं०) पद्यका परिवर्तित रूप है, जिसमें टिट्ठम जैसे क्षुद्र जन्तु द्वारा समुद्र जैसे महामहिम व्यक्तित्वशालीकी पराभव कथा चित्रित की गयी है। परन्तु सम्यक्त्वकौमुदीके कर्ता ने अपनी इस रचनामें उल्लिखित पद्यसे सम्बन्धित कथावस्तुका तनिक भी विवरण न देकर उक्त परिवर्तित पद्यको ही उद्धृत कर दिया है। एक दूरेसे पद्यमें भी इस प्रकारकी कथा वस्तु प्रतिबिम्बित हो रही है। जिसमें एक रावकुमारीके प्रसाद से भिक्षुकी मन कामनाकी पूर्ति नहीं होती है। प्रत्युत बाधके निमित्तसे वह मौतका शिकार बन जाता है। सम्यक्त्वकौमुदी के कर्ताने प्रस्तुत पद्यसे सम्बन्धित कथा-वस्तुका भी कोई विस्तृत विवरण नहीं दिया है। "अन्यापारेषु व्यापारं.. इत्यादि (पृष्ठ ७०) श्लोक 'पञ्चतन्त्र मित्रमेद' का है, जिसमें निष्प्रयोजन कील उखाड़ने वाले बन्दरकी कथा अन्तर्हित है। पर सम्यक्त्वकौमुदीकारने इस कथाका भी कोई फलसहित रूप नहीं दिया है। मदनपराजयके कर्ताने भी अपनी रचनाओंमें प्रस्तुत पद्यका समावेश किया है, परन्तु उन्होंने भी इस पद्यसे सम्बन्धित कथा रूपका कोई स्पष्ट विवरण नहीं दिया है। इसके साथ ही मदनपराजय (पृ० ७८) में इस पद्यका स्वरूप भी निम्नप्रकार परिवर्तित उपलब्ध होता है।

"अन्यापारेषु व्यापारं यो नरः कर्तुमिच्छति ।

स एव निघनं याति यथा राजा ककुद्रुमः ॥"

इस प्रकारके अनेक पद्य सुलभ हैं। तथा यह ध्यान देनेकी बात है कि "वरं दुर्दिनां सा-विद्या,..." ऐसे पद्य मदनपराजयमें भी पाये जाते हैं और सम्यक्त्वकौमुदी तथा मदनपराजयके पाठोंमें कोई भेद नहीं है। इस प्रकार इन पद्योंसे सम्बन्धित कथाएं और उन्हें अपनी-अपनी रचनाओंमें निवेश करनेके प्रकार संकेत करते हैं कि मदनपराजय और सम्यक्त्वकौमुदी के कर्ता एक ही हैं।

१ पञ्चतन्त्र, मित्र मेद, बारहवीं कथा ।

२ "अन्यथा चिन्तितः व्यादि" श्लोक० पृ० ३२ ।

प्रकरण-साम्य-मदनपराजय और सम्यक्त्वकौमुदी में पायी जानेवाली उल्लिखित समानताओंके बावजूद भी एक ऐसी समानता पायी जाती है, जिसे हम 'प्रकरण-साम्य' कह सकते हैं, अर्थात् जिस प्रकार मदनपराजय में कथा-वस्तुको पल्लवित तथा परिवर्धित करनेके लिए और पात्रोक्तियोंको पुष्ट तथा समर्थ बनानेके लिए हठात् नये-नये प्रकरणों और प्रसङ्गों की योजना की गयी है, ठीक यही पद्धति सम्यक्त्व-कौमुदी में भी प्रायः सर्वत्र विखरी हुई दिखलायी देती है। ऐसे कतिपय स्थल निम्न प्रकार हैं—

(क) 'मदन-पराजय' (पृ. २१-२२) का अर्थप्रकरण, जिसमें शिल्पकारने नौ पद्यों द्वारा अर्थकी उपयोगिता बतलायी है। उसका वैसा ही चित्रण सम्यक्त्वकौमुदी (पृ. ९०-९१) में भी आठवीं विधुल्लसताकी कथामें समुद्रदत्तकी चिन्ता द्वारा प्रथित किया गया है।

(ख) मदन-पराजय (पृ. १४-१५) का स्त्री-निन्दा प्रकरण जिसमें दस पद्यों द्वारा जी खोलकर स्त्री-निन्दाका काण्ड उपस्थित किया गया है। सम्यक्त्वकौमुदी कारने भी अपनी रचनामें इस काण्डको दो बार उपस्थित किया है। एक बार पहली कथामें उस समय, जब सुभद्रको अपनी वृद्धा माताकी कुशील मद्दतिका पता चला है (पृ. २३-२४) और दूसरे तब, जब कि कोई घूर्त्त अशोकके सामने कमलश्री के काण्ड (पृ. ९४-९५) को उपस्थित करता है।

(ग) मदनपराजय (पृ. ११-२) का वह प्रकरण, जिसमें राजगृहमें सुभद्राचार्यके संघ सहित आनेसे नगरका उद्यान एकदम हरा-भरा हो जाता है। एक साथ ऊहो श्रुत्योंके फल-फूलोंसे समृद्ध हो उठता है। उसे भी सम्यक्त्वकौमुदी के कर्ताने विष्णुकी कथाके प्रसङ्गसे समाविष्टत मुनिराजके आने पर कौशाम्बीके उद्यान वर्णनमें सजीव चित्रित किया है। इतना ही नहीं, इस अवसर पर मदनपराजय-कारने जिन पद्योंको उल्लेख किया है, सम्यक्त्वकौमुदी कारने बत्किञ्चित् परिवर्तनके साथ ही उन्हीं पद्यों को अपनी रचनाका अङ्ग बना लिया है। इस प्रकारके साम्य पग पगपर सुलभ हैं।

भाषा, शैली, भाव और पद्य-साम्यके भी अन्य स्थल दोनों रचनाओंमें पाये जाते हैं। ये समस्त प्रमाण इसी बातको पुष्ट करते हैं कि सम्यक्त्वकौमुदी और मदनपराजय के रचयिता एक ही हैं और वह हैं—नागदेव। क्योंकि मदनपराजय की प्रस्तावनामें इस बातका स्पष्ट उल्लेख है कि इसकी रचना नागदेव ने की है।

नागदेवका परिचय—

नागदेवने 'मदन-पराजय' की प्रस्तावनामें स्वयं ही अपना और अपनी वंश-परंपराका परिचय "पृथ्वी पर पवित्र खजुल रूपी कमलको विकसित करनेके लिए सर्वके समान चङ्गदेव हुए। चङ्गदेव कल्प वृक्षके समान समस्त वाचकोके मनोरथ पूर्ण करते थे। इनका पुत्र हरिदेव हुआ। हरिदेव दुष्ट कवि रूपी हाथियोंके लिए सिद्धके समान भयकर था। इनका पुत्र नागदेव हुआ, जिसकी भूलोकमें महान् वैद्यराजके

रूपमें प्रसिद्धि रही। नागदेवके हेम और राम नामके दो पुत्र हुए। ये दोनों भाई भी अच्छे वैद्य थे रामके प्रियङ्कर नामका एक पुत्र हुआ, जो याचकोंके लिए बड़ा ही प्रिय लगता था। प्रियङ्करके भी श्री मल्लुगित् नामका पुत्र उत्पन्न हुआ। श्रीमल्लुगित् विनेन्द्र भगवानके चरण कमलोंका उन्मत्त भ्रमरके समान अनुरागी था और चिकित्साशास्त्र-समुद्रमें पारंगत था। श्री मल्लुगित्का पुत्र मैं नागदेव हुआ। मैं (नागदेव) अल्पज्ञ हूँ तथा छन्द, अलङ्कार, काव्य और व्याकरण शास्त्रमें से मुझे किसी भी विषयका बोध नहीं है। हरिदेवने जिस कथा (मदन पराजय) को प्राकृत में लिखा था, भव्य जीवोंके धार्मिक विकासकी दृष्टिसे मैं उसे संस्कृत में निबद्ध कर रहा हूँ।" लिखकर दिया है। इस प्रस्तावनासे स्पष्ट है कि श्रीमल्लुगित्के पुत्र नागदेवने ही मदनपराजयको संस्कृत भाषामें निबद्ध किया है और यह वही कथा है जिसे नागदेवसे पूर्व छठी पीढ़ीके हरिदेवने प्राकृतमें प्रथित किया था।

नागदेवका समय—मदनपराजयकी प्रशस्तिसे नागदेव और उनकी वंश-परंपराका ही उक्त परिचय मात्र मिलता है। मदनपराजयके कर्ता ने इस चरा-चामको क्लृप्त अलंकृत किया, इस बातका कोई उल्लेख न तो मदनपराजयकी प्रस्तावना या अन्तिम प्रशस्तिमें स्वयं नागदेवने ही दिया और न किसी अन्य ग्रन्थकारने ही इनके नाम, समय, आदिका कोई स्पष्ट सूचन किया है। ऐसी स्थितिमें नागदेवके यथार्थ समयका पता लगाना कठिन है, फिर भी अन्य स्रोतोंसे नागदेवके समय तक पहुँचना शक्य है। वे छोट निम्न प्रकार हैं—

(१) नागदेवने मदनपराजय और सम्बत्त्वकौमुदी में बिन ग्रन्थकारोंकी रचनाओंका उपयोग किया है, उनमें सर्वाधिक परवर्ती पंडितप्रवर आशाधर हैं। और पंडित आशाधरने अपनी अन्तिम रचना (अनगरधर्माभूत टीका) वि० सं० १३०० में समाप्त की है। अतः यदि इसी अवधिमें उनका अन्तिम काल मान लिया जाय तो नागदेव वि० सं० १३०० के पूर्वके नहीं ठहर सकते।

(२) ओ ए. वेबरकी १४३३ ई० की लिखी हुई सम्बत्त्वकौमुदीकी एक पाण्डुलिपि [हस्तलिखित प्रति] प्राप्त हुई^१ थी। यदि इस प्रतिकी नागदेवके २७ वें वर्ष में भी लिखित मान लिया जाय तो भी उनका आविर्भाव काल विक्रमकी चौदहवीं शतीके पूर्वार्द्धसे आगेका नहीं बैठता। नागदेवके समयका यह एक संकेतमात्र है। पुष्ट निर्णय अविष्यमें संचित सामग्रीके आधार पर हो सके गा।

१—'मदन-पराजय' की प्रस्तावना क्लोके १-५।

२—'ए हिंदू ग्राह इण्डियन कल्वर' (द्वितीय भाग), पृ० सं० ५४१की टिप्पणी

स्वामी समन्तभद्रका समय और इतिहास

श्री ज्योतिप्रसाद जैन एम० ए०, एलएल० बी०

स्वामीकी महत्ता—

भगवान महावीरके पश्चाद्वर्ती समस्त जैनाचार्योंमें समन्तभद्रस्वामीका आसन अनेक दृष्टियोंसे सर्वोच्च है। उनके परवर्ती अनेक दिगम्बर-श्वेताम्बर, जैन-अजैन प्रख्यात एवं प्रमाणिक विद्वानोंने उनकी अद्वितीय प्रतिभा, गम्भीर-सूक्ष्मप्रज्ञता, प्रभावक कवित्व-शक्ति, अनुपम तार्किकता वाग्मिता उनके द्वारा किये गये अनेकान्तात्मक जिनेन्द्रके शासनके सर्वतोमुखी उत्कर्षकी मुक्तकठसे प्रशंसा की है। वे साहित्य के मर्मज्ञ तथा उनके कार्य कलापोंसे सुपरिचित एवं प्रभावित दिग्गज, भेष्ट आचार्यों द्वारा 'भद्रमूर्ति, एक मात्र भद्र प्रयोजनके धारक, कवीन्द्र भास्वान, वादियों वाग्मियों कवियों एवं गमकोंमें सर्वश्रेष्ठ, महान एवं आद्य स्तुतिकार, स्याद्वाद मार्गाग्रणी, स्याद्वाद विद्याके गुरु तथा अधिपति, साक्षात् स्याद्वाद शरीर, वादिसुख्य, कलिकाल गणधर, भगवान महावीरके तीर्थकी सहस्रगुणी वृद्धि करनेवाले, जिन-शासन प्रणेता, एवं साक्षात् भारतभूषण ऐसे विशेषणोंसे सम्बोधित किये गये हैं^१।

प्रो० रामास्वामी आर्यगरके शब्दोंमें, 'वह स्पष्ट है कि वह (स्वामी समन्तभद्र) जैन धर्मके एक महान प्रचारक थे। जिन्होंने जैन सिद्धान्तों और आचार विचारोंके दूर दूर तक प्रसार करनेका सतत प्रयत्न किया, और जहाँ कहीं भी वह गये अन्य सम्प्रदायवाले उनका तनिक भी विरोध न कर सके।' अपने इस कार्यमें 'वे सदैव महामाग्यशाली रहे^२।' श्रवणबेलगोल शिलालेख १०५ के अनुसार 'उनके व्याख्यान सर्वार्थ प्रतिपादक स्याद्वाद विद्याके अनुपम प्रकाशसे त्रिभुवनको प्रकाशित करते हैं। और उनकी आत्ममीमांसा स्याद्वाद सिद्धान्तकी सर्वाधिक प्रमाणिक व्याख्या है। मि० एडवर्ड पी० राइटने लिखा है कि 'वह समस्त भारतवर्षमें जैनधर्मके अत्यन्त प्रतिमाशाली वादी और महान प्रचारक थे—और उन्होंने स्याद्वाद रूप जैन सिद्धान्तको परम प्रभावक दृढ़ताके साथ ऊँचा उठाये रक्खा^३।' बम्बई गजेटियरके

१. 'स्वामी समन्तभद्र'—गुणादि परिचय प्रकरण।

२. सा इण्डि ज ए० २९-३१।

३. ई. पी. राइटकृत कनारी साहित्यका इतिहास।

विद्वान् सम्पादकके शब्दोंमें—“दक्षिण भारतमें समन्तभद्रका उदय न केवल दिगम्बर परम्पराके इतिहासमें वरन् संस्कृत साहित्यके इतिहासमें भी एक महान युग प्रवर्तनका सूचक है^१।” प्रसिद्ध विद्वान् मुनि जिन-विजयजीके कथनानुसार—“ये जैनधर्मके महान् प्रभावक और समर्थ सरक्षक महात्मा हैं, इन्होंने महावीरके सूक्ष्म सिद्धान्तोंका उत्तम स्थितीकरण किया, और भविष्यमें होनेवाले प्रतिपक्षियोंके कर्कश तर्क प्रहारसे जैन दर्शनको अक्षुण्ण रखनेके लिए अयोध शक्तिशाली प्रमाण साधना सुदृढ़ सकलन किया^२।”

वस्तुतः, स्वामी समन्तभद्र जैन बाह्यमय-श्रुतिवक्त्रके पूर्ण भासमान अंशुमाली हैं, किसी भी अन्य विद्वान्से उनकी तुलना करना सूर्यको दीपक सम कहना है। भारतीय सस्कृति, दर्शन और साहित्य को उनकी देन निराखी एवं महत्वपूर्ण हैं।

ऐसे महान् आचार्य होते हुए भी वे इतने अर्हभाव शून्य थे कि उनकी स्वयंकी कृतियोंसे उनके संबधका प्रायः कुछ भी इतिवृत्त प्राप्त नहीं होता। उनका समय भी अभी तक एक प्रकारसे अनिर्णीत समझा जाता है। प० जुगलकिशोरजी गुप्ता जी बहुत ऊहापोह करनेके पश्चात् इसी निष्कर्ष पर पहुँच सके हैं, कि “समन्तभद्रके यथार्थ समय के सम्बन्धमें कोई जंची ठुली एक बात नहीं कही जा सकती। फिर भी इतना तो सुनिश्चित है कि समन्तभद्र विक्रम की पाँचवीं शतीसे पीछे अथवा ईस्वी सन् ४५० के बाद नहीं हुए, और न वे विक्रमकी पहली शतीके ही विद्वान् मालूम होते हैं—वे पहली से पाँचवीं शतीके अन्तरालमें किसी समय हुए हैं। स्थूल रूपसे विचार करने पर हमें समन्तभद्र विक्रम की प्रायः दूसरी या तीसरी शतीके विद्वान् मालूम होते हैं। परन्तु निश्चय पूर्वक अभी यह नहीं कहा जा सकता^३।”

प्रमाणानु प० सुखलाल संधवी ने भी प्रायः इसी मतका समर्थन इन शब्दोंमें किया है—“यदि हमारा अनुमान ठीक है तो ये दोनों ग्रन्थकार (स्वामी समन्तभद्र और सिद्धसेन दिवाकर) विक्रमकी छठी शतीसे पूर्व ही हुए हैं। और आचार्य पूज्यपाद द्वारा किये गये इन दोनों स्तुतिकारोंके उल्लेखों की वास्तविकताको देखते हुए यह नितान्त संभव प्रतीत होता है कि ये दोनों ग्रन्थकार पूज्यपादके पूर्व-वर्ती थे और इन दोनोंकी रचनाओंका पूज्यपादकी कृतियोंपर अत्यधिक प्रभाव पडा था^४। किन्तु, बाद में उन्होंने समन्तभद्र सबधी अपने इस मतमें यकायक परिवर्तन कर दिया जैसा कि ‘अकलङ्कग्रन्थ-त्रय’ के प्राक्कथनमें आये—“अनेक विष ऊहापोहके बाद मुझको अब अति स्पष्ट हो गया है कि वे (समन्तभद्र) ‘पूज्यपाद देवन्दी’ के पूर्व तो हुए ही नहीं। पूज्यपादके द्वारा स्तुत आत्मके समर्थन

१ वो गजेतियर भा १, अ २ पृ० ४०६।

२ ‘सिद्धसेन दिवाकर और स्वामी समन्तभद्र’ जैन साहित्य सन्निधक, भा० १, अंक १, पृ० ६।

३ स्वामी समन्तभद्र पृ० १९६।

४ सम्प्रतिर्क की अर्थे भी संधिका पृ० ६३।

मे ही उन्होंने आत्मसीमाया लिखी है....अधिक संभव तो यह है कि समन्तभद्र और अकलङ्क के बीच साक्षात् विद्याका संबन्ध हो। दिगम्बर परम्परामें स्वामी समन्तभद्रके बाद तुरन्त ही अकलङ्क आये" से स्पष्ट है। और ये अकलङ्कको, हरिभद्र याकिनी (७००-७७० ई०) के समकाशीन मानते^१ हैं। उपर्युक्त कथनकी पुष्टि करते हुए न्याय कुमुदचन्द्र भाग २ के प्राक्कथनमें लिखा है—"जब यह निर्विवाद सिद्ध हो जाता है कि समन्तभद्र पूज्यपादके बाद कमी हुए हैं। और यह तो सिद्ध ही है कि समन्तभद्र की कृतिके उपर सर्व प्रथम व्याख्या अकलङ्ककी है, तब इतना मानना हो गा कि अगर समन्तभद्र और अकलङ्कमें साक्षात् गुरु-शिष्य भाव न मी रहा हो तब मी उनके बीचमें समयका कोई विशेष अन्तर नहीं हो सकता। इस दृष्टिसे समन्तभद्रका अस्तित्व विक्रमकी सातवीं शतीका अमुक भाग हो सकता है।" आगे लेखक इस बातपर आश्चर्य प्रकट करते हैं कि यदि पूज्यपाद समन्तभद्रके उत्तरवर्ती होते तां यह कैसे हो सकता था कि वे "समन्तभद्रकी असाधारण कृतियोंका किसी अश्वमे स्पर्श मी न करे।" सबवी जी के शब्दोंमें ही लेखक (पं० महेन्द्र कुमार न्यायाचार्य) ने मेरे सक्षिप्त लेखका विशद और सबल भाष्य करके यह अभ्रान्त रूपसे स्थिर किया है कि स्वामी समन्तभद्र पूज्यपादके उत्तरवर्ती हैं^२।" इस प्रकार सुल्तार साहब द्वारा निर्णीत स्वामी समन्तभद्रके समय सम्बंधी प्रचलित मान्यता (ईसाकी वूसरी शती) के विरुद्ध एक नवीन मत सामने आता है।

इस मान्यताका मूलाधार यह बताया जाता है कि समन्तभद्रने अपने देवागम (आत्मसीमाया) की रचना पूज्यपादकी सवार्थसिद्धिके मङ्गल श्लोकपरसे की है, ऐसा विद्यानन्दके अष्टसहस्रीगत एक कथनसे प्रतीत होता है, अतः समन्तभद्र पूज्यपादके उत्तरवर्ती हैं। इस प्रश्नको लेकर 'मोक्षमार्गस्य नेतार', 'तत्त्वार्थसूत्रका मगलाचरण' आदि शीर्षकोसे विद्वानोंके बीच कई लेखों द्वारा लम्बा शास्त्रार्थ चला था^३। परिणाम यह हुआ कि नवीन मान्यता स्थिर न हो सकी क्योंकि आचार्य विद्यानन्दकी मान्यताको सन्देहकी दृष्टिसे देखा जाने लगा है और उसका आधार खोजा जाने लगा है। नवीन मान्यताके समर्थकोंको अनुभव हुआ कि विद्यानन्दके सामने उक्त मगल श्लोकको उमास्वामिकृत माननेके लिए कोई स्पष्ट पूर्व-परम्परा नहीं थी, उन्होंने अकलङ्ककी अष्टशतीके एक वाक्यसे अपनी भ्रान्तधारणा बना ली थी, उसके पूर्वा-पर सम्बन्धपर ठीक विचार नहीं किया था। इसीसे अष्टसहस्रीके उक्त वाक्यका सीधा अर्थ न करके उलटा अर्थ किया गया है। इस प्रकार नवीन मान्यताका मूलाधार ही नष्ट हो जानेसे अर्थात् 'मोक्षमार्गस्य नेतार' इत्यादि मङ्गल श्लोकके पूज्यपादकृत न होकर उमास्वामीकृत सिद्ध हो जानेसे स्वामी समन्तभद्रके पूज्यपादके पूर्ववर्ती रहते हुए भी उक्त श्लोकको लेकर अपने देवागमकी रचना करनेमें कोई बाधा नहीं आती।

१ अकलङ्क ग्रन्थत्रय प्राक्कथन, पृ० ८-९।

२ न्यायकुमुदचन्द्र, भा० २, प्राक्कथन, पृ० १७।

३ अनेकान्त वर्ष ५, जैन सिद्धान्त मासिक १९४२।

नवीन मतका बीज बोते समय 'समन्तभद्रकी कृतियोंपर सर्वप्रथम व्याख्या अकलंक ने की अतः वे अकलंक के नितान्त निकट पूर्ववर्ती होने ही चाहिये' युक्ति दी गयी थी। किन्तु इसी तर्कका सिद्धसेन दिवाकरपर प्रयोग कीजिये। दिवाकरजीके सर्वप्रथम व्याख्याकार सिद्धर्षि (न्यायावतारके) और अभयदेवसूरी (सम्मतितर्कके) हैं जिनका समय १०-११वीं शती ई० है, अतः दिवाकरजी भी १०-११वीं शतीके आस पासके विद्वान् हो सकते हैं ऐसा मानना चाहिये। किन्तु डा० हर्मन जैकोबी तथा श्री वैद्य द्वारा कल्याणमन्दिरकी रचनाके अर्वाचीनत्व तथा सिद्धसेन दिवाकरकृत न होनेमे १४-१५वीं शतीके बादकी टीकाओंकी युक्ति दिये जानेपर उसका सदल-बल प्रतिवाद करते हुए कहा गया कि प्राचीन टीका उपलब्ध न होनेसे यह नहीं कहा जा सकता कि वह स्तोत्र भी प्राचीन नहीं है^१ ! सिद्धसेन दिवाकरकी कृति माननेके लिये प्रचलित द्वात्रिंशकाओंको १०वीं या ११ वीं शतीसे पूर्वका कोई प्रमाण और सम्मतितर्कके लिए सर्वप्रथम प्रमाण भी आठवीं शतीसे पूर्वका उपलब्ध नहीं है^२। तथापि सिद्धसेन दिवाकरको पाचवीं या छठी शतीके बादका विद्वान् कदापि नहीं मानना चाहते हैं। फलतः स्वामीको पूज्यपादका उत्तरवर्ती बताना स्वयमेव निस्सार हो जाता है।

कुछ समयसे, प्राचीन व्यक्तियोंका समय निर्धारण करनेमे एक विशेष शैलीका प्रयोग बहुलता से होने लगा है, विशेषकर नैयायिकों द्वारा। इस शैलीमें विभिन्न व्यक्तियोंके नामसे प्रसिद्ध उपलब्ध कृतियोंका तुलनात्मक अन्तःपरीक्षण करके शब्द और विचार साम्यके आधारपर ज्ञात समय व्यक्ति के साथ विचारणीय व्यक्तिका योगपक्ष अथवा समकालीनता स्थापित करके उनको पूर्वापर विद्वान् घोषित कर दिया जाता है। प्रधान ऐतिहासिक साधनों, पुरातत्त्वादि शिलालेखीय आधार, समकालीन अथवा निकटवर्ती साहित्यगत उल्लेख, तत्कालीन ऐतिहासिक अभिलेख, घटना चक्र, परिस्थितिया तथा उत्तरकालीन लिखित एवं मौखिक अनुश्रुति, आदिके वैज्ञानिक विश्लेषण और समन्वयके पश्चात् जो तथ्य उपलब्ध हो उनकी पुष्टिमे इस नैयायिक शैलीका उपयोग मले ही किया जाय, किन्तु मात्र यही साधन उक्त सबका स्थान लेने या छड़न करनेमें सर्वथा अपर्याप्त एवं असमर्थ है। स्वामी समन्तभद्रके तथा उसी प्रकार कुन्दकुन्दादि अन्य आचार्योंके समयके सम्बन्धमें बाधाएं उठाकर विवक्षित समयकी खींचावानीके जो प्रयत्न किये जाते हैं उन सबका आधार प्रायः यही नैयायिक शैली है।

स्वामी समन्तभद्रके समयकी पुष्ट सामग्री—

स्वामी समन्तभद्रके समय पर जो प्रमाण महत्वपूर्ण प्रकाश डालते हैं, वे निम्न प्रकार हैं—
१—ईस्वी सन्के प्रथम सहस्रकीमें वैदिक, जैन तथा बौद्ध तार्किक-दार्शनिक विद्वानोंने भारत भूमिका गौरव

^१ सम्मतितर्क सूत्रिका पृ० ५२ पर लिप्यन्त।

^२ " " पृ० ४२।

बढ़ाया है। परस्परके मन्तव्योंका जोर शोरके साथ खंडन मंडन किया है। इनमें सर्व प्रथम तार्किक जैन विद्वान स्वामी समन्तभद्र थे और उनकी प्रसिद्ध 'आप्तमीमांसा' पर अबतक की ज्ञात एवं उपलब्ध सर्व प्रथम व्याख्या अकलंकदेवकी 'अष्टशती' है। उससे पूर्व कोई अन्य टीका या व्याख्या समन्तभद्रके ग्रन्थों पर रची गयी या नहीं यह नहीं कहा जा सकता। अकलंकदेवका समय इसकी ७ वीं ८वीं शती माना जाता है। ईस्वी सन्के प्रारंभसे अकलंकके समय तक वैदिक बौद्धादि अजैन नैयायिकोंमें सर्व प्रसिद्ध विद्वान, क्रमानुसार नागार्जुन, दिङ्नाग, भर्तृहरि, कुमारिल और धर्मकीर्ति हैं। आचार्य समन्तभद्रके ग्रन्थोंका इन विद्वानोंकी कृतियोंके साथ तुलनात्मक अन्तःपरीक्षण करने पर यह सुस्पष्ट हो जाता है कि किसका किसपर कितना प्रभाव पड़ा। न्यायकुमुदचन्द्र, भाग १ की प्रस्तावना, 'समन्तभद्र और दिङ्नागमें पूर्ववर्ती कौन' ? तथा 'नागार्जुन और समन्तभद्र' आदिसे यह निर्विवाद फलित हो जाता है कि प्रसिद्ध मीमांसक कुमारिल और बौद्ध तार्किक धर्मकीर्ति (६३५-६५० ई०) अकलंकके ज्येष्ठ समकालीन थे। अकलंकका समय ६२०-६८० ई० निर्णित होता है^१। डा० ए० एन० उपाध्ये भी प्रायः उसीका समर्थन करते हैं^२। कुमारिलने अपने ग्रन्थोंमें समन्तभद्रके अनेक मन्तव्योंका खंडन किया है। धर्मकीर्तिने भी समन्तभद्रके कितने ही मन्तव्योंको खंडन किया जिनका सबल प्रत्युत्तर अकलंकने अपने 'न्यायविनिश्चय' में दिया। 'शब्दाद्वैत' के प्रतिष्ठाता और 'स्फोटवाद' के पुरस्कर्ता भर्तृहरि ई० की छठी शतीके विद्वान हैं। धर्मकीर्ति, अकलंक और कुमारिल आदिने उनका जोरोंके साथ खंडन किया है। यदि समन्तभद्र भर्तृहरिके उत्तरवर्ती होते तो उनके इन क्रान्तिकारी वादोंका खंडन किये बिना न रहते, किन्तु उनकी कृतियोंमें इनकी कुछ भी चर्चा नहीं मिलती। प्रसिद्ध बौद्धदर्शन शास्त्री दिङ्नागका समय ३४५-४२५ ई० माना जाता है^३। ये पूज्यपाद (लगभग ४५०-५२५ ई०) के भी पूर्ववर्ती थे, पूज्यपादने दिङ्नागके कविपय पद्योंका निर्देश भी किया है। दिङ्नागकी रचनाओंपर समन्तभद्रका गम्भीर एवं स्पष्ट प्रभाव है अतः वे दिङ्नागके पूर्ववर्ती अर्थात् सन् ३४५ ई० से पूर्व के विद्वान ही ठहरते हैं। 'शून्यवाद'के पुरस्कर्ता बौद्ध विद्वान नागार्जुन (सन् १८१ ई०) दूसरी शती के विद्वान है^४। इनके 'माध्यमिका' 'विग्रह-व्यावर्तनी' 'शुक्तिषष्ठिका' आदि ग्रन्थोंकी समन्तभद्रकी तार्किक रचनाओंके साथ तुलना करनेसे यह स्पष्ट हो

१ अनेकान्त, व ५, वि. १२, पृ० ३८१ भाषिकचन्द्र दि, जैन अथमाळा ववई द्वारा प्रकाशित। अनेकान्त व ७,

कि० १-२ पृ० १०.

२ न्याय कुन्व-भा. २, प्रस्तावना पृ० २०५।

३ 'अनन्त वीर्य के समय पर डा० पाठक मत' (ए. अ. जो. रि. इ. पूना)

४ तत्त्व सग्रहकी भूमिका पृ ७३।

५ तत्त्वसग्रह भूमिका पृ० ६८।

जाता है कि ये दोनों विद्वान् अवश्य ही समकालीन रहे, समन्तमद्रकी कृतियोंमें उनका साक्षात् प्रभाव दृष्टिगोचर होता है।

२. श्वेताम्बरान्चार्य मल्लगिरिने स्वामी समन्तमद्रका 'आद्य स्तुतिकार' नामसे, हेमचन्द्राचार्यने 'महान् स्तुतिकार' के रूपमें और हरिभद्रसूरि (७००-७७० ई०) ने 'वादिमुल्ल' के नामसे सम्मान उल्लेख किया है। श्वेताम्बर परम्परामें सर्वमान्य आद्य एव महान् स्तुतिकार और वादिमुल्ल सिद्धसेन-दिवाकर हैं। उपर्युक्त सभी विद्वान् दिवाकर जीकी प्रतिमा और कार्य-कलापसे सुपरिचित थे, फिर भी उन्होंने एक दिगम्बराचार्यके लिए जो ये विशिष्ट विशेषण प्रयुक्त किये हैं इनसे ध्वनित होता है कि वे अखण्ड जैन परम्पराकी दृष्टिसे समन्तमद्रको ही 'आद्यस्तुतिकार' आदि के रूपमें मानते और जानते थे। हा, केवल श्वेताम्बर परम्परामें वह स्थान दिवाकरजी को ही प्राप्त था। इससे प्रतीत होता है कि सिद्धसेन दिवाकर सत्रवीं दन्तकयाजो के प्रचलित और १३ वीं १४ वीं शती ई० में लिपि बद्ध होनेके पूर्व^१ प्राचीन श्वेताम्बर विद्वान् समन्तमद्रको सिद्धसेन दिवाकरका पूर्ववर्ती ही मानते थे। 'सन्मतितर्क' की विस्तृत भूमिकामें दोनों तार्किक स्तुतिकारोंकी कृतियों की तुलना की गयी है। उससे ज्ञात होता है कि भाषा, भाव और शैलीकी दृष्टिसे सिद्धसेन दिवाकरपर समन्तमद्राचार्यका भारी प्रभाव पड़ा है, दिवाकर जी की कृतियोंमें समन्तमद्र का यह विविध अनुकरण अनेक स्थलों पर दृष्टिगोचर होता है। इतना ही नहीं समन्तमद्रके उच्चरवर्ती दिङ्नामका भी सिद्धसेनपर प्रत्यक्ष प्रभाव पड़ा जिसका समाधान 'समव है उन दोनों पर किसी तीसरे ही एक पूर्वाचार्य का प्रभाव पड़ा हो' कहकर किया गया है। डा० जैकोब्री और श्री पी० एल० बैचकी तो यह दृढ़ धारणा है कि सिद्धसेनपर धर्मकीर्तिका भी स्पष्ट प्रभाव पड़ा है अतः वह उनके सर्व प्रथम उल्लेख कर्ता जिनदासगणि महत्तर (६७६ ई०) और धर्मकीर्ति (६३५-६५० ई०) के बीच किसी समय हुए हैं। सन्मतितर्ककी उपर्युक्त भूमिकामें उनका निश्चित समय, विक्रमकी ५ वीं शतीका आधार; लगभग एक हजार वर्ष पीछे प्रचलित आल्पाविकाशोंकी सहाय्य द्वारा सूचित उज्जैनीके विक्रमादित्यसे सम्बन्ध रहा है। यतः ये विक्रमादित्य विक्रम संवत्के प्रथमर्क आदि-विक्रम (सन् ५७ ई० पूर्व) तो हो ही नहीं सकते, गुप्तवंशी विक्रमादित्य चन्द्रगुप्त द्वि० (३७६-४१४ ई०) या उनके पौत्र स्कन्दगुप्त विक्रमादित्य (४५५-४६७ ई०), और संभवतया स्कन्दगुप्त ही हो सकते हैं। डा० सतीशचन्द्र वि० भू० ने इसी आधार पर उन्हें माणवेके हूणारि विक्रमादित्य यशोधर्मदेव (५३० ई०) का समकालीन माना है^२। बादमें इस मतका परिवर्तन कर दिया है और अब "सिद्धसेन इसाकी छठी या सातवीं

१. प्रभावकावयव, प्रवक्त्रोच्च, आदि। वास्तव में सिद्धसेनदिवाकरके नामसे प्रचलित 'दादिभकाशे' 'सन्मतितर्क' और 'न्यायावतार'के तुलनात्मक अन्त परीक्षणसे यह नुस्खा हो जाता कि वे सभी कृतियाँ किसी एक व्यक्ति और काल की नहीं हो सकतीं। कमसे कम विभिन्न कालीन तीन व्यक्तियों की रचनाएँ होनी चाहिये।

२. न्यायावतार भूमिका पृ० ३।

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

सदीमें हुए हों और उन्होंने सम्भवतः धर्मकीर्तिके ग्रन्थोंको देखा हो^१ माना है। ज्ञान और दर्शनोपयोग विषयक दिगम्बर मान्यता भी इसकी समर्थक है। कुन्दकुन्द, समन्तभद्र, पूज्यपादादि के मतसे वह 'योगपथ वाद' है किन्तु श्वेताम्बर आगमोंमें 'क्रमवाद' की सूचना है, जो देवदीर्घगणी द्वारा आगमोंके संकलन (४५३ ई०) के पश्चात् ही अस्तित्वमें आयी और भद्रबाहु (५५० ई०) द्वारा निर्युक्तियोंमें स्पष्ट की गयी तथा जिनभद्रगणि क्षमाश्रमण (५८८ ई०) द्वारा युगपत्-वादके खडन तथा मंडनात्मक युक्तियों से पुष्ट हुई। इसी कारण जिनभद्रगणि ही उत्तरकालीन विद्वानों द्वारा उक्त 'क्रमवाद' के पुरस्कर्ता कहे गये हैं। सिद्धसेनदिवाकरने अपने 'सन्मतितर्क' में 'युगपत्' तथा 'क्रम' दोनों पक्षोंका सबल खण्डन करके ज्ञान और दर्शन उपयोगोंका 'अमेद' ही स्थापित नहीं किया बरन मतिश्रुति तथा अवधि-मनःपर्यय का भी अभिज्ञत्व सिद्ध किया, जिसका समन्तभद्र और पूज्यपादकी कृतियोंमें कोई जिक्र नहीं, किन्तु अकलंक आदि विद्वानोंने इस अमेदवादका जोरोंके साथ खडन किया। इस सब विवेचनसे यह स्पष्ट हो जाता है कि सिद्धसेन समन्तभद्रके ही पर्याप्त उत्तरवर्ती नहीं थे। बल्कि दिग्नाग और पूज्यपादके बहुत पीछे हुए और धर्मकीर्त्ति, अकलंक आदिके प्रायः समकालीन विद्वान् थे। इतना सुनिश्चित है कि समन्तभद्रके समय को आगे खींच छानेका जो प्रयत्न किया जाता है वह निराधार एवं निरर्थक है। समन्तभद्रने युगपत्-वादका परम्परागत प्रतिपादन तो किया किन्तु श्वेताम्बरीय क्रमवादका उल्लेख तक नहीं किया, अतः उनका आगमोंके संकलन (४५० ई०) से पूर्व होना स्वयं सिद्ध है।

३. दिगम्बर विद्वानोंमें अकलंकदेव (६२०-६८० ई०) तो समन्तभद्रके शत सर्व प्रथम व्याख्याकार हैं ही, उनसे पूर्व देवनिन्द पूज्यपाद (४५०-५२० ई०) ने, जो अविनीत कौण्डिके पुत्र दुर्विनीत गंग (४८२-५१५ ई०) के गुरु थे, समन्तभद्रका अपने जैनैन्द्र व्याकरणमें स्पष्ट नामोल्लेख किया^२ है। और जैसा कि 'सर्वार्थसिद्धिपर समन्तभद्रका प्रभाव'^३ लेखसे स्पष्ट है, पूज्यपादकी महानतम कृतिपर समन्तभद्रकी आतमीमाणा, युक्त्यानुशासन, स्वयम्स्तोत्र, तथा रत्नकरंडभावकाचार का स्पष्ट गम्भीर प्रभाव है। अतः वे निर्विवाद रूपसे पूज्यपादके पूर्ववर्ती थे।

४. समन्तभद्रकी प्राचीनतामें एक अन्य साधक कारण उनकी कृतियोंमें जैनमुनि संघकी प्राचीन वनवास^४ प्रथाका उल्लेख है जिसका विवेचन 'रत्नकरंडभावकाचारकी प्राचीनतापर अभिनव प्रकाश'^५

१ न्याय कु० च० भा० २, प्रस्तावना पृ० ३७, तथा 'ज्ञानविन्दु' भूमिका पृ० ६०।

२ 'चतुष्टय समन्तभद्र'—जैनैन्द्र स० ५-४-१३०।

३ अनेकान्त, व. ५ किं १०-११, पृ १४५।

४ रत्नकरंडभा० इलो १४७। पं प्रेमीवीरस जैनसाहित्य, और इतिहास, पृ १४०।

५ जैनसिद्धांत मास्कर, भाग १३ किं. २, पृ ३१९, (पं. दरबारीलाल न्यायाचार्यका लेख)

शीर्षक निबन्धमें और विनियतः उक्त लेखके 'रत्नकरंडमें अपने समयकी एक ऐतिहासिक परम्पराका समुल्लेख' प्रकरणके अन्तर्गत किया गया है। स्वामीने चैत्यवास प्रथाका कहीं सकेत भी नहीं किया है। मर्कट ताम्रपत्र^१ (शक ३८८ = ४६६ ई०) आधारपर दिगम्बर आम्नायमें चैत्यावासका प्रारम्भ पाचवीं शती वि० से हुआ है। इस कथनकी पुष्टि पहाडपुर^२ ताम्रपत्र (४७९ ई०) से भी होती है, बल्कि पहाडपुर ताम्रपत्रसे तो यही सूचित होता है कि उसमें कथित जैन विहार लगभग ४०० ई० से स्थापित था। अतः कमसे कम उसी समयसे चैत्यवासका प्रारम्भ समझना चाहिये। इसके अतिरिक्त समन्तमद्रके स्वयंभूस्तोत्र (पृष्ठ १२८-आरिष्टनेमि०) में ऊर्जर्यन्त अथवा गिरनार पर्वतपर उस समय भी अनेक तपोधन मुनियोंके निवास करनेका आशं देखा जैसा उल्लेख है, और उनके इस कथनकी पुष्टि अमयरुद्रसिंह प्रथम (१५०-१९७ ई०) के गिरिनगर की चन्द्रगुफावाले प्रसिद्ध लेखसे अच्छी तरह हो जाती है तथा बबलादि ग्रंथों एवं भुतावतारोंके प्रथम शती के अन्तमें गिरिनगर गुहा निवासी बरसेनाचार्य सबकी कथानकसे भी उसका पूरा समर्थन होता है।

५. सन् १०७७ ई०के 'हुमब पंचवसति' शिलालेखमें जैनाचार्योंकी परम्परा देते हुए समन्तमद्रा-चार्यके सम्बन्धमें कहा है कि 'उनके वंश (परम्परा)में सिह्मन्दि आचार्य हुए जिन्होंने गंगराजका निर्माण किया'^३। इन सिह्मन्दि द्वारा गंगराज्यकी स्थापनाका समर्थन अनेक प्रमाणोंसे होता है, यथा—महाराज अविनीत (४३०-४८२ ई०)का 'कोदनजखु' दानपत्र^४, भूधिक्रम श्रीवल्लभका 'वेदिकर' दानपत्र^५ (६३४-३५ ई०), शिवमार प्रथम पृथ्वीकोरुणी (६७०-७१३ ई०) का खचित ताम्रपत्र^६, श्री पुरुष मुत्तरस (७२३-७७६ ई०) का अभिलेख^७, राजा हस्तिमल्लका उदयेन्दिरन^८ दानपत्र (९२० ई०), महाराज मारसिंह गुप्तिगंगके कुडहर ताम्रपत्र (९६३ ई०)^९। उपर्युक्त प्रमाणोंके अतिरिक्त प्रस्तुत घटनाका सर्वाधिक पूर्ण एवं श्रांशनीय वृत्तान्त मैसूर प्रान्तस्थ शिवमोग और हुबलीके अन्तर्गत कल्लूरगुहाके सिद्धेश्वर मंदिरके निकट प्राप्त ११२२ ई० के शिलालेखसे उपलब्ध होता है। सन् ११२६ ई० तथा सन् ११८८ ई० के दो अन्य शिलालेखोंसे तथा गोमटसारकी एक प्राचीन टीकाके उल्लेखसे भी इसकी पुष्टि होती है। इस प्रकार इस घटना और तत्सम्बन्धी कथानककी ऐतिहासिकताको इतिहासज्ञ विद्वानोंने निर्निवाद रूपसे स्वीकार कर लिया है। हा, गंग-राज्य-स्थापना तथा उत्तरवर्ती गंग नरेशोंके समय सबवर्षों मतभेद है और उक्त वंशकी कालानुक्रमणिका सुनिश्चित रूपसे अभी तक व्यवस्थित नहीं हो

१ सिलेक्ट इन्सक्रिप्शन्स भा १ पृष्ठ ४२ पृ० ३७६।

२ वही ४ पृ० ७० पृ० १७०।

३ एपी आफिका कर्णा० भा ७, पृ० ४६, पृ० १३९ तथा पृ० ३५, पृ० १३८।

४ मै आर्के. रि. १९२४ पृ० ६८। ५ वही १९२५ पृ० ८५७। ६ वही पृ० ९९।

७ वही १९२९ पृ० २१, सा. इ. इन्स. भा. २, पृ० ३८०। ८ वही पृ० १९।

९ एपी. कर्णा. भा. ७. खे. ४, पृ. १६, इत्यादि।

पायी है। आ० सिंहनन्दिद्वारा गंगराज्य स्थापनाकी तिथि ३४० ई० और माधव प्रथमका समय ३४०-४०० ई०^१, २५० ई०^२ अथवा २५०-२८३ ई० तथा २३० ई०^३ अनुमान किये गये हैं। तामिल इतिहास 'कौंगुदेग राजकल्ल' में यह तिथि सन् १८८ ई० मानी है, और श्री वी० एल० राइसने भी १८८ ई० ही माना है और माधव प्र० का समय १८६-२४० ई० दिया है^४। बादमें नागमंगल शिलालेखके आधार पर उन्होंने इस तिथिको शक २५ (सन् २६३ ई०) अनुमान किया था। दूसरे विद्वानोंने भी राइस साहबके प्रथम मतको ही स्वीकार किया है^५।

आचार्य सिंहनन्दि द्वारा दक्षिण कर्णाटकमें गंगवर्द्धि राज्यकी स्थापना ई० दूसरी शतीके अन्त (१८८-१८९ ई०) में हुई थी इसमें कोई सन्देह नहीं और समन्तमद्र सिंहनन्दिके पूर्ववर्ती थे यह शिलालेख आदि आधारोंसे सुनिश्चित है। यह भी संभव है कि उन दोनोंके बीच अत्यल्प अन्तर हो और वे प्रायः समकालीन भी हों। वस्तुतः, अवणवेल्लगोल शि० लेख न० ५४ (६७) के आधार पर छद्म राइसके शब्दों में—“उन्हे (समन्तमद्रको) उनके तुरन्त पश्चात् उल्लिखित गुरु सिंहनन्दिसे अत्यल्प समयान्तरको लिये हुए मानकर, जोकि सर्वथा स्वाभाविक निष्कर्ष है, दूसरी शती ई० के उत्तरार्धमें हुआ सुनिश्चित रूपसे माना जा सकता है^६।”

६. डा० साल्तोरके अनुसार तामिल देशमें धर्मप्रसार करनेवाले विशिष्ट जैनगुरुओंमें समन्तमद्र, जिनका नाम जैनपरम्परामें सुविख्यात है, प्रथम आचार्योंमें से हैं। उनका समय समवतया दूसरी शती ईस्वी है। यद्यपि श्वेताम्बर 'वीर वशावली' के आधारपर रा. ब. हीराळालके मतानुसार^७ वे वीर सं. ८८९ (सन् ४९९ ई०) में, और नरसिंहाचार्यके अनुसार^८ लगभग ४०० ई० में होने चाहिये। किन्तु सुपरिचित जैन (दिग) अनुश्रुति उनका समय शक ६० (१३८ ई०) प्रकट करती है। राइस भी उन्हें दूसरी शती ई० का ही विद्वान मानते हैं। अतः जब हम ११ वीं से १६ वीं शती तकके दक्षिण देशस्थ विभिन्न शिलालेखोंमें दी हुई जैनगुरु परम्पराओंकी जाच करते हैं तो परम्परागत अनुश्रुति विश्वसनीय माननी पड़ती है। सन् ११२६ के शि० लेखके अनुसार मद्रवाहु (द्वि०) कुन्दकुन्द और समन्तमद्र क्रमवार हुए। ११६३ ई० के शिलालेखमें कथन है कि 'मद्रवाहुके वंशमें कुन्दकुन्द अपरनाम पञ्चनन्दि हुए, तत्पश्चात् उमास्वामि अथवा गृहपिच्छाचार्य हुए जिनके शिष्य बलाकपिच्छ

१ श्री वी० वी० कृष्णराव कुन 'गंगवर्द्धि लोक तल्लुट्ट पृ० १२।

२ श्री गोविन्द वे, क. हि. आ. २ स. १, पृ० २९।

३ 'मैसूर पण्ड' कुर्ग. पृ० ३९। ४ सा. इण्डि. ज. पृ० १०९।

५ प्रा० रामस्वामी आबगरका लेख मै. आ. रि. १९२१ पृ० २८।

६ वेस्टकाग लोक मैनु. ११ स. में 'मद्र'को समन्तमद्र माननेकी शूल की गयी है। ७ कनि चरिते. १, पृ० ४।

८ पण्डी कर्णा. सा. २-२६ पृ० २५।

ये । 'महान जैनचार्यों की ऐसी परम्परा में समन्तभद्र हुए "जिनके पश्चात् कालान्तरमे पूज्यपाद हुए । इसी कथनकी पुनरावृत्ति १३६८ ई० के शि० लेखमें मिलती है जिसमें समन्तभद्रके शिष्य शिवकोटि द्वारा उत्तार्यसूत्रको अलङ्कृत करनेका भी उल्लेख है । १४३२ ई० का शिलालेख भी इसका अक्षरशः समर्थन करता है । और पञ्चावती वसतिके सन् १५६० ई० के अमिलेखसे भी इसी बातकी पुष्टि होती है । कर्णाटक साहित्यके इतिहासमे सर्वप्रथम नाम समन्तभद्रका आता है उसके पश्चात् कवि परमेशीका और फिर पूज्यपाद का । इन्द्रनन्दि, ब्रह्महेम, विबुधश्रीधर, आदि उचित विभिन्न श्रुतावतारोंमे समन्तभद्रका कुन्दकुन्दके अल्प समय पश्चात् होना पाया जाता है । बलकाकार स्वामी वीरसेन हरिवंशकार जिनसेन (७८३ ई०) आदिपुराणकार भगवजिनसेनाचार्य (७८०-८४० ई०) तथा अन्य अनेक इतिहासक विद्वानोंने समन्तभद्रका कुन्दकुन्दके पश्चात् तथा पूज्यपादसे पूर्व होना स्पष्ट सिद्ध किया है । अतः इन एकरस प्रमाणोंके सम्मुख इस विषयमे शका करनेका कोई कारण ही नहीं रहता । उपलब्ध प्रमाणोंका अत्यन्त सावधानता पूर्वक विशद विवेचन करके सब ही विद्वानोंने ईस्वी सन्का प्रारंभ काल ही कुन्दकुन्दका समय माना है । अतः यह मान लेना निराधार अथवा मनमाना नहीं है कि कुन्दकुन्दके और विशेषतः बलाकपिच्छके दूरन्त पश्चात् तथा पूज्यपादके ही नहीं सिंहनन्दिके भी पूर्ववर्ती रूपसे उल्लिखित समन्तभद्र दूसरी शती ईस्वीके प्रथम पादमे हुए हों ।

७ स्वामी समन्तभद्रको निश्चित रूपसे दूसरी शती ई० में स्थिर अथवा उसके भीतर ही उनके समयको ठीक ठीक निर्धारित करनेमे सर्वाधिक सबल साधक प्रमाण कविय शत ऐतिहासिक एवं मौगोलिक तथ्योंमें है । ये इतने स्पष्ट, विशेषतापूर्ण एवं अप्रतिरूप हैं कि इनका समय दूसरी शतीके कुछ दशकोंसे भी आगे पीछे नहीं किया जा सकता है । वे निम्न प्रकार हैं—

(१) अवणवेलगोलस्य दीर्घलि जिनदास आजीके मंभारमें संगृहीत समन्तभद्र कृत 'आसमीमासा' की एक प्राचीन ताडपत्रीय प्रतिका अन्तिम वाक्य—“इति फणिमंडलालंकारस्योरगपुराधिपसूनुः श्रीस्वामी समन्तभद्रमुनेः कृतौ आसमीमांसायाम् ।” कर्णाटक देशस्थित 'अष्टसहस्री' की एक प्राचीन प्रतिमे मिलता ऐसा ही वाक्य “इति फणिमंडलालंकारस्योरगपुराधिपसूनुता (१) शांति वर्मनाम्ना श्रीसमन्तभद्रेण” है^२ । तथा 'स्तुतिविद्या' नामक अलङ्कार प्रधान ग्रन्थका जिसके अन्य नाम जिनस्तुतिशतं, जिनशतक तथा जिनशतकालंकार भी हैं और जिसके कर्त्ता निर्विवाद रूपसे समन्तभद्र हैं^३ अन्तिम पद्य एक चित्रवद्ध काव्य है और उसकी छह और तथा नव वल्लववाली चित्र रचनापरसे 'यातिवर्मकृत' तथा 'जिनस्तुतिशतं' ये दो पद उपलब्ध होते हैं जो कवि और काव्यके नामोंके द्योतक हैं ।^४ (२) उत्तरवर्ती विद्वानोंने उन्हें—“श्रीमूलसंघ व्योम्नेन्दुः” विशेषणके साथ स्मरण किन्ना

१ स्वामी समन्तभद्र पृ० ४ । २ स्वयंमूलोक्त-भरद्वाजी संस्करण मृषिकामत पञ्चनवदास पादवनाथ फडकुलेका कथन ।

३ स्वामी समन्तभद्र, पृ० ६ । ४ महाकवि नरसिंहकृत जिनशतक टीका ।

है ।^१ (३) उन्होंने धूर्जटि नामक किसी महान् प्रसिद्ध प्रतिवादीको वादमें पराजित किया था^२ । (४) उनका काची (आधुनिक काजीवरम्) के साथ अपेक्षाकृत स्थायी एवं निकट संबंध था । ब्रह्मनेमिदत्तके कथाकोषमें तथा उससे भी प्राचीन प्रमाचन्द्रके गद्य कथाकोषमें दो प्राचीनतर वाक्य उद्धृत किये हैं जिनके द्वारा समन्तभद्रने किसी राजाकी समामे अपना कुछ परिचय दिया था । उनमें वे स्वयं अपने आपको “काव्या नगनाटकोऽहं” कहते हैं, अवणबेलगोलके सन् ११२६ ई० के मल्लिषेणप्रशस्ति नामक शिलालेखसे भी उनका काचीमें जाना प्रकट है, और ‘राजाबलिकये’ से उनका उक्तनगरमें अनेक बार जाना सूचित होता है । वहींके भीमलिंग शिवालयमें आचार्यकी प्रसिद्ध मस्मक व्याधिके शान्त होनेकी घटनाका कथन है । ब्रह्मनेमिदत्तके अनुसार उनकी व्याधि जब काचीमें शान्त न हो सकी तो उसके शमनार्थ वह अन्यत्र चले गये । इस प्रकार तामिल देशस्थ काची नगरके साथ उनका घनिष्ठ संबंध स्पष्ट है । (५) अपने सुनिजीवन कालके पूर्वार्धमें आचार्यको भयङ्कर मस्मक व्याधि हो गयी थी जिसके कारण उन्हें गुप्तकी आज्ञासे सुनिवेशका त्याग कर उसके शमनका उपाय करना पड़ा था । अन्ततः वह व्याधि शिवकोटि राजाके भीमलिंग शिवालयमें शिवार्पित तबुलान्न (१२ खंडुग प्रमाण प्रतिदिन) का पाच दिनतक भोग लगानेसे शान्त हुई । इसी अन्तरालमें राजाके द्वारा शिवलिंगको नमस्कार करनेके लिए आग्रह करनेपर उन्होंने ‘स्वयमस्तोत्र’ के रूपमें चतुर्विंशति तीर्थङ्करोंकी स्तुतिकी रचना की थी । जिस समय वे भक्तिके प्रबल प्रवाहमें अष्टम तीर्थङ्कर चन्द्रप्रभुकी स्तुति कर रहे थे तो शिवलिंग फट गया और उसमेंसे चन्द्रप्रभु भगवानकी मूर्ति प्रकट हुई । इस चमत्कारसे राजा अत्यधिक प्रभावित हुआ और जिनधर्मका परम भक्त हो गया । राजाबलिकयेके अनुसार यह घटना काचीमें उपर्युक्त दोनों कथाकोषोंके अनुसार बाराणसीमें, सेनगणकी पहावलीके अनुसार नवल्लिङ्ग देशके राजा शिवकोटिके शिवालयमें घटी थी । मल्लिषेण प्रशस्ति नामक शिलालेखमें यद्यपि राजाका व नगरका नाम नहीं दिया है तथापि उससे शेष घटनाकी पुष्टि होती है ‘विक्रान्तकौरव’ नाटकमें भी शिवकोटि और शिवायन (जो राजाबलिकयेके अनुसार शिवकोटिका छोटा भाई था) के स्वामी समन्तभद्रके शिष्य होनेका उल्लेख है । नगर तालुकाके शिलालेख न० ३५ तथा अ० वे० गो० शिलालेख न० १०५ (२५४) भी शिवकोटिको उनका शिष्य सूचित करते हैं । देवागमकी वसुनन्दि वृत्तिके भगलाचरणके ‘मेत्तारं वस्तुपालमावतमसो’ पदसे भी स्वामी द्वारा किसी नरेशके भावान्धकारको दूर किया जाना ध्वनित होता है । राजाबलिकयेमें इस प्रसंगमें यह भी उल्लेख है कि भीमलिंग शिवालयकी घटनासे प्रभावित होकर महाराज शिवकोटिने अपने पुत्र श्रीकंटको राज्यका भार सौंपकर भाई शिवायन सहित जिनदीक्षा ले ली थी । इसी पुस्तकमें यह भी कथन है कि आचार्यकी यह व्याधि उस समय उत्पन्न हुई थी जब वे ‘मणुवकहल्ली’ ग्राममें तपश्चरण कर रहे थे ।

१ हस्तिमल्लकृत-‘विक्रान्तकौरव’ तथा अथपार्श्वकृत गिनिन्द्र कल्याण-मुद्रय ।

२ मल्लिषेणप्रशस्ति तथा शि० ले० न० १० ।

(६) उपर्युक्त वृत्तान्तोंसे स्पष्ट है कि प्रचंडवादी समन्तमद्र विभिन्न दूरस्थ प्रदेशों और प्रसिद्ध नगरोंमें धर्म प्रचारार्थ गये और उन्होंने उस समयकी प्रथाके अनुसार निरक्षर भावसे वादमेरियें वजा कर विस्थात वाद-सभाओं और राजसभाओंमें प्रतिवादियोंको परास्त किया। विद्या एवं दार्शनिकतामें अग्रणी वाराणसी नगरी (बनारस) ! के राज्यदरबारमें जाकर उन्होंने ललकारा था ' 'हे राजन् मैं निर्गन्ध जैन वादी हू । जिस किसीमें शक्ति हो वह मेरे समुख आकर वाद करे ।' ' अवणवेलगोलके उपर्युक्त शि. लेखके अनुसार आचार्यने 'असंख्य वीर बोद्धाओंसे युक्त' विद्याके उत्कट स्थान तथा बहुजन संकुल करहाटक नगर'की राज्यसभामें पहुंच कर राजाको बताया था कि किस प्रकार वे 'अप्रतिद्वन्दी निर्भय शार्दूलकी भांति वादार्थ विभिन्न दूरस्थ देशोंमें भ्रमण करके सुदूर कंची होते हुए उसके नगरमें पधारे थे ।' प्रकृत पद्य ब्रह्मनेमिदत्तके आराधनाकथाकोष तथा राजाबलिकथेमें भी पाया जाता है। किन्तु राजाबलिकथेमें इसका रूपान्तर हुआ है अर्थात् 'प्राप्तोऽहं करहाटक'के स्थानमें वहा 'कण्ठि करहाटक' पद है। और भी दो एक शब्द-भेद हैं किन्तु वे महत्वके नहीं हैं। आराधनाकथाकोषमें इस पद्यसे पूर्व 'कांन्या नगनाटकोह' वाका एक अन्य पद्य दिया हुआ है जिसमें उनके लम्बुश, पुण्ड्र, दशपुर, तथा वाराणसीमें भी वादार्थ जानेका उल्लेख है, साथ ही साथ यह भी सूचित होता है कि वे मूलतः कांची प्रदेशके नन दिगम्बर साधू थे, लम्बुशमें 'मलिनतन पाहुवर्ण शरीर'के तपस्वी थे, पुण्ड्रपुरमें शाक्य भिक्षुके रूपमें रहे, दशपुर नगरमें मृष्टभोजी वैष्णव परित्राजकके रूपमें रहे और वाराणसीमें चन्द्र सम उज्ज्वल कान्तिके धारक योगिराजके रूपमें रहे। इस पद्यमें उल्लिखित विवरणसे कथाकारका अभिप्राय; जो उनके अन्यत्र कथनसे स्पष्ट हो जाता है, यह है कि व्याधिकालमें आचार्य इन विभिन्न देशोंमें उक्त मित्र मित्र रूपोंमें रहे थे।

उपर्युक्त उपलब्ध तथ्योंका निष्कर्ष यह है कि 'वे फाणिमंडलके अन्तर्गत उरगपुर नगरके राजाके पुत्र शान्तिवर्मा थे। मुनि अवस्थाका नाम समन्तमद्र था। कांची प्रदेशमें ही उनका प्रारंभिक अध्ययन अभ्यास तथा अधिकांश रहना हुआ। अतः 'कांचीके दिगम्बराचार्य'के नामसे वे सर्वत्र प्रसिद्ध थे। मण्डूचकहल्ली नामक स्थानमें कुछ दिन रह कर उन्होंने तपश्चरण आदि किया, वहा हंस प्रकार रहते हुए अपने मुनि जीवनके पूर्वार्धमें ही किसी समय वे महा मयङ्कर मस्मक रोगके शिकार हुए जिससे उनकी मुनिचर्यामें बड़ी बाधा उत्पन्न हुई। उन्होंने लाचार होकर समाधिभरणका इरादा किया, किन्तु उनके गुप्तने उन्हें दीर्घायु, अत्यन्त योग्य, प्रतिभाशाली एवं आगे चल्कर जिनशासनकी महती वृद्धि करने वाला जानकर उस इरादेसे विमुख किया और अत्यायी रूपसे रोगकी शान्ति तक उसके शमनका उपाय करनेके लिए मुनिवेष त्यागनेकी आज्ञा दी। अतः मुनिवेष त्याग उन्होंने रोगकी ओर ध्यान दिया और

१ 'राजन् मयास्ति शक्ति स बद्ध पुरतो जैनविप्रान्ववादी' — ब्रह्मनेमिदत्त आराधनाकथाकोष तथा स्वामी समन्तमद्र पृ० ३१।

वर्णो-श्रमिनन्दन-ग्रन्थ

उसके शमनार्थ शिवभक्त शिवकोटी राजा के मीमलिङ्ग शिवालय में पहुँचे वहाँ शिवार्पित नैवेद्य—१२ खंडुक प्रमाण तंदुलान्न—को गिव द्वारा ग्रहण करा देने का अधिकारियों को आश्वासन देकर उसे स्वयं उदरार्पण करने लगे। ऐसा करते करते पांच दिन में रोग शान्त हो गया, किन्तु अब शिवार्पित नैवेद्य बचने लगा और उनका भेद खुल गया। राजाने परीक्षार्थ इन्हें शिव को नमस्कार करने को बाध्य किया। उस समय इन्होंने भक्तिपूर्ण स्वयम्भूस्तोत्र की रचना की। इनकी जिनेन्द्र के प्रति दृढ़ एवं विशुद्ध भक्तिके अतिशय से स्तुतिके बीच में शिवलिंग के स्थान में चन्द्रप्रभु जिनेन्द्र की प्रतिमा प्रकट हुई और इन्होंने उसे नमस्कार किया। राजा आदि समस्त दर्शक अति प्रभावित हुए। तब आचार्य ने अपना रहस्य खोला और धर्म का उपदेश दिया। स्वयं फिर से मुनिदीक्षा धारण कर ली। इनके प्रभाव से राजा भी इनका तथा इनके धर्म का परम भक्त हो गया। इसके पश्चात् आचार्य ने उत्तर दक्षिण, पूर्व पश्चिम समस्त भारत में धर्म प्रचारार्थ भ्रमण करके धूर्जटि जैसे अनेक तत्कालीन गैव, वैष्णव, बौद्ध, आदि महान्वादियों पर विजय प्राप्त की और जैन धर्म का सर्वतोमुख उत्कर्ष किया। बादार्थ जिन विशिष्ट स्थानों में वे गये उनमें पाटलिपुत्र (पूर्वस्थ), मालव, ठक (पंजाब), सिन्धु, काचीपुर, सभरतया विदिशा भी थे। इनके अतिरिक्त लाम्बुश, पुण्ड्रवर्धन (वंगदेशस्थ), दशपुर, और वाराणसी (बनारस) में भी उनका जाना और वाद करना पाया जाता है। कर्नाटक के नरेश की राज्यसभा से उनका व्यक्तिगत स संबंध प्रतीत होता है, क्योंकि उक्त राजा को सम्बोधन करके अपनी वादविजय एवं भ्रमण संबंधी वृत्तान्त इस प्रकार सुनाते हैं कि मानों अपनी कार्य सम्पन्नता का वृत्तान्त किसी आत्मीय को सुना रहे हों।

दक्षिण भारत के ऐतिहासिक साक्षी—

इतिहास काल में नर्मदा के दक्षिण भाग में बसी जातियों में नागजाति सर्वोपरि और सुसम्पत् थी^१। लंबा तक प्रायः सर्वत्र फैली हुई थी। अत्यन्त विनाशकारी महाभारत युद्ध के परिणाम स्वरूप उत्तरापथ की वैदिक-आर्य राज्य शक्तियों के हास से लाभ उठाकर चिरकाल से दबी हुई नागजाति ने समस्त भारत में अपनी सत्ता स्थापित कर ली थी जैसा कि काशी, पांचाल, आदिके उरगावशी राज्यों के इतिहास से सिद्ध है^२। चौथी गती ईसा पूर्व में मौर्य साम्राज्य के प्रकाश में ये मन्द पड़ गये थे किन्तु मौर्य साम्राज्य के हास के पश्चात् फिर इनका उदय हुआ था।

मध्य भारत एवं उत्तरी दक्षिण में तीसरी गती ई० पूर्व से सातवाहन आन्ध्र शक्तियों की स्थापना ने तत्तद् नाग राज्यों को न पनपने दिया, बल्कि अधिक नागराजे सातवाहन के आधीन प्रान्ताधिकारी हो गये और आन्ध्रमृत्यु महारथी कहलाने लगे। किन्तु गौतमीपुत्र शातकर्णी (१०६-१३०) के पश्चात्

१ पुराणों के अनुसार नर्मदा तीर पर आहिष्मती में भी नागराज्य था और उसके उपरान्त वहाँ ईहोका राज्य हुआ—(र.च. च. ४८)।

२ 'भारतीय इतिहास का जैन युग' अनेकान्त व० ७, कि० ७-१० पृ० ७४।

सातवाहन शक्ति के शिथिल हो जानेपर इन आन्ध्रमुल्योंने स्वतन्त्र राज्य स्थापित करने शुरु कर दिये, और एक बार फिरसे नाग युगकी पुनरावृत्ति हुई। जिसे स्मिय आदि कुछ इतिहासकारोंने भारतीय इतिहासका 'अन्धकार युग' कहा है किन्तु डा० जायसवाल आदिने उस अन्धकारको मेदकर उसे 'नाग-चाकाटकयुग' कहा है। मारशिव, वाकाटक, नुदुनाग आदि वंश इस युगके अति शक्तिशाली राज्यवंश थे जिनका अस्तित्व गुप्तसम्राट समुद्रगुप्त (३१०-३७६ ई०) के समय तक था^१। गुप्त साम्राज्य कालमें भारतीय नागसत्ताएं सदैवके लिए अस्त हो गयीं। दक्षिणी फणिमंडलकी सत्ता भी दूसरी शती ई० के मध्यमें कदंब, पल्लव, गंग, आदि स्थायी एवं महत्वाकांक्षी नवीन राज्यवंशोंकी स्थापना तथा पाण्ड्य, चोल आदि प्राचीन तामिल राज्योंके पुनरुत्थानके कारण अन्तको प्राप्त हुई।

अत्यन्त प्राचीन कालसे ही नाग जाति जैनधर्मकी अनुयायी थी और म० पार्श्वनाथ (८७७-७७७ ई० पू०) के समयसे तो विशेष रूपसे जैनधर्म की मक्त हो गयी थी^२। दक्षिण भारतमें जैनधर्मकी प्रवृत्ति कमसे कम म० अरिष्टनेसिके समयसे चली आती थी, सुराष्ट्र देशस्थ द्वारकाके यादववंशमें उत्पन्न तथा उर्जयन्त (गिरनार पर्वत) से निर्वाण लाभ करनेवाले भगवान नेमिनाथने महाभारत कालमें दक्षिण भारतमें ही जिनधर्मका प्रचार विशेष रूपसे किया था। उनके पश्चात् चौथी शती ई० पू० में भद्रबाहु श्रुतकेवलिके मुनिसंघ एवं अपने शिष्य सम्राट चन्द्रगुप्तमौर्य सहित दक्षिण देशमें आगमनसे दक्षिणात्य जैनधर्मको अत्यधिक प्रोत्साहन मिला। तिनेवली आदिके मौर्य कालीन ब्राह्मी शिलालेख जो जैनोंकी कृति हैं और जैन भ्रमणोंकी प्राचीन गुफाओंमें पाये जाते हैं, इस बातके साक्षी हैं। दक्षिण भारतके विविध राजवंश तथा उनसे सम्बद्ध उरगपुर तथा नागवशी राजाओं, सामन्तों आदिके वर्णनसे सुस्पष्ट है कि नागवंश भारतका प्राचीनतम तथा सर्वव्याप्त वंश था। इस सब इतिहासपर दृष्टि डालनेसे ज्ञात होता है कि आचार्य प्रवर दूसरी शती ई० के अतिरिक्त अन्य किसी समयमें नहीं हुए। जैन मुनि-जीवनसे अनभिज्ञ कुछ अज्ञेय विद्वानोंको यह भ्रम भले ही हो सकता है कि वे कन्नडिग थे या तामिल, किन्तु इसमें किसीको कोई सन्देह नहीं है कि वे दूर दक्षिणके ही निवासी थे और समस्त दक्षिणमें इतिहास कालमें केवल एक ही प्रसिद्ध फणिमंडल (नाग राज्य समूह) था जो पूर्वी समुद्रतटपर गोदावरी और कावेरीके बीच स्थित था, जिसका अस्तित्व सामान्यतः तीसरी शती ई० पूर्वसे मिलता है तथा ई० पूर्व १५७ से सन् १४० ई० तक मुनिस्थित रूपसे मिलता है, साथ ही सन् ८० ई० में यह फणिमंडल अखण्ड था, इसकी राजधानी उरगपुर थी, और चोलप्रदेशका नागवंश इसमें सर्वप्रधान था। सन् ८० और १४० ई० के बीच किसी समय यह फणिमंडल दो मुख्य भागों (उत्तरी और दक्षिणी अथवा असवानाहु और चोलमंडल) में विभक्त हो गया। सन् १५० ई० के लगभग इस फणिमंडलका अस्तित्व

१ समुद्रगुप्तका प्रयाग स्तम्भाला शिलालेख।

२ लेखकका लेख—'नाग सम्प्रदायी भारतको देन'—अनेकान्त, व० ६, किं ७ पृ० ८४९।

वर्णी-अभिनन्दन-ग्रन्थ

समाप्त हो गया। आचार्य समन्तभद्रकी अनुश्रुति-सम्मत तिथि शक ६० अथवा सन् १३८ ई० है जिसका अर्थ है कि उनका मुनिजीवन सन् १३८ ई० के पश्चात् प्रारम्भ हुआ, उस समय फणिमण्डलके दो भाग हो चुके थे और समस्त फणिमण्डलकी राजधानी उरगपुर नहीं रह गयी थी। किन्तु जिस समय उनका जन्म हुआ फणिमण्डल अखण्ड था और राजधानी उरगपुर थी—वे 'फणिमण्डलालकारस्योरगपुराधिपसूतोः' थे अर्थात् फणिमण्डलकी राजधानी उरगपुरके अधिपतिके पुत्र थे। फणिमण्डलका यह विभाजन १२५ ई०के लगभग हुआ प्रतीत होता है। स्वामी समन्तभद्रके विषयमें जो कुछ ज्ञात है उसपरसे यह निश्चय कहा जा सकता है कि उन्होंने युवावस्थाके प्रारम्भमें ही मुनिदीक्षा ले ली थी, अतः यदि दीक्षाके समय उनकी आयु १८-२० वर्षकी थी तो उनका जन्म १२० ई० के लगभग हुआ था। और संभवतया (१३८ ई० में) मणुवकहलीमें जिनदीक्षा ली थी। तथा १५४-१५५ ई०के लगभग उन्हें भस्मक व्याधि हुई थी। बौद्ध दार्शनिक नागार्जुन १८१ ई० तक जीवित था। उसके प्रसिद्ध ग्रन्थ विप्रहव्यावर्तनी, मुक्तिषष्टिका, आदि १७० ई०के पूर्व ही ब्रन चुके थे। सम्भवतया उसके मुक्तिषष्टिकासे ही प्रेरणा पाकर स्वामी समन्तभद्रने १७० ई०के उपरान्त अपने युक्त्यनुशासनकी रचना की थी।

यदि स्वामी समन्तभद्रकी आयु ६५ वर्षकी हुई हो तो कहना होगा कि उनकी मृत्यु १८५ ई०के लगभग हुई। इस तरह उनका समय ई० १२०-१८५ निश्चित होता है, जिसकी वास्तविक कुञ्जी 'फणिमण्डल' और 'उरगपुर' शब्दोंमें भी निहित है।



काव्यप्रकाश-संकेतका रचनाकाल

प्रा० भोगीलाल जयन्तभाई साहेबरा, एम० ए०

आचार्य माणिक्यचन्द्रकृत काव्यप्रकाश-संकेत, मम्मटके काव्यप्रकाशपर लिखित सबसे प्राचीन और प्रमाणभूत टीकाओंमें से है। भारतीय अलंकारशास्त्रके और विशेषकरके काव्यप्रकाशके पाठकोंमें यह टीका अतीव प्रामाणिक मानी जाती है। टीकाकारका विवेचनात्मक वर्णन भी अत्यन्त आदरणीय है। आवश्यक स्थलपर संक्षेप और अनावश्यक स्थलपर व्यर्थ विस्तार, टीकाकारके इन सर्वसाधारण दोषोंसे माणिक्यचन्द्र संपूर्णतया परे हैं। भासह, उद्भट, रुद्रट, दण्डी, वामन, अभिनवगुप्त, भोज, इत्यादि अलंकारशास्त्र प्रणेताओंके मत, स्थान स्थानपर उद्धृत करके उन्होंने अपना मौखिक अभिप्राय व्यक्त किया है। मूल ग्रन्थको विषय बतानेके लिए उन्होंने कितने ही स्थलोंपर स्वरचित काव्योंसे उदाहरण उद्धृत किये हैं। इससे यह भी ज्ञात होता है कि वे एक सहृदय कवि थे। स्वयं जैनमुनि होनेपर भी, उनका ब्राह्मण-साहित्यका गहरा अध्ययन था। यह टीका असाधारण बुद्धि-चैतन्य, प्रकाण्ड-पाण्डित्य और मार्मिक-रसज्ञतासे ओत प्रोत होनेके कारण उन्होंने इसको नवम् उल्लासके आरम्भमें “लोकोत्तरोऽयं सङ्केतः क्रोऽपि कोविदसत्तमाः।” कहा है। जो कि ब्रूया गवोंन्ति नहीं कही जा सकती।

आचार्य माणिक्यचन्द्र जैनश्वेताम्बर सम्प्रदायके अन्तर्गत राजगच्छके सागरचन्द्रसूरिके शिष्य थे^१। वे विक्रमकी तेरहवीं शतीमें गुजरातमें हुए हैं। यह वही समय था^२ जब विपुल साहित्यकी रचना गुजरातमें हुई थी, और संस्कृत साहित्यका मध्याह्न काल था। उस समय मंत्री बस्तुपाल विद्याभ्यासंगियोंका अग्रतिम आश्रयदाता था। और उसके आसपास एक विस्तृत विद्वन्मण्डल एकत्रित रहता था।

१. ‘नटायन’ काव्यकार माणिक्यसूरि पद्यचन्द्रके होनेसे प्रस्तुत माणिक्यचन्द्रसे अन्य है। पृ० १०० कानेट्टन साहित्यदर्पणकी भूमिका (सी० ६)

२. बस्तुपाल और उसकी विद्वन्मण्डलीकी साहित्य प्रवृत्तिके सम्बन्धमें विशेष जाननेके लिये, — गुजरात साहित्य समाज, द्वारा सम्पादित, शशिदास सन्नेलन (अहमदाबाद, दिसम्बर १९४९)में लेखकता निम्न “बस्तुपालका विद्यामण्डल”

माणिक्यचन्द्र मन्त्री वस्तुपालके समकालीन थे^१। उन्होंने संकेतके अतिरिक्त शान्तिनाथ-चरित्र और पार्वनाथचरित्र नामके दो महाकाव्य भी रचे हैं^२।

साधारणतया विद्वान् लोग संकेतको स० १२१६ को रचना समझते हैं। स्वयं माणिक्यचन्द्रने संकेतकी ग्रन्थ प्रशस्तिमें उसके रचना समयकी सूचना “रस (६) वक्त्र (१) ग्रहाधीश (१२) वत्सरे मासि माघवे । काव्ये काव्यप्रकाशस्य सङ्केतोऽयं समर्पितः ॥” द्वारा दी है। साधारणतया वक्त्रका अर्थ एक किया जाता है और तदनुसार ‘रसवक्त्रग्रहाधीश’ से स० १२१६ फलित होता है, किन्तु हमारे सामने ऐसे कितने ही ऐतिहासिक प्रमाण विद्यमान हैं जिनके आधारपर ‘वक्त्र’ शब्दका अर्थ चार (ब्रह्माके मुख) अथवा छह (कार्तिकेयके मुख) मान लेना भी स्वाभाविक सिद्ध है। ऐसे प्रमाण क्रमशः निम्न प्रकार हैं—

१. आचार्य माणिक्यचन्द्रने अपने पार्वनाथचरित्र महाकाव्यकी रचना स० १२७६ में काठि-याबाबके अन्तर्गत दीवमें की थी। उन्होंने स्वयं उसकी रचनाकालके सम्बन्धमें “रस(६) शिं (७) रवि (१२) सङ्कथाया^३” इत्यादि निर्देश किया है। संकेत कृतांके प्रौढ़ पाण्डित्य और परिपक्व बुद्धिका फल है। यदि वह स० १२१६ की रचना है, तो वे ६० वर्षके बाद एक महाकाव्यकी रचना करने योग्य रहे हों ऐसा मानना अनुचित ज्ञात होता है यद्यपि कृतांका तब तक विद्यमान रहना स्वीकार किया जा सकता है। अतः पूर्वोक्त ‘वक्त्र’ का अर्थ एक के स्थान पर चार अथवा छह करके संकेतको स० १२४६ अथवा १२६६ की रचना मानना सविशेष सुसंगत है।

(२) पार्वनाथचरित्रकी प्रशस्ति^४में माणिक्यचन्द्रने बताया है कि उन्होंने यह काव्य अणहिलवाब पाटनके राजा कुमारपाल और अजयपालके एक राजपुरुष वर्षमानके पुत्र दहेव और पौत्र पाल्हण (जो कवि भी था) की प्रार्थनासे लिखा था। कुमारपालका देहान्त स० १२२६ में हुआ और उसका भतीजा अजयपाल राज्यारूढ हुआ। स० १२३२ में अजयपालके एक सेवकने उसको मार डाला। अब यदि माणिक्यचन्द्रने अजयपालके एक राजपुरुषके पुत्र और पौत्रकी प्रार्थनासे (यह पौत्र भी परिपक्व वयका होना चाहिए, क्योंकि स्वयं कर्ताने उसका ‘प्रज्ञावता सत्कविपुङ्गवेन’ द्वारा उल्लेख किया है) इस काव्यकी रचना की हो तो यह स्पष्ट ही है कि उनकी कृतियोंका रचनाकाल—राजा अजयपालके समयसे कुछ पूर्व ही होना चाहिए—अर्थात् पार्वनाथ-चरित्रके रचनाकाल (स० १२७६) का निकटवर्ती होना चाहिए।

१ कृष्णमाचारी कृत संस्कृत साहित्य पृ० १९४।

२ पाटन ग्रन्थसूची भा० १, पृ० १५४।

३ पीठरसनकृत संस्कृत हस्तलिखित ग्रन्थों की शीघ्र-सूची विगत (१८८७-५) पृ० १५६।

४ “कुमारपाल क्षमापालअजयपाल महामूबौ । यं समायुषणं चित्तं जैन मतमरोचयय ॥”, आदि ८ श्लोक।

(३) पूर्वोक्त कथनानुसार माणिक्यचन्द्र, मन्त्री वस्तुपालके समकालीन थे । वस्तुपालके कुल-गुरु विजयसेन सूरिके प्रशिष्य और उदयप्रमसरिके शिष्य जिनमद्रके द्वारा वस्तुपालके पुत्र जयन्तसिंहके पठनार्थ रचित एक प्रबन्धावलीके अनुसार (यह प्रबन्धावली आचार्य जिनविनयजी द्वारा सम्पादित पुरातन प्रबन्ध संग्रहमें संकलित है) स० १२९० में वस्तुपालने एक बार माणिक्य-चन्द्रको अपने पास आनेके लिए आमन्त्रण भेजा । किन्तु आचार्य किसी कारणवश मार्गमें ही रुक गये आ नहीं पाये । इससे वस्तुपालने खम्मात आये हुए आचार्यके उपाश्रयसे कुछ चीजें युक्ति पूर्वक चोरीसे मंगवा लीं । इस उपद्रव की शिकायत लेकर आचार्य मन्त्रीके पास आये । उस समय मन्त्रीने उनका पूर्ण आदर-सत्कार किया और सब चीजें उनको वापस कर दी^१ । विक्रमकी पन्द्रहवीं शतीमें रचे हुए जिनहर्षकृत वस्तुपाल चारित्रके अनुसार वस्तुपालने अपने ग्रन्थ भण्डारके ग्रन्थके शास्त्रीकी एक एक प्रति माणिक्यचन्द्रको भेंट की ।

यह भी प्रसिद्ध है कि राजपूतानेमें आये हुए शालेरके चौहान राजा उदयसिंहका मन्त्री यशोवीर, वस्तुपालका बनिष्ठ मित्र था । उपर्युक्त प्रबन्धावलीमें माणिक्यचन्द्रका, यशोवीरकी प्रशस्तिमें लिखा हुआ, एक श्लोक भी मिलता है^२ । इस प्रकार विशेष विश्वसनीय समकालीन प्रमाणोंके आधारपर, हम यह कह सकते हैं कि, माणिक्यचन्द्र वस्तुपाल और यशोवीरके समकालीन थे, इतना ही नहीं किन्तु उन सबसे परस्पर बनिष्ठ सम्पर्क भी था ।

अब यदि हम संकेतका रचनाकाल स० १२१६ मानते हैं तो एक बड़ा भारी कालव्यतिक्रम उपस्थित होता है । वस्तुपालको स० १२७६में घातकाके वीरपवलके मन्त्री पदपर प्रतिष्ठित हुए थे, यह इतिहास-सिद्ध बात है । स० १२१६ में तो शायद उसका जन्म भी नहीं हुआ होगा । अतः वस्तुपाल और माणिक्य-चन्द्रके सम्पर्कके सम्बन्धमें उत्कालीन वृत्तान्त संपूर्णतया विश्वसनीय होनेसे 'वक्त्र' शब्दका अर्थ ऐसा करना चाहिए जो उसके साथ सुसंगत हो । इस प्रकार संकेतकी ग्रन्थ प्रशस्तिके 'वक्त्र' का अर्थ चार (ब्रह्माके मुख) अथवा छह (कार्मिकयके मुख) करना चाहिये । क्योंकि साहित्य सवार धार्मिक आत्माओं से परे रहा है जैसा कि अलंकार नियमानुसारी जैन कवियोंके वर्णनसे सिद्ध है । तदनुसार 'रस वक्त्र-प्रहाषीश' का अर्थ स० १२६६ करना ध्याय्य है । आचार्य माणिक्यचन्द्रके जीवन और कार्यकी श्रांत बातोंके प्रकाशमें यह विशेष उचित प्रतीत होता है ।



१ सिरिवस्तुपाल नवय मती सर जयन्त सिंहममभल । नागिद गच्छ गच्छ उदय महसूरि सीतेण ।

जिण महेणव विषकम कालाव नवह जहिण वात्सार । नाणा ज्ञाण पण्णा पस पवभावकी रईया ॥

२ पु प्रबन्ध स पृ ७४ ।

पुरातन प्रबन्ध संग्रह, पृ० १२५

महाकवि रङ्गधू

श्री पं० परमानन्द जैन शास्त्री

महाकवि रङ्गधू विक्रमकी पन्द्रहवीं शतीके उत्तरार्धके विद्वान् थे। वह जैनसिद्धान्तके मर्मज्ञ विद्वान् होनेके साथ साथ पुराण और साहित्यके भी पंडित थे। प्राकृत-संस्कृत और अपभ्रंश भाषा पर उनका असाधारण अधिकार था, यद्यपि उनके समुपलब्ध ग्रन्थोंमें संस्कृत भाषाकी कोई स्वतंत्र रचना उपलब्ध नहीं हुई, और न उसके रचे जानेका कोई संकेत ही मिलता है; परन्तु फिर भी, उनके ग्रन्थोंकी सन्धियोंमें ग्रन्थ निर्माणमें प्रेरक भव्य आचकोंके परिचयात्मक और आशीर्वादात्मक संस्कृत पद्य पाये जाते हैं, जिनमें ग्रन्थ निर्माणमें प्रेरक भव्योंके लिए मंगल कामनाकी गयी है^१। उन पद्योंपर दृष्टि डालनेसे उनके संस्कृतज्ञ विद्वान् होनेका स्पष्ट आभास मिलता है और उनकी चमकती हुई प्रतिभाका सहज ही पता चल जाता है। साथ ही, उनके द्वारा निर्मित ग्रन्थ-राशिको देखने तथा मनन करनेसे कविवरकी विद्वत्ता और उनकी काव्य प्रतिभाका भी वयष्ट परिचय मिल जाता है। ग्रन्थकारने यद्यपि अपना कोई विशेष परिचय नहीं दिया और न जीवन सम्बन्धीविशेष घटनाओंका समुल्लेख ही किया है, जिससे उनके बाल्य काल, शिक्षा, आदिके सम्बन्धमें विशेष प्रकाश डाला जाता, किन्तु उनके ग्रन्थोंकी प्रशस्तियोंमें जो कुछ भी संक्षिप्त परिचय अंकित मिलता है उस से सार रूपमें कुछ परिचय यहा देनेका उपक्रम किया जाता है—

वंश-परिचय

कविवर रङ्गधू सवाय देवरायके पौत्र थे, और हरिसिंघाके, जो विद्वत्समूहको आनन्द दायक थे, पुत्र थे। कविवरकी माताका नाम 'विजयसिंहि'^२ (विजयश्री) था, जो रूप-लावण्यादिसे अलंकृत होते हुए भी शील-संयम आदि सदगुणोंसे विभूषित थीं। कविवरका वंश 'पद्मावती-पुरवाल' था और वे उक्त वंशरूपी कमलोंको विकसित करनेवाले दिवाकर थे— जैसा कि उनके 'सम्महजिन चारिउ, ग्रथकी प्रशस्तिके निम्न वाक्योंसे प्रकट है—

१ 'य सत्त्व वदति ज्ञानि कुल्ये शास्त्र पठत्यादरात्...स्त्वादि" सिद्ध चक्रविधि सधि १०।

२ 'य सिद्धान्त रसायनैकारधिको यको सुनीना सदा ।' पाह्वपुराण संधि ७।

३ 'हरिसिंघदु पुत्ते शुभमाणजुचे हंसिनि विजयसिंहि णदण्णेण ।' सम्मत्त गुण निधान प्रशस्ति ।

देवराय संचाहिव रण्डण, हरिसिंधु बुद्धयण कुल आणंदण ।

पोमवइ-कुल-कमल-दिवायर- सो वि सुणंदव पत्थु जसायर ।

जस्स घरिज रङ्गधू बुद्धजायउ, देव-सत्थ-गुरु-पय-अणुरायउ ।

उक्त कवि रङ्गधूने अपने कुलका परिवार 'पोमावइकुल' और 'पोमावइ पुडवारवस' वाक्यों द्वारा कराया है, जिससे वे पञ्चावतीपुरवाल जान पड़ते हैं। जैन इतिहासमें चौरासी प्रकारके वंशों अथवा कुलोंका उल्लेख मिलता है^१। उनमें कितने ही वंशोंका अस्तित्व आज नहीं मिलता; किन्तु इन चौरासी वंशोंमें कितने ही ऐसे वंश हैं जो पहले बहुत समृद्ध रहे हैं किन्तु आज वे समृद्ध अथवा सम्पन्न नहीं दीखते, और कितनी ही बातियाँ अथवा वंशोंकी इसमें गणना ही नहीं की गयी है जैसे बर्कट, आदि। इन चौरासी वंशोंमें 'पञ्चावतीपुरवाल' भी एक वंश है और जो प्रायः आगरा, मैनपुरी, पदा और ग्वालियर, आदि स्थानोंमें आबाद है। इनकी जन सख्या भी कई हजार पायी जाती है। वर्तमानमें यह वंश उन्नत नहीं है तो भी इस वंशके कई विद्वान जैनधर्म और समाजकी सेवा कर रहे हैं। यद्यपि इस वंशके विद्वान अपना उदय ब्राह्मणोंसे बतलाते हैं और अपनेको देवनन्दी (पूज्यपाद) का सन्तानीय भी प्रकट करते हैं; किन्तु इतिहाससे उनकी यह कल्पना सिद्ध नहीं होती क्योंकि प्रथम तो उपवशों (जातियों)का अधिकांश विकास संभवतः विक्रमकी दसवीं शतीसे पूर्वका प्रतीत नहीं होता, हो सकता है कि वे इससे भी पूर्ववर्ती रहे हों, परन्तु बिना किसी प्रामाणिक अनुसंधानके इस सम्बन्धमें कुछ नहीं कहा जा सकता है।

वंशों और गोत्रोंका विकास अथवा निर्माण ग्राम, नगर, और देश आदिके नामोंसे हुआ है। उदाहरणके लिए सामरके आस-पासके बघेस' स्थानसे बघेरवाल, 'पाली' से पल्लीवाल, 'खण्डेला' से खण्डेलावाल, 'अग्रहा' से अग्रवाल, 'जायस' अथवा 'जैस' से जैसवाल, और 'ओस' से आसवाल जातिका विकास हुआ है। तथा चंदेरीके निवासी होनेसे चंदेरिया, चन्द्रबाडसे चादुबाड अथवा चादबाड, और पञ्चावती नगरीसे 'पञ्चावतिया' आदि गोत्रों एक मूलोंका उदय हुआ है। इसी तरह अन्य कितनी ही जातियोंके सम्बन्धमें प्राचीन लेखों, ताम्रपत्रों, सिक्कों, ग्रन्थप्रशस्तियों और ग्रंथों आदि से इतिवृत्तका पता लगाया जा सकता है।

कविवर रङ्गधूके ग्रन्थोंमें उल्लिखित 'पोमावइ' शब्द स्वयं पञ्चावती नामकी नगरीका चान्न है। यह नगरी पूर्व समयमें खूब समृद्ध थी, उसकी समृद्धिका उल्लेख खजुराहोके वि० स० १०५२ के शिखलेख में पाया जाता है, जिसमें बतलाया गया है कि यह नगरी ऊँचे ऊँचे गगन चुम्बी भवनों एवं मकानोंमें सुशोभित थी, जिसके राजमागोंमें बड़े बड़े तेज तुंग दीइते थे और जिसकी चमकती हुई सन्ध्य एवं शुभ्र दीवारें आकाशसे घाते करती थीं। जैसा कि "सौधोसुग पतंग..." आदि दो पद्याने प्रष्ट है।

१ ५० विनोदीराष्ट्रन कृतसार्वभौम, इतिहासभाष्य पृष्ठ ५० ४८० ।

इससे सहजही पद्मावती नगरीकी विशालता और समृद्धिका अनुमान लग जाता है। इस नगरीको नागराजाओंकी राजधानी बननेका भी सौभाग्य प्राप्त हुआ था। पद्मावती, कासिपुरी और मथुरामे नौ-नागराजाओंके राज्य करनेका उल्लेख भी मिलता है^१। पद्मावतीनगरीके नागराजाओंके सिक्के भी मालवेमे कई जगह मिले हैं^२ ग्यारहवीं सदीमें रचित 'सरस्वती कण्ठाभरण' मे भी पद्मावतीका वर्णन है और मालतीमाधवमे भी पद्मावतीका नाम पाया जाता है, आज वह नगरी वहा अपने उस रूपमे नहीं हैं, ग्वालियर राज्यमे उसके स्थानपर 'पवाया' नामका छोटासा गाव बसा हुआ है, जो देहलीसे बम्बई जाने वाले जी. आई. पी. रेल्वेकी लाइनपर 'देवरा' नामके स्टेशनसे कुछ ही दूरपर स्थित है। यह पद्मावती नगरी ही 'पद्मावती पुरवाल' जातिके निकासका स्थान है। इस दृष्टिसे वर्तमान 'पवाया' ग्राम पद्मावतीपुरवालोंके लिए विशेष महत्वकी वस्तु है। भले ही वहा पर आज पद्मावती पुरवालोंका निवास न हो, किन्तु उसके आसपास ही आज भी वहा पद्मावती पुरवालोंका निवास पाया जाता है। ऊपरके इन उल्लेखों से ग्राम नगरादिके नामोंपरसे उपजातियोंकी कल्पनाको पुष्टि मिलती है।

अध्वेय पं० नाथूरामजी प्रेमीनेअनेकान्त वर्ष ३, कि.७में 'परवार जातिके इतिहासपर प्रकाश' नामके अपने लेखमे परवारोंके साथ पद्मावती पुरवालोंका सम्बन्ध जोडनेका प्रयत्न किया है। और पंडित बलतरामके 'बुद्धि विलास' के अनुसार उन्हे सातवा मेदमी बतलाया है^३। हो सकता है कि इस जातिका कोई सम्बन्ध परवारोंके साथ भी रहा हो, किन्तु पद्मावती पुरवालोंका निकास परवारोंके 'सप्तम मूर' पद्मावतिया' से हुआ हो, यह कल्पना ठीक नहीं लगती और न प्राचीन प्रमाणोंसे उसका समर्थन ही होता है, तथा न सभी 'पुरवाल वंश' परवार ही कहे जा सकते हैं। और न इस कल्पनाका साधक कोई प्राचीन प्रमाण भी उपलब्ध है। किसी जातिके गोत्रों अथवा मूरसे अन्य किसी जातिके नामकरण करनेकी कल्पनाका कोई आधार भी नहीं मिलता, अतएव उसे संगत नहीं कहा जा सकता।

कविवर रघूके स्वयं 'पेमावह' नगरीके संयुल्लेख द्वारा, जो पंडित बलतरामसे कमसे कम दो सौ वर्षसे भी अधिक पुराने विद्वान हैं, अपनेको पद्मावती पुरवाल प्रकट करते हैं जिसका अर्थ पद्मावती नामकी नगरीके निवासी होता है। हा, यह हो सकता है कि पद्मावती नामकी नगरीमे बसने वाले परवारों के उससे बाहर या अन्यत्र बस जानेपर उन्हे 'पद्मावतिया' कहा जाने लगा हो जैसा कि आजकल भी देखा जाता है कि देहली या कलकत्ते वाले किसी सज्जनके किसी अन्य शहरमें बस जानेपर उसे 'देहलिया'

१ नवनागा पद्मावती, कासिपुरी, मथुरा, विष्णुपुराण वंश ३ अध्याय २४।

२ स्व० जोष्टाजी कृल राजपूतानेका इतिहास, प्रथम खिन्ड, पृ० २१०।

३ सात साप परवार कहावें... पद्मावतिया सप्तम मानो।

या 'कलकविया' कहा जाता है और बादमे यही नाम गोत्रादिके रूपमे उल्लिखित किया जाने लगता है, इसी तरह 'पद्मावतिया' भी परवारोका सातवा मूर बन गया हो, कुछ भी हो इस सम्बन्धमें विशेष अनुसन्धानकी जरूरत है।

कविवर रङ्गू ग्रहस्थ विद्वान थे, और वे देव-शास्त्र-गुरुके भक्त थे। तथा क्षणमंगुर संसारसे विरक्त थे—उदासीन रहते थे, क्योंकि प्रस्तुत कविने अपनेको 'कविकुलतिलक', 'सुकवि' और 'पंडित' विशेषणोंके अतिरिक्त मुनि या आचार्य जैसा कोई भी विशेषण प्रयुक्त नहीं किया, इससे वे ग्रहस्थ विद्वान ही जान पड़ते हैं। वे जैनसिद्धान्तके अच्छे विद्वान और ग्रहस्थोचित देव पूजादि नैमित्तिक पट्कमोका पालन करते थे। पुराण तथा साहित्यके विविष्ट अग्रासी और रचयिता थे। धार्मिक ग्रन्थोंके अभ्यासके साथ साथ पद्यबद्ध चरितग्रन्थोंके प्रणयनमे अनुरक्त थे। पुराण और चरित ग्रन्थोंके अतिरिक्त कविवरकी दो रचनाएँ सैद्धान्तिक भी समुपलब्ध हैं, जिनमें एक पूर्ण और दूसरी अपूर्ण रूपमे उपलब्ध है। और वे दोनों गायबद्ध पद्योंमें रची गयी है इन सब ग्रन्थोंके समवलोकनसे कविके सैद्धान्तिक ज्ञानका भी परिचय मिल जाता है।

कविवर रङ्गू प्रतिष्ठाचार्य भी थे, उन्होंने अपने समयमे अनेक जैन मूर्तियोंकी प्रतिष्ठा करायी थी। संवत् १४६७ में इन्होंने भगवान आदिनाथकी एक विशाल मूर्तिकी प्रतिष्ठा श्वाखियरके तत्कालीन सोमरवंशी शासक ब्रह्मसिंहके राज्य-कालमें करायी थी^१।

कवि रङ्गू विवाहित थे या अविवाहित, इसका कोई स्पष्ट उल्लेख मेरे देखनेमें नहीं आया, और न कविने अपनेको कहीं बाल-ब्रह्मचारीके रूपमें ही उल्लेखित किया है ऐसी स्थितिमें उन्हें विवाहित मानना उचित है। कविवरने 'यशोधरचरित' की प्रशस्तिके 'गंदउ रङ्गू परवारिउत्त' वाक्य द्वारा अपने कुटुम्बकी मंगल कामना व्यक्त की है और अपनेको परिवार के साथ व्रतत किया है, किन्तु उन्होंने अपनी सन्तान आदिके सम्बन्धमें कोई उल्लेख नहीं किया। रङ्गूके दो भाई भी थे जिनका नाम बाहोल और माहणसिंह था, जैसा कि 'बहलहचरित' (पद्यचरित) के निम्न श्लोके अंशसे प्रकट है—

“बाहोल माहणसिंह चिह्न शंखउ इह रङ्गू कवितीयउ विधाता।”

इस उल्लेखसे स्पष्ट है कि हरिसिंहके तीन पुत्र थे बाहोल, माहणसिंह और कवि रङ्गू। यहा पर मैं इतना और प्रकट कर देना चाहता हूँ कि आदिपुराणकी संवत् १८५१ की छिन्नी हुई एक प्रति नजीबाबाद जिला विचनौर के शास्त्र मंडारमें है जो बहुत ही अशुद्ध रूपमे लिखी गयी है और जिसकी आदि अन्तकी प्रशस्ति त्रुटित एवं स्खलित रूपमे समुपलब्ध है। उसमें आचार्य विद्वत्तेजो

१ 'यवद १४९० वर्षे वैशाख . . . शुक्र पुनर्वसु नक्षत्रे श्री गोपाचर इगे महाराजविराज राजा श्री बुध (ब्रह्मसिंह राज्य) संवत्सानी (नो) श्री काशी (काया) सवे माम्बववे पुष्करप (पे) मन्थरक श्री ग (दु) पत्नीनि देवस्तलदे यश कौर्तिदेव प्रतिष्ठाचार्य श्री पंडित रङ्गू वेयं (तेवा) आभावे (न्नावे) ज्योत्तनने गोरल गोत्रा (रे) सानु'—जैन ऐति ३० वा० पू. प. प. १२ भाद्र क. क. २३

अथकर्ताके रूपमें उल्लिखित किया गया है। और सिंहसेनने अपनेको हरिसिंहका पुत्र प्रकट किया है। इस प्रतिका परिचय कराते हुए सुल्तार श्री जुगलकिशोरजीने रङ्गधूको सिंहसेनका बड़ा भाई बतलाया था^१। पं० नाथूरामजी प्रेमीने दशलक्षण जयमालाकी प्रस्तावनाके टिप्पणमें रङ्गधूको सिंहसेनका बड़ा भाई माननेकी सुल्तार साहबकी कल्पनाको असंगत ठहराते हुए दोनोंको एक ही व्यक्ति सूचित किया था^२। परंतु कविवर रङ्गधूकी उपलब्ध रचनाओंके अध्ययन करनेसे दोनों कल्पनाएं संगत प्रतीत नहीं होतीं, क्योंकि रङ्गधूने अपने किसी भी ग्रन्थमें अपना नाम सिंहसेन व्यक्त नहीं किया। और जिस ग्रन्थका ऊपर उल्लेख किया गया है उसका नाम मेघेश्वरचरित है आदिपुराण नहीं, और कर्ताका नाम कवि रङ्गधू है सिंहसेन नहीं। उसकी रचना आदिपुराणके अनुसार की गयी है जैसा कि उस ग्रन्थके निम्न पुष्पिका-वाक्यसे प्रकट है—“इय मेघेश्वर चरिए आदिपुराणस्त सुत्त अनुसरिए सिरि पडिय रङ्गधू विरइए सिरि महाभय खेमसीइसाहु पासंकिए सिरिपाल चक्कवइ हरणपामं एयादसमो संधिपरिछेओ समत्तो ॥ संधि ११ ॥”

कविवर रङ्गधूके ‘मेघेश्वर चरित’ और नजीबाबादकी उस आदिपुराणकी प्रतिका मिलान करनेसे उस ग्रंथके रचयिता कवि रङ्गधू और ग्रन्थका नाम मेघेश्वरचरित ही है, इसमें कोई सन्देह नहीं है, उसमें साफ तौरपर उसका कर्ता रङ्गधू सूचित किया है फिर मालूम नहीं नजीबाबाद वाली प्रतिमें रचयिताका नाम सिंहसेन आचार्य कैसे लिखा गया। उसका अन्य किसी प्रतिसे समर्थन नहीं होता, और न रङ्गधूके मेघेश्वरचरितसे उसकी भिन्नता ही प्रकट होती है ऐसी हालतमें उक्त दोनों कल्पनाएं संगत प्रतीत नहीं होतीं। रङ्गधू कविके उक्त भाइयोंमें भी सिंहसेन नामका कोई भी भाई नहीं है जिससे उक्त कल्पनापर विचार किया जा सके।

गुरु-परम्परा—

कविवर रङ्गधूने मेघेश्वर चरितकी प्रस्तातिमें लिखा है कि भट्टारक यशःकीर्तिने मेरे धार पर हाथ रखकर मुझे संबोधित करते हुए कहा कि तুম मेरे प्रसादसे विचक्षण हो जाओगे। तदनुसार उन्होंने मुझे मन्त्र दिया, और मेरे चिर पुण्योदय तथा सुखरुके प्रसादसे मुझे कवित्व गुणकी प्राप्ति हो गयी^३। इसी

१ जैनहितपी भाग १३ गक ३।

२ दशलक्षण जयमालाकी ‘कविका परिचय’ नामकी प्रस्तावना।

३ तद्गु पथ-पकयइ पणमत्तउ, जा इह णितसइ णिण वय मत्तउ।

ता रिसिणा सो भणित विणोण, हत्थु णिए वि सुमहुत्ते जोए।

भो रङ्गधू पटिय सुण वयण सुहाए, होसि विक्कखणु मज्झु पसाए

इव भणेवि मतक्खर टिण्णउ, ते णा राहित तज्जि अट्ठिण्णउ।

चिरपुण्णं कच्च सुण-सिद्धव, सुख पसाए हुवउ पसिद्धउ। —मेघेश्वर चरित्र प्रस्ताति।

कारण कविवरने महारक यशःकीर्तिका निम्न वाक्यो द्वारा परिचय कराते हुए उन्हें भव्यरूपी कमल समूहका उद्बोधन करने वाला पतंग (सर्प) तथा असंग (परिग्रह रहित) बतलाते हुए उनका जयघोष किया है, और उन्हींके प्रसादसे अपनेको काव्यका प्रकट करनेवाला भी सूचित किया है जैसा कि उसके निम्नवाक्योंसे स्पष्ट है—

“भव कमल-सर-बोह-पयंगो, धंदिधि सिरि जसकिन्ति असंगो ।

तस्स पसाए^१ कव्व पयासमि, चिरमयि विहिउ अलुह गिण्णासमि ।—सम्मइजिन चरिउ ।

इससे प्रकट है कि कविवर रङ्गू म० यशःकीर्तिको अपना गुरु मानते थे और उनका यथोचित सम्मान भी करते थे । इसके सिवाय, बलहृदचरित (पद्मचरित) की आद्य प्रशस्तिके चतुर्थ कडवकके निम्न वाक्य द्वारा जो उस ग्रन्थके निर्माणमें प्रेरक साहु हस्ती द्वारा ग्रन्थकर्ता (कवि रङ्गू) के प्रति कहे गये हैं और जिनमें ग्रन्थकर्ताको श्रीपालब्रह्म आचार्यके शिष्य रूपसे सम्बोधित किया गया है । साथ ही, साहु सोढलके निमित्ति ‘नेमिपुराण’ के रचे जाने और अपने लिए रामचरितके कहनेकी प्रेरणा की गयी है जिससे स्पष्ट माहम होता है कि ब्रह्मश्रीपाल भी रङ्गूके गुरु थे, जो उस समय ब्रह्मचारी होते हुए भी ‘आचार्य’ के उपपदसे विभूषित थे । वे वाक्य इस प्रकार हैं—

“भो रङ्गू पंडिय गुणगिहाणु, पोमावइ वर बंसहं पहाणु ।

सिरिपाल बम्हआयरिय सीस, महु वयणु सुणहि भो बुह गिरीस ॥

सोढल गिमिस नेमिहु पुराणु, विरयउ उहं कइजइ विहियमाणु ।

तं रामवरिणु वि महु भणेहि, लक्खण समेउ इय मणि मुणेहि ॥”

यह ब्रह्म श्रीपाल पं० रङ्गूके विद्या गुरु जान पड़ते हैं । यह महारक यशःकीर्तिके शिष्य थे । सम्महचरितकी अन्तिम प्रशस्तिके मुनि यशःकीर्तिके तीन शिष्योंका उल्लेख किया गया है, खेमचन्द, हरिपेण और ब्रह्मपालह । इनमें उल्लिखित मुनि ब्रह्मपालह ही श्रीपालब्रह्म जान पड़ते हैं^२ ।

निवास स्थान और उसका ऐतिहासिक परिचय

कविवर रङ्गू ग्वालियरके निवासी थे । ग्वालियर प्रसिद्ध ऐतिहासिक स्थान है । यद्यपि ग्वालियर राज्यके मेलसा (बिदिगा) उजैन, मंदसौर (दशपुर) पञ्चावती^३ आदि ऐतिहासिक स्थानोंमें जैन, बौद्ध

१ मुनि जसकिन्तिहु सिस्स गुणावरु, टेमचउ हरिसेणु धवायण ।

मुनि उह पावइवसुए णउहु, सिणिवि पावहु मारणिकउहु ॥

२ सहोरनिवणीउम उद्धमाणु, भिणबम्मरसावण विउपाणु ।

सिरि पउमावइ पुरवाउ वंसु बहरिउ लेग जयउद्धराणु ।—पुण्णभद्रप्रशस्ति ।

त्रिनेत्र परिचयके लिए अलकान्त वर्ष ८ क्रिष्ण-८-१ में प्रकाशित अतिशयश्रेष्ठ चन्द्रबाट नामकी स्मृति ।

और वैदिक धर्मके बहुत प्राचीन ऐतिहासिक अवशेष पाये जाते हैं; किन्तु खास ग्वाळियरमें बौद्ध वैदिकों और जैनियोंके पुरातत्त्वकी विपुल सामग्री मिलती है, जिससे स्पष्ट मालूम होता है कि ग्वाळियर किसी समय जैनियोंका केन्द्र था। जैन साहित्यमें वर्तमान ग्वाळियरको 'गोमाच्छ', गोमात्रि, गोमगिरि, गोमागढ़, और ग्वाळियर नामसे उल्लेखित किया गया है। ग्वाळियरका यह किला बहुत प्राचीन है और उसे सुरसेन नामके राजाने बनवाया था। कहा जाता है कि वहाँ ग्वाडिय नामका एक साधू रहता था जिसने राजा सुरसेनके कुष्ठरोगको दूर किया था। अतः उस समयसे ही इसका नाम ग्वाळियर प्रसिद्ध हुआ है।

ग्वाळियर इतिहासमें अपना महत्वपूर्ण स्थान रखता है। यहाँ का 'दुवकुण्ड' नामा शिलालेख जैनियोंके लिए विशेष महत्वकी वस्तु है। उसमें संवत् ११४५ से पूर्व कई ऐतिहासिक जैनाचार्योंका उल्लेख पाया जाता है^१। और सातवहूके मन्दिरमें वि० सं० ११५० का एक शिलालेख भी उन्कीर्ण है, जिसमें कच्छपट्ट या कच्छबाहा ँधके लक्ष्मण, बज्रदामन, मंगलराज, कीर्तिराज, नूलदेव, वैष्णव, पद्मराज, और महीपाल नामके दश राजाओंका यथाक्रमसे अनुल्लेख किया गया है। तीसरा 'नरवर' का यह ताम्रपत्र है जो वि० सं० ११७७ में वीरसिंहदेवके राज्यमें उन्कीर्ण हुआ है। इसके सिवाय, ग्वाळियरमें जैनियोंके भट्टारकोंकी पुरानी गद्दी रही है, खासकर बहानर देवसेन, विमलसेन, बर्मसेन, भावसेन, सहजकीर्ति, गुणकीर्ति, यशकीर्ति, मलयकीर्ति, और गुणमन्त्रादि अनेक भट्टारक और मुनि हुए हैं। उनमें ४० यशकीर्ति और ४० गुणमन्त्र आदिने चरित, पुराण तथा ग्रन्थोंकी रचना की है।

ग्वाळियरका यह किला एक विद्यालय पहाड़ी चट्टानपर स्थित है और कलाकी दृष्टिसे बहुत ही महत्वपूर्ण है। किलेमें कई जगह जन मूर्तियां खुदी हैं इस किलेसे पहाड़ीमें होकर शहरके छिए एक सड़क जाती है। इस सड़कके दोनों ओर चट्टानों पर उन्कीर्ण हुई कुछ जैन मूर्तियां अंकित हैं। ये सब मूर्तियां पाषाणकी कर्कश चट्टानोंको खोदकर बनायीं गयीं हैं। इन मूर्तियोंमें मगवान आदिनाथकी मूर्ति सबसे विद्याल है, इसके पैरोंकी छंवाई नौ फीट है और इस तरह यह मूर्ति पैरोंसे पांच या छह सात गुणी ऊंची है। नृत्तिकी कुल ऊंचाई ५७ फीटसे कम नहीं है। मुनि शीलविजय और सांभाग्यविजयजीने अपनी अपनी तीर्थमालामें इस मूर्तिका प्रमाण बाचन गज बतलाया है^२। और बाबरने अपने आत्मचरितमें इस मूर्तिको करीब ४० फीट ऊंची लिखा है^३ साथ ही उन नग्न मूर्तियोंका उल्लिखन करने के

१ पृ०. पृष्ठ ० मा० २ पृ० २३७,

२ 'बाचन गज प्रविमा टीप्पणी गढ़ गुवालेरि सदा सोम्वी ॥ ३३ ॥'—तीर्थमाला पृ० १११।

३ गढ़ ग्वाळियर बाचनगज प्रतिमा बंदु रूपन रंगरोजिजी, १२-२

यह प्रतिमा बाचन गजकी नहीं है, बल्कि किसी मूलज गजनाम ज्ञान पड़ा है।

(संभालविजय तीर्थमाला पृ० १८,

३ बाबरका दृष्टिसे १० फीटकी बतलाया भी ठीक नहीं है वह ५३ फीटसे कम नहीं है।

घुणित एवं दृशंस कार्यका चित्र भी किया है। यद्यपि उनमें की अधिकांश मूर्तियां खंडित करा दी गयी हैं परन्तु फिर भी उनमें की कुछ मूर्तियां आज भी अखंडित मौजूद हैं। किलेसे निकलते ही इस विशाल मूर्तिका दर्शन करके दर्शकका चित्त इतना आकृष्ट हो जाता है कि वह कुछ समयके लिए सब कुछ भूल जाता है और उस मूर्तिकी ओर एकटक देखते हुए भी तबियत नहीं भरती। सचमुच यह मूर्ति कितनी सुन्दर, कलात्मक और शान्तिका पुंज है। इसके दर्शनसे परम शान्तिका स्रोत बहने लगता है। यद्यपि भारतमें जैनियोंकी इस प्रकारकी और भी कई मूर्तियां विद्यमान हैं, उदाहरणके लिए श्रवण-बेलगोलकी बाहुवली स्वामीकी उस विशाल मूर्तिको ही लीजिये, वह कितनी आकर्षक, सुन्दर और मनमोहक है इसे बतलानेकी आवश्यकता नहीं। एकवार प्रसिद्ध व्यापारी टाटा अपने कई अंग्रेज मित्रोंके साथ दक्षिणकी उस मूर्तिको देखनेके लिए गया, ज्योंही वह मूर्तिके समीप पहुंचा और उसे देखने लगा तो मूर्तिको देखते ही समाधिस्थ हो गया, और वह समाधिमें इतना तल्लीन हो गया कि मानों वह पाषाणकी मूर्ति है। तब उसके साथी अंग्रेज मित्रोंने उसे निश्चेष्ट सबा हुआ देखकर कहा कि टाटा दुम्हें क्या हो गया है जो हम लोगेंसे बात भी नहीं करते, चलो अब वापस चलो, परन्तु टाटा व्यापारी उस समय समाधिमें लीन था, मित्रोंकी बातका कौन जवाब देता, जब उसकी समाधि नहीं खुली तब उन्हें चिन्ता होने लगी, किन्तु आध घंटा व्यतीत होते ही उक्त टाटाकी समाधि खुल गयी और समाधि खुलते ही उसने यह भावना व्यक्त की, कि मुझे किसी भी वस्तुकी आवश्यकता नहीं है; किन्तु मरते समय मुझे इस मूर्तिका दर्शन हो। इससे मूर्तियोंकी उपयोगिताका अंदाज लग सकता है, ये मूर्तियां वैराग्योत्पादक और शान्तिके अप्रदूत हैं, इनकी पूजा, वंदना, उपासना करनेसे जीव परमशान्तिका अनुभव करने लगता है। इस प्रकारकी कलात्मक मूर्तियोंका निर्माण करनेवाले शिल्पियोंकी अद्भुत साधना, अतुल वैयं और कलाकी चतुराईकी कितनी प्रशंसा की जाय थोड़ी है।

कविवर रङ्गधूने पार्वतपुराण और सम्यक्त्वगुणनिधान नामके ग्रन्थोंमें ग्वालिबरका चित्कृत वर्णन दिया है और वहाकी सुवर्णरेखा नामकी नदीका भी उल्लेख किया है और लिखा है कि उस समय गोपाचल (ग्वालिबर) समृद्ध था और वहाके निवासियोंमें सुख-शान्ति थी, वे धर्मात्मा, परोपकारी, सच्चरित्र थे। उस समय ग्वालिबरका शासक राजा हूंगरसिंह था, जो प्रसिद्ध तोमर क्षत्रिय कुलमें उत्पन्न हुआ था। हूंगरसिंह और उसके पुत्र कीर्तिसिंह या कीर्तिचन्द्रके राज्यमें प्रजामें किसी प्रकारकी अशान्ति न थी। पितापुत्र दोनों ही राजा जैनधर्मपर पूरी आस्था रखते थे। यही कारण है कि उस समय ग्वालिबरमें चोर, डाकू, दुर्जन, छल, पिशुन, तथा नीच मनुष्य नहीं दिखते थे। और न कोई दौलत-दुखी ही दृष्टि-गोचर होता था, वहा चौहदेपर सुन्दर बाजार बने हुए थे, जिनपर वणिजजन विविध वस्तुओंका क्रय-विक्रय करते थे। वहा व्यसनी तथा हीन चरित्र मानव भी नहीं थे। नगर जिन-मन्दिरोंसे विभूषित था

वर्णन-आभिनन्दन-ग्रन्थ

और श्रावक दान पूजामे निरत रहते थे^१ । देव-गुरु, और शास्त्रके अद्वानी, विनयी, विचक्षण, गर्वरहित और धर्मानुरक्त मनुष्य रहते थे । और वहाँ श्रावक जन सप्त व्यसनोत्ति रहित द्वादशव्रतोंका अनुष्ठान करते थे, जो सम्यग्दर्शनरूप मणिसे भूषित थे, जिनप्रवचनके नित्य अन्यासी थे, और द्वारापेक्षण विधिसे सदाही सावधान रहते थे, जिन महिमा अथवा महोत्सव करनेमें प्रवीण थे और जो जिनसूत्र रूप रसायनके सुननेसे तृप्त तथा चैतन्य गुणस्वरूप पवित्र आत्माका अनुभव करते थे । जहाँ नारीजन दृढ़शीलसे युक्त थीं और पर गुरुओंको अपने बाधक समान समझती थीं, कविवर रङ्गू कहते हैं कि मैं उस नगरकी स्त्रियोंका क्या वर्णन करूँ ? और जो तीन प्रकारके पात्रोंको दानसे निरन्तर पुष्ट करती थीं । ऊपरके इस सक्षिप्त दिग्दर्शनसे मालूम होता है कि उस समय ग्वालियर जैनपुरी था, जहाँ अनेक विशाल जिन मूर्तियोंका निर्माण, प्रतिष्ठा, महोत्सव और अनेक ग्रन्थोंका निर्माण किया जाता हो, उसे जैनपुरी बतलाना अनुचित नहीं है । कविवर रङ्गू वहाँके तेमिनाथ और वर्द्धमानके जिनमन्दिरोंके पास बने हुए विहारमे रहते थे, जो कविच रूप रसायन निधिसे रसाल थे—वैराग्य, शान्त और मधुरादि रससे अलंकृत थे जैसाकि उनके निम्नवाक्योंसे प्रकट है—

परिस सावयहि विहियमाणु, ऐमीसर जिणहरि बद्धमाणु ।

णिवसइ जा रङ्गूकवि गुणालु, सुकविच रसायण णिहि रसालु ॥

—सम्मरा गुण निहाण—

समकालीन राजा

तैमूरलंगने भारतपर १३९८ ई० मे आक्रमण किया था, दिल्लीके शासक महमूदशाहने उसका सामना किया, किन्तु महमूदके परास्त हो जाने पर उस समय दिल्लीमे तीन दिन तक कलह आम हुआ और तमाम धन संपत्ति लूटी गयी । तब दिल्लीके तंवर या तीमर वंशी वीरसिंह नामके एक क्षत्रिय सरदारने ग्वालियरपर अधिकार कर लिया, उसके बाद विक्रमकी १६ वीं शतीके अन्ततक ग्वालियर पर इस वंशका शासन रहा है । उनमे से कविवर यशःकीर्तिके समकालीन राजा डूंगरसिंह और कीर्तिसिंहका परिचय नीचे दिया जाता है—

राजा डूंगरसिंह—यह तंवर या तीमरवंशका एक प्रधान वीर शासक था, यह राजनीतिमे दक्ष, शत्रुओंका मानमर्दन करनेमे समर्थ और क्षत्रियचित्त क्षात्र तेजसे अलंकृत था । इनके पिताका नाम गणेश या गणपति था जो गुणसमूहसे विभूषित था । अन्यायरूपी नागोंके विनाश करनेमें प्रवीण, पचाग मंत्रशास्त्रमे कुशल तथा असिरूप आग्निसे मिथ्यात्वरूपी वंशका दाहक था और जिसका यश सब दिशाओंमे

१ पार्श्वपुराण प्रशस्ति ।

२ सम्मत्तगुणनिधान प्रशस्ति ।

व्याप्त था। राज्य पट्टेसे अलंकृत, विपुल भाल और बलसे सम्पन्न था^१। डूंगरसिंहकी पट्ट-महिषी (पट्टरानी) का नाम 'चंदादे' था, जो अतिशय रूपवती और पतिव्रता थी। इनके पुत्रका नाम कीर्तिसिंह या 'कित्तिपाल' था जो अपने पिताके समान ही तेजस्वी, गुणज्ञ, बलवान और राजनीतिमें चतुर था जैसा कि 'पद्मचरित' की "तहि डू गरिहुं पायेणराउ. . इत्यादि" पंक्तियोंसे प्रकट है।

डूंगरसिंहने नरवरके किलेपर बेरा डालकर अपना अधिकार कर लिया था। मनुजोग इसके प्रताप एवं पराक्रमसे सदा भय खाते थे। वह न्यायी और प्रजावत्सल शासक था। राजा डूंगरसिंह जैनधर्म पर केवल अनुराग ही न रखता था; किन्तु उसपर अपनी आस्था भी रखता था जिसके फलस्वरूप ही उसने किलेमें दिगम्बर जैन मूर्तियोंकी खुदाईके कार्यमें सहस्रों रुपया व्यय किये थे। यद्यपि जैन मूर्तियोंकी खुदाईका वह पवित्र कार्य उसके जीवनमें सम्पन्न नहीं हो सका था। विक्रम संवत् १४९७से कीर्तिसिंहके राज्यकाल (वि० सं० १५३६)के कुछ वर्ष पूर्व तक—अर्थात् वि० सं० १४९७से वि० सं० १५२६ तक—३२ वर्ष जैन मूर्तियोंका निर्माण कार्य हुआ। जिसे उसके प्रिय पुत्र कीर्तिसिंहने पूरा कराया था^२। डूंगरसिंहके समय अनेक जैन मूर्तियोंका निर्माण बहाके निवासी मन्व्य भावकोंने भी कराया था और जिनके प्रतिष्ठा महोत्सव भी उसीके शासनकालमें बड़े मारी वैभवसे सम्पन्न हुए थे। चारवी मधुराके जम्बूस्थानीके मन्दिरकी मूळनायक प्रतिमा भी उसीके राज्यकालमें ग्वालियरमें प्रतिष्ठित हुई थी^३। उनमें से कितनी ही मूर्तियोंको मुगल बादशाह बाबरने बादको लूटित करानेका नृशंस एवं वृणित कार्य किया था। अवशिष्ट मूर्तियां आज भी अलखित मौजूद हैं जो जैनधर्मके अतीत गौरवकी चिरस्मृति हृदयपटपर अंकित करती हैं, ये मूर्तियां कलाकी दृष्टिसे अत्यन्त सुन्दर हैं और दर्शकके चित्तको अपनी ओर आकृष्ट करती हुई वीतरागता एवं आत्मिक शान्तिका—जीवनकी विशुद्ध स्वतन्त्रतावस्थाका—सच्चा उपदेश देती हैं।

डूंगरसिंह सन् १४५४ (वि० सं० १४८१) में ग्वालियरकी गद्दीपर बैठा था, इसके राज्यसमयके दो मूर्तिलेख सवत् १४९७ और १५११के मिले हैं^४। और सवत् १४८६ की दो लेखक—प्रगस्तिा, एक

१—"तहि तोमरकुल सिरि रम्बहु इत्यादि" वष (पार्श्वपुराण)।

२—ठाकुर सर्ववर्माकृत ग्वालियरका इतिहास।

३—गोपाचलदुर्गें तोमरवन्धे राजा श्री गणपतिदेवस्तुत्रो मरणाभाधिराज श्री दुर्गमन्गान्धे प्रशमि।

—जम्बूस्थानी मन्दिर, चं. राम. म. १।

४—संवत् १४९७ वर्ष वैशाख. ७ शुक्ले पुनर्वसुनक्षत्रे मा. गोराचलदुर्गें नारायणभिराज राजा श्री दुर्ग (डूंगरसिंह राज्य) सर्ववर्मानो (वि) का १। (श) सधे माधुगन्धे. . . "सिद्धि" २२३१ १०१० ८६।
भाषमुदि ८ कल्याणी श्री गोपविरी मराराभाधिराज राजा दुर्गदेवदेसाव प्रशमिने प्रशमि; माधुगन्धे मरारा श्री केनर्त्ति. . . ॥ जैनप्रियालेखनग्रं नम २५० ०३ (पूर. गन्ध. मन्त्र ग्रं. ३४१५)

प० विबुधश्रीधरके संस्कृत भविष्यदत्तचरित्रकी और दूसरी अपभ्रंश भाषाके सुकुमालचरितकी प्राप्त हुई हैं^१ । इनके सिवाय, सवत् १५०६ की एक अपूर्ण लेखक-प्रशस्ति कविवर घनपालकी 'भविष्यत्तपंचमीकहा' की प्राप्त हुई है^२ । जो कारजाके शास्त्रमंडारमें सुरक्षित है । इन सब उल्लेखोंसे राजा डूंगरसिंहका राज्य-कालसवत् १४८१से वि० सं० १५१०तक ३२ वर्ष तो निश्चित ही है । इसके बाद और कितने वर्ष राज्यका संचालन किया यह प्रायः अभी अनिश्चित है, परन्तु उसकी निश्चित सीमा सवत् १५२१ से पूर्व है ।

कीर्तिसिंह^३—यह वीर और पराक्रमी राजा था, इसका दूसरा नाम कीर्तिपाल भी प्रसिद्ध था^४ । इसने अपने पिताके राज्यको और भी अधिक विस्तृत कर लिया था । यह दयालु, सहृदय और प्रजावत्सल था । यह भी जैनधर्मपर विशेष अनुराग रखता था और उसने पिता द्वारा आरब्ध जैन मूर्तियोंकी अविशिष्ट खुदाईको पूरा किया था । प्रथमकर कवि रघूने सम्यक्त्वकौमुदीकी रचना इसके राज्यकालमें की है । उसमें कीर्तिसिंहके यशका वर्णन करते हुए लिखा है कि यह तोमर कुलरूपी कमलोंको विकसित करनेवाला सूर्य था और दुर्बारेरात्रियोंके सन्नाहसे अतृप्त था, और अपने पिता डूंगरसिंहके समान ही राज्य भारको धारण करनेमें समर्थ था । सामन्तोंने जिसे भारी अर्थ समर्पित किया था तथा जिसकी यशरूपी लता लोकमें व्याप्त हो रही थी और उस समय यह कलिचक्रवर्ती था ।^५ जैसा कि नागौर मंडारकी सम्यक्त्वकौमुदीकी प्रति (पृ० २) से प्रकट है ।

राजा कीर्तिसिंहने अपने राज्यको खूब पल्लवित एवं विस्तृत किया था और वह उस समय मालवेके समकक्ष हो गया था । और दिल्लीका बादशाह भी कीर्तिसिंहकी कृपाका अभिलाषी बना रहना चाहता था ; परन्तु सन् १४६५ (वि० सं० १५२२) जौनपुरके महमूदशाहके पुत्र हुशैनशाहने ग्वालियरको विजित करनेके लिए बहुत बड़ी सेना भेजी थी, तबसे कीर्तिसिंहने दिल्लीके बादशाह बहलोलोदीकी पक्ष छोड़ दिया था और जौनपुरवालोंका सहायक बन गया था । सन् १४७८

१ नागपुर विश्वविद्यालयकी पत्रिका १९४२ स. ८ ।

तथा जैन सिद्धान्तमास्कर भाग ११ किरण दोमें प्रकाशित 'स० बक्ष-सीर्ति' नामका मेरा लेख ।

२ मध्यप्रात तथा बरारके संस्कृत प्राकृत ग्रन्थोंकी सूची पृ० ९४ ।

३ स्व० श्री गौरीशंकर हीराचन्द ओझा द्वारा सम्पादित दांडराजस्थानके पृष्ठ २५० की त्वाल्मीरके तंवरवाली टिप्पणीमें कीर्तिसिंहके दूसरे भाई पृथ्वीराजका उल्लेख किया हुआ है जो सन् १४५२ (वि० सं० १५०९) में जौनपुर-४ सुस्थान महमूदशाह शर्की और दिल्लीके बादशाह बहलोलोदीकी बीच होनेवाले सन्ध्यामें महमूदशाहके सेनापति फतहखाना शर्कीके हाथसे मारा गया था । परन्तु कविवर रघूके ग्रंथोंमें डूंगरसिंहके एक मात्र पुत्र कीर्तिसिंहका ही उल्लेख पाया जाता है ।

४ 'तद्गु किर्तिपाल, णदण, गरिटठु, ण रुम कासु सव्वह मणटठु । —सिद्ध चक्रवर्तनकी अन्तिम प्रशस्त ।

में हुशैनशाह दिल्लीके बादशाह बहलोल लोदीसे पराजित हो कर अपनी पत्नी और सम्पत्ति वगैरहको छोड़ कर भागा और भाग कर ग्वालियरमें राजा कीर्तिसिंहकी शरणमें गया था। तब कीर्तिसिंहने धनादिसे उसकी सहायता की थी और फ़ारसी तक उसे सकुशल पहुँचाया भी था। कीर्तिसिंहके समयके दो लेख सन् १४६८ (वि० सं० १५२५) और सन् १४७३ (वि० सं० १५३०) के मिले हैं। कीर्तिसिंहकी मृत्यु सन् १४७६ (वि० सं० १५३६) में हुई थी। अतः इसका राज्यकाल संवत् १५१० के बाद १५१६ तक माना जाता है। इन दोनों राजाओंके समयमें ग्वालियरमें प्रजा बहुत सुखी एवं समृद्ध रही, और जैनधर्मका बड़ा खूब गौरव एवं प्रचार रहा।

समकालीन विद्वान् भट्टारक—

कविवर रघूने ग्वालियरका परिचय कराते हुए बहाके भट्टारकोंका भी सक्षित परिचय 'सम्माह-जिन चारिउ' की प्रशस्तिमें कराया है, और देवसेन, बिमलसेन, धर्मसेन, भावसेन, सहस्रकीर्ति, गुणकीर्ति, मल्लकीर्ति, और गुणभद्र आदिका नामोल्लेख पूर्वक परिचय दिया है। उनमेंसे यहाँ सहस्रकीर्तिसे बादके विद्वान् भट्टारकोंका सक्षित परिचय दिया जाता है जो कविवरके समकालीन थे।

भट्टारक गुणकीर्ति—यह भट्टारक सहस्रकीर्तिके शिष्य थे और उन्हींके बाद म० पदपर आरुढ़ हुए थे। यह बड़े तपस्वी और जैन सिद्धान्तके मर्मज्ञ विद्वान् थे। इनका शरीर तपश्चरणसे अत्यन्त क्षीण हो गया था, इनके लघुभ्राता और शिष्य भ० यशःकीर्ति थे। भट्टारक गुणकीर्तिने कोई साहित्यक रचना की अथवा नहीं, इसका स्पष्ट उल्लेख देखनेमें नहीं आया। परन्तु इतना जरूर मालूम होता है कि इनकी प्रेरणा एवं उपदेशसे और कुशराजके आर्थिक सहयोगसे, जो ग्वालियरके राजा वीरमदेवके विश्व-सनीय मंत्री थे, और जो जिनेन्द्रदेवकी पूजामें रत थे, जिसने एक उन्नत एवं विनाल चन्द्रप्रभु भगवानका चैत्यालय भी बनवाया था, जो स्वर्गलोककी स्पर्धा करता था, इन्हीं कुशराजने पं० पद्मनाभ नामके एक कायस्थ विद्वान् द्वारा संस्कृत भाषामें 'यशोचरचरित' अथवा दयानन्द नामका एक महाकाव्य भी बनवाया था, जैसा कि इस ग्रन्थकी प्रशस्तिके निम्न पद्योंसे प्रकट है—

ज्ञाता श्री कुशराज एव सकलक्षमापातचूड़ामणिः ।
श्री मत्तोमरवीरमस्य विदितो विश्वासपात्रं महान् ।
मन्त्री मन्त्रविचक्षणः क्षणमयः क्षीणारिपक्षः क्षणात् ।
क्षोण्यामीक्षण रक्षण क्षममतिर्जैनेन्द्रपूजारतः ॥
स्वर्गस्पद्धिसमृद्धिकोऽतिविमलचैत्यालयः कारितो ।
लोकानां हृदयकुमो बहुधनैश्चन्द्रप्रमस्य प्रभोः ।

येनैतत्समकालमेव कचिरं मय्यं च काव्यं तथा ।
साधु श्रीकुशराजकेन सुधिया कीर्तिश्चिरस्थापकम् ॥

×

×

×

उपदेशेन ग्रन्थोऽयं गुणकीर्तिं महासुनेः ।
कायस्थ पद्मानमेन रचितः पूवसूत्रतः ॥

यतः वीरमदेवका समय वि० स० १४६२ (ई० सन् १४०५) है; क्योंकि उस समय मल्ह-
हकवाल्खाने ग्वालियर पर चढ़ाई की थी परन्तु उसे निराश होकर दिल्ली लौटना पड़ा था^१ । अतः
यही समय भट्टारक गुणकीर्तिका है, वे विक्रमकी १५ वीं शतीके अन्तिम चरण तक जीवित रहे हैं ।

भ० यशःकीर्ति—यह भट्टारक गुणकीर्तिके शिष्य और लघुभ्राता थे, और उनके बाद पट्टधर
हुए थे । यह अपने समयके अच्छे विद्वान् थे । इन्होंने सन् १४६६ में विजयश्रीधरका संस्कृत मविष्यदत्त
चरित और अपभ्रंश भाषाका सुकमालचरित ये दोनों ग्रन्थ अपने ज्ञाना वरणी कर्मके क्षयार्थ लिखवाये
थे^२ । महाकवि रहभूने अपने 'सम्महजिन चरित' की प्रशस्तिमें यशःकीर्तिका निम्न शब्दोंमें उल्लेख
किया है—

“तह पुणु सु-तव-ताव-तवि यंगो, भग्न कमल संबोह पयंगो ।
णिक्खेन्मासिय पवयण अंगो, वंदिविसिरि जसकिन्ति असगो ।
तासु पसाए कखु पयासमि, आसि चिह्ण कलिमल्लु णिएणासमि ।”
“भग्न-कमल-स-बोह-पयंगो, वंदिवि सिरि जसकिन्ति असगो ।

सम्मतगुणनिधानकी आदि प्रशस्तिमें निम्नरूपसे स्मरण किया है । भ० यशःकीर्तिने स्वयं
अपना 'प्राण्डव पुराण' वि० सं० १४६७ में अग्रवालवशी साहू बील्हाके पुत्र हैमराजकी प्रेरणासे
बनाया था, यह पहले हिसारके निवासी थे और बादको देहलीमें रहने लगे थे, और
देहली के बादशाह मुबारकशाहके मंत्री थे, बहा इन्होंने एक चैत्यालय भी बनवाया था ।

१ हिन्दी टाड-रानखान ओझानी द्वारा सम्पादित पृ० २५१ ।

२. “सन् १४८६ वर्षे अर्धणिवदि १३ सोमदिने गोपाचलदुर्ग राजा दूगरसिंहदेव विजयराज्य प्रवर्तमाने
श्री काष्ठसधे माधुरान्वये पुष्करगणे आचार्य श्री मानदेनदेवास्तप्टे श्री सहस्रकीर्तिदेवास्तप्टे श्रीगुणकीर्ति देवास्तप्टिभ्येन
श्रीयश कीर्तिदेवेन निजज्ञानवरणी कर्मक्षयार्थं इदं सुकमालचरितं लिखापितं, कायस्थयाचन पुत्र थल्लेखनीय ।”

“सन् १४८६ वर्षे अर्धणिवदि १३ गुरुदिने गोपाचलदुर्ग राजा दूगरसी (सि) दूगराज्य प्रवर्तमाने श्री काष्ठसधे
माधुरान्वये पुष्करगणे आचार्य श्री सहस्र (ल) कीर्तिदेवास्तप्टे आचार्य गुण कीर्तिदेवा स्तच्छिष्य श्री यश कीर्तिदेवास्तेन
निजज्ञानावरणी कर्मक्षयार्थं इदं मविष्यदत्त पंचमीस्था लिखापितम् ॥

और उसकी प्रतिष्ठा भी करायी थी^१। इनकी दूसरी कृति 'हरिवंशपुराण' है जिसकी रचना इन्होंने वि० सं० १५०० में हिसारके साहू दिवङ्गाकी प्रेरणासे की थी। साहू दिवङ्गा अग्रवाल कुलमें समुत्पन्न हुए थे और उनका गोत्र 'गोयल' था। वे बड़े धर्मात्मा और आचकोचित द्वादश व्रतोंका अनुष्ठान करने वाले थे। इनकी तीसरी कृति 'आदित्यवार कथा' है, जिसे रविव्रतकथा भी कहते हैं। और चौथी रचना 'जिनरात्रिकथा' है जिसमें शिवरात्रि कथाके ढंग पर जिनरात्रिके व्रतका फल बतलाया गया है। इनके सिवाय 'चंद्रगह चरित' नामका अपभ्रंश भाषाका एक ग्रन्थ और भी उपलब्ध है जिसके कर्ता कवि यशःकीर्ति हैं। चंद्रप्रभवव्रतके कर्ता प्रस्तुत यशःकीर्ति है इसका ठीक निश्चय नहीं, क्योंकि इस नामके अनेक विद्वान् हो गये हैं।

म० यशःकीर्तिको महाकवि स्वयंभूदेवका 'हरिवंशपुराण' जीर्ण शीर्ण दशामे प्राप्त हुआ था और जो खचित भी हो गया था, जिसका उन्होंने ग्वालियरकी कुमर नगरीके जैन मन्दिरमें व्याख्यान करनेके लिए उधार किया था^२। यह कविवर रघूके गुरु थे, इनकी और इनके शिष्योंकी प्रेरणासे कवि रघूने अनेक ग्रन्थोंकी रचना की है। इनका समय विक्रमकी १५ वीं शतीका अन्तिम चरण है, सं० १४८१से १५०० तक तो इनके अस्तित्वका पता चलता ही है किन्तु उसके बाद और कितने समय तक वे जीवित रहे यह निश्चित बतलाना कठिन है^३।

म० मलयकीर्ति—यह महारक यशःकीर्तिके बाद पट्टपर प्रतिष्ठित हुए थे। इनके गिष्य गुणभद्र महारक थे जिन्होंने इनकी कृपासे अनेक कथाग्रंथ रचे हैं। कवि रघूने 'सम्महजिनचरित' की प्रशस्तिमें महारक मलयकीर्तिका निम्न शब्दोंमें उल्लेख किया है १—'उत्तम-खम-बासेण अमंदद, मलयकिन्ति रिसिधर चिदणंद'। मलयकीर्तिने किन ग्रंथोंकी रचना की यह ज्ञात नहीं हो सका।

म० गुणभद्र—यद्यपि गुणभद्रनामके अनेक विद्वान् हुए हैं जिनमें उत्तरपुराणादिकके कर्ता गुणभद्र तो प्रसिद्ध ही हैं। वेप दूसरे गुणभद्र नामके अन्य विद्वानोंका यहा परिचय न देकर मलयकीर्तिके गिष्य गुणभद्रका ही परिचय दे रहा हूँ। म० गुणभद्र माधुरसंघी म० मलयकीर्तिके गिष्य थे और अपने गुरुके बाद गोपाचलके पट्टपर प्रतिष्ठित हुए थे। इनकी रची हुई निम्न १५ कथाएँ हैं जो देहली पंचायत मन्दिरके गुटका नं० १३-१४ मे दी हुई हैं, जो संवत् १६०२ में आषाढसुदी एकादशी सोमवारके दिन रोहतक नगरमें पातिसाह जलाजुहीनके राज्यकालमें लिखा गया है^४। उन कथाओंके नाम इस प्रकार हैं—

१. "तहो गदगु गदगु हेमरा . . . इत्यादि" पाण्डव पुराण प्रशस्ति।

२. "विष्णु-रायहो वक्ताय काळ- . . . इत्यादि" हरिवंशपुराण प्रशस्ति।

३. त अचकिन्ति मुनिहिं बद्धरिष . . . इत्यादि" स्वयंभू हरिवंश पुराण प्रशस्ति।

४ जैन सिद्धान्त मास्कर भाग ११ किण = मे म० यश कीर्ति नामका लेख।

५ अन्य सप्ततैरिसिन् श्री नृप विक्रमादित्यराज्याद्या संवत् १६०२ वर्षे आषाढ सुदि ११ सोमवारः रोहितास-श्रुमन्मने पातिसाह जलाजुही (जलाजुहीन) राज्य प्रवर्तमाने ॥ छ ॥

१ अणतवयकहा २ सवण वारसिविहाणकहा ३ पक्खवइकहा ४ ण्हपचमीकहा ५ च्चदायणवय कहा ६ च्चदण छट्ठी कहा ७ णरयउतारीउटारस कहा ८ णिहसत्तमी कहा ९ मउउत्तमी कहा १० पुप्फजलिवय कहा ११ रयणत्तयविहाण कहा १२ दइल्लमत्तणवयकहा १३ लद्धिवयविहाण कहा २४ सोलहकारणवयविहि १५ सुगधदशमी कहा । इनमेसे सं० १, १० और १२ की तीनों कथाएं ग्वालियरके जैसवाल वशी चौधरी छट्मणसिंहके पुत्र पंडित भीमसेनके अनुरोधसे रची गयी हैं और सं० २ तथा १३ की कथाएं ग्वाडियरवासी सधपति साहु उद्धरणके जिनमदिरमे निवास करते हुए साहु सारंगदेवके पुत्र देवदासकी प्रेरणाको पाकर बनायी गयी हैं । तथा सं० ७ की कथा गोपाचलवासी साहु वीधाके पुत्र सहजपालके अनुरोधसे लिखी गयी है । गोप नौ कथाओंके सम्बन्धमे कथा निर्माणके निमित्त आवकोंको कोई परिचय नहीं दिया है ।

भट्टारक गुणभद्रका समय मी विक्रमकी १५ वीं शतीका अन्तिम चरण और १६ वीं शतीका प्रारम्भिक है ; क्योंकि सवत् १५०६ की लिखी हुई धनपाल पंचमी कथाकी लेखक-पुष्पिकासे मालूम होता है कि उस समय ग्वालियरके पट्टपर म० हेमकीर्ति विराजमान थे^१ । और संवत् १५२१ मे राजा कीर्तिसिंहके राज्यमे गुणभद्र मौजूद थे, जब जानार्णवकी प्रति लिखी गयी थी^२ । इन्होंने अपनी कथाओंमे रचनाकाल नहीं दिया है । इसीसे निश्चित समय मालूम करनेमें बड़ी कठनाई हो जाती है ।

इन विद्वान् भट्टारकोंके अतिरिक्त हेमकीर्ति, हेमकीर्ति, कुमारसेन, कमलकीर्ति और शुभचन्द्र आदिके नाम भी पाये जाते हैं । इनमेसे हेमकीर्ति, हेमकीर्ति और कुमारसेन ये तीनों हिसारकी गरीके म० जान पडते हैं, क्योंकि कवि रङ्गूके पार्श्वपुराणकी सं० १५४९ की लेखक-पुष्पिकामें जो हिसारके चैत्यालयमे लिखी गयी है उन तीनों भट्टारकोंके अतिरिक्त भट्टारक नेमिचन्द्रका नाम भी दिया हुआ है जो कुमारसेनके पट्टपर प्रतिष्ठित हुए थे, उस समय वहा शाह सिकन्दरका राज्य था^३ ।

कुछ ग्रन्थ प्रशस्तियोंके ऐतिहासिक उल्लेख—

महाकवि रङ्गूकी समस्त रचनाओंमे यह विशेषता पायी जाती है कि उनकी आद्यन्त प्रशस्तियोंमें तत्कालीन ऐतिहासिक घटनाओंका समुल्लेख भी अङ्कित है, जो ऐतिहासिक दृष्टिसे बड़े ही महत्त्वका है और वह अनुसन्धान-प्रिय विद्वानोंके लिए बहुत ही उपयोगी है । उन उल्लेखोंपरसे ग्वालियर, जोहिंगपुर (दिल्ली) हिसार तथा आसपासके अन्य प्रदेशोंके निवासी जैनियोंकी प्रवृत्ति, आचार-विचार और धार्मिक मर्यादाका अच्छा चित्रण किया जासकता है, खास कर

१ धनपाल पंचमीकथाकी लेखक प्रशस्ति, कारवा-प्रति ।

२ जानार्णवकी लेखक-पुष्पिका, जैन सिद्धान्त भवन, आराकी प्रति ।

३ पार्श्वपुराणकी लेखक-पुष्पिका, जैन सिद्धान्त भवन आराकी प्रति ।

विक्रमकी १५ वीं शतीके उत्तरप्रान्त वासी जैनियोंके तात्कालिक जीवन पर अच्छा प्रकाश डाला जा सकता है। उनमेंसे वतौर उदाहरणके यहां कुछ घटनाओंका उल्लेख किया जाता है।

(१) हरिवंशपुराणकी आद्य प्रशस्तिमें उल्लिखित भट्टारक कमलकीर्तिके पट्टका 'कनकाद्रि' 'सुवर्णगिरि' या वर्तमान सोनागिरिमें प्रस्थापित होना और उसपर भट्टारक शुभचन्द्रके पदारुढ़ होनेका ऐतिहासिक उल्लेख बड़े महत्त्वका है। उससे यह स्पष्ट मालूम होता है कि ग्वालियर भट्टारकीय गद्दीका एक पट्ट सोनागिरि में भी स्थापित हुआ था, जैसा कि हरिवंशपुराणकी प्रशस्तिकी निम्न पंक्तियों से प्रकट है—
“कमलकिञ्चित् उत्तमस्वम धारउ, मध्वहि भव-श्रवोणिहि तारउ।
तस्स पट्ट कणयहि परिट्ठिउ, सिरि सुहचन्द सु-त्तव उक्कंठिउ।”

(२) कविके 'सम्मज्जिनचरित' को प्रशस्तिमें जैनियोंके आठवें तीर्थंकर चन्द्रप्रभ भगवानकी एक विद्याल मूर्तिके निर्माण करानेका उल्लेख निम्न प्रकारसे दिया हुआ है और उसमें बतलाया है कि अग्रवाल कुलावतंग संसार-शरीर भोगोंसे उदासीन, धर्मध्यानसे संतुष्ट, शक्तोंके अर्थ रूपी रत्न समूहसे भूषित, तथा एकादश प्रतिमाओंके संपालक, खेल्हा नामके ब्रह्मचारी उस भावकने मुनि यथाः- कीर्तिकी बन्दना की, और कहा कि आपके प्रसादसे मैंने संसार दुःखका अन्त करनेवाले चन्द्रप्रभ भगवान की एक विद्याल मूर्तिका निर्माण ग्वालियरमें कराया है, इस आशयको व्यक्त करनेवाली मूल पंक्तिया इस प्रकार हैं—

“ता तस्मि खणि वंमवय-भार भारेण सिरि अयस्सालं कंसस्मि सारेण।
संसार-तणु-भोय-णिविशय चित्तेण वर धम्म ज्ञाणामण्णेव तित्तेण।
खेदहाहिहायेण णमिऊण गुरुत्तेण जसकिञ्चित् धियणसु मंडिय गुणोहेण।
भो मयण दावणि उल्लवण णणदाण संसार-जलपत्ति-उत्सार-वर जाण।
तुम्हई पसाएण भव-तुह-कर्यतस्स, ससिपह जिणैदस्स पडिमा विसुद्धस्स।
काराविद्या मइजि गोवायले तुगं, उड्डुवावि णामेण तित्थस्मि सुह संग।”

पुण्याभवकयाकोशकी अन्तिम प्रशस्तिमें बतलाया है कि जोहणिपुर (योगिनीपुर-दिल्ली) के निवासी साहू तोसठ के प्रथम पुत्र नेमिदासेन, जिसे चन्द्रबाबके प्रतापरुद्र नामके राजाने सन्मानित किया था बहुत प्रकारकी धातु, स्फटिक और विद्रुममयी (भूगाकी) अगणित प्रतिमाएं बनवायी थीं, और उनकी प्रतिष्ठा भी करायी थी, तथा चन्द्रप्रभ भगवानका उत्तुंग शिखरोवाला एक चैत्यालय भी बनवाया था।

(४) सम्मत्सरुणनिधान नामके ग्रन्थकी प्रथमपंक्तिके १७ वे कडवकसे स्पष्ट है कि साहू खेमसिंहके पुत्र कमलसिंहने भगवान आदिनाथकी एक विद्याल मूर्तिका निर्माण कराया था, जो ग्यारह हाथ ऊंची थी, और दुर्गासिद्धी विनायक, और मिथ्यात्व रूपी गिरीन्द्रकेलिय वज्रसमान, मय्यो

वर्ण-अभिनन्दन-ग्रन्थ

के लिए शुभगति प्रदानकरनेवाली और दुःख-रोग-शोककी नाशक थी। ऐसी महत्वपूर्ण मूर्तिकी प्रतिष्ठा करके महान् पुण्यका सचय किया था और चतुर्विध सचकी विनय भी की थी।

(५) 'सम्महजिनचरित' में फीरोज शाहके द्वारा हिसार नगरके वसाये जाने और उसका परिचय कराते हुए वहाँ सिद्धसेन और उनके शिष्य कनककीर्तिका नामोल्लेख किया है। इन संवत्की पुष्टि 'पुष्पासव, सम्मतयुगनिधान' तथा जसहरचरित की' प्रशस्तिस्तयोंसे होती है।

(६) हिसारनगरके वासी सहजपालके पुत्र सहदेव द्वारा जिन विम्बकी प्रतिष्ठा कराने और उस समय अभिलषित बहुत दान देनेका उल्लेख भी 'सम्महजिनचरित' की अन्तिम प्रशस्तिमें दिया हुआ है। साथ ही, सहजपालके द्वितीयादि पुत्रों द्वारा गिरनारकी यात्राके लिए चतुर्विध संघ चलाने तथा उसका कुल आर्थिक भार वहन करनेका भी समुल्लेख पाया जाता है जैसा कि उसके 'ताहं पदमु बर किसि लायाह...इत्यादि' आठ पद्योंसे प्रकट है।

(७) यशोधरचरितकी प्रशस्तिसे भी प्रकट है कि लाहवा या लाहपुरके निवासी साहू कमल-सिंहने गिरनारकी यात्रा संबंध अपने समस्त परिवर्तनोंके साथ की थी और यशोधर चरित नामके ग्रन्थका निर्माण भी कराया था।

उपरोक्त सभी समुल्लेख ऐतिहासिक घटनाओंसे ओझ-ओत हैं। इनका ध्यानपूर्वक समीक्षण करनेसे इनकी महत्ताका सहज ही बोध हो जाता है। अतः ये अन्वेषक विद्वानोंके लिए भी उपयोगी सिद्ध होंगे।

कविवर रघूका समय—

कवि रघू विक्रमकी १५ वीं शतीके विद्वान थे, इनकी 'सम्मत्तशुणनिधान' और 'सुकौशलचरित' नामकी दो कृतियोंको छोड़कर शेष कृतियोंमें रचना काल नहीं दिया है, जिससे निश्चित रूपमें यह बतलाना तो कठिन है कि उन सब कृतियोंका निर्माणकाल कबसे-कबतक रहा है; परन्तु कवि ग्वालियरके तोंमरवंशी नरेश डूगरसिंह और उनके पुत्र कीर्तिसिंहके समकालीन हैं और उन्हींके राज्यमें उनका निर्वाण हुआ है, जैसा कि पहले लिखा गया है। क्योंकि इनका राज्य समय वि० सं० १४८१ से १५३६ तक रहा है। अतः इनका मध्यवर्तीकाल ही प्रस्तुत कविकी रचनाओंका समय कहा जा सकता है। इतना ही नहीं किन्तु अधिकांश कृतियां संवत् १५०० से पूर्व ही रची गयी हैं। अतः १५ वीं शतीका उत्तरार्ध और १६ वीं शतीका प्रारम्भिक भाग रघूका काल जानना चाहिये।

कविवरने 'सम्यक्त्वगुण निधान' नामक ग्रन्थकी रचना वि० सं० १४९२के भाद्रपद शुक्ला

पूर्णिमा मंगलवारके दिन पूर्ण की है। इस ग्रंथको कविने तीन महीनेमें बनाकर समाप्त किया था, जैसाकि उक्त ग्रंथके निम्न प्रशस्ति वाक्यसे प्रकट है—

चउदहसय चाणउ उरुरालि, वरिसइ गय विक्कमराय कालि ।
वक्खेयत्तु जि जण [यण] समक्खि, मइवमासम्मि स-सेय पक्खि ।
पुरणमिदिणि कुजवारे समोई, सुहयारे सुहणामे जणोई ।
तिहुमासयरति पुरणहुउ । 'सम्मत्त-गुणाहि-णिह्याणु घूउ ।

मुकौशलचरितकी रचना वि० सं० १४९६ भाषवदी १० बी के दिन अनुराधा नक्षत्रमें हुई है जैसाकि निम्नवाक्यसे स्पष्ट है—

सिरिविक्कम समयंतरालि, वइतइ इंदु सम दिसमकालि ।
चौदह सय संवच्छरइ अरण, छरणउवअहि पुणु जाय पुरण ।
माह दुजि किएइ दहमीदिणम्मि, अणुराहुरिकल पयडिय सवाम्म ।

सम्मत्तगुणनिधान ग्रंथको प्रशस्तिमें अन्य ग्रन्थोंकी रचनाका कोई उल्लेख नहीं है, किन्तु मुकौशलचरितकी प्रशस्तिमें निम्न ग्रंथोंके रचे जानेका स्पष्ट उल्लेख उपलब्ध होता है। पारवनाय-चरित, हारवशपुराण और बलभद्रचरित (पद्मपुराण) से यह स्पष्ट मालूम होता है कि वि० १४९६ से पूर्व इनकी आर इनमें उल्लिखित ग्रन्थोंकी रचना हो चुका थी। बलहृदचरितमें शिव-हारवशपुराण (गोमयिनचरित) का समुल्लेख मिलता है। जिससे बलहृदचरितसे पूर्व हारवशपुराणकी रचना होनेका अनुमान हाता है। हारवशपुराणमें त्रिषष्ठिशलाकापुरुषचरित (महापुराण), मेघधर चरित, पद्मधरचरित, वृत्तधर, जीवधरचरित इन छह ग्रंथोंके रचे जानेका उल्लेख किया है जिससे यह स्पष्ट जाना जाता कि इन छह ग्रंथोंकी रचना भा वि० सं० १४९६ से पूर्व हो चुका था।

सम्भइजिनचरित प्रशस्तिमें, मेघेश्वरचरित, त्रिषष्ठिमहापुराण, सिद्धचक्रविधि, बलहृदचरित, सुदर्शनशाल कथा और धन्यकुमारचरित नामके ग्रंथोंका उल्लेख पाया जाता है। यतः सम्भइ-जिनचरितका रचनाकाल दिया हुआ नहीं है अतः यह कहना कठिन है कि इनकी रचना कब हुई थी, पर इनता तो निश्चित है कि वे सब ग्रंथ सम्भइजिनचरितसे पूर्व रचे गये हैं।

इन ग्रंथोंके विवाय-करकण्डुचरित-सिद्धान्तार्कसार उपदेशरत्नमाला, आत्मसंग्रहवाक्य, पुण्याश्रव कथा, और सम्यक्त्वकौमुदी ये छह ग्रंथ कब रचे गये हैं ? करकण्डुचरित और त्रिषष्ठि महा-पुराण ये दोनों ग्रंथ अब तक देखनेमें नहीं आये हैं। इन ग्रंथोंके अतिरिक्त और भी ग्रंथ उक्त कविवरके रचे हुए होंगे, परन्तु उनका पता अब भी किसी शोधकर्त्री प्रतीक्षामें है।

पाइय साहित्यका सिंहावलोकन

श्री प्रा० हीरालाल आर० कापडिया, एम० ए०

भारत अनेक भाषाओंकी जन्मभूमि है। सुविधाके लिए उन्हें १ पाइय (प्राकृत) २ संस्कृत तथा ३ ऋषिइ इन तीन वर्गोंमें रख सकते हैं। ऋग्वेदके निर्माणके समय जो भाषा बोली जाती थी वह पाइय (प्राकृत) भाषाका प्राचीनतम रूपमेंथा। इस भाषाकी कोई कृति उपलब्ध नहीं है। जैनोंकी अद्भुतमागधी (अर्धमागधी) तथा बौद्धोंकी पाली पाइयके द्वितीय युगके रूप हैं। आज भी इन दोनों भाषाओंका पुष्कल साहित्य उपलब्ध है। विषय निरवधि है अतः यहाँ पाली साहित्यकी चर्चा नहीं करेंगे।

जैन-आगम ग्रन्थ अर्द्धमागधी साहित्यके प्राचीनतम ग्रन्थ माने जाते हैं। श्वेताम्बर मान्यतानुसार इनमेंसे कुछकी रचना भगवान् महावीरके समय (५९९-५२७ ई० पू०) में हुई थी^१। छन्द, नाट्य, संगीत शास्त्र तथा दो भाषात्मक नाटकोंमें मरहट्टी (महाराष्ट्री) वीरसेनी (शौरसेनी) मागती (मागधी) अरहट्ट (अपभ्रंश अथवा अपभ्रष्ट) पेंसाई (पैशाची), आदि अनेक प्राकृत भाषाओं तथा बोलियोंके नाम^२ मिलते हैं।

व्याकरण—पालीका व्याकरणभी पाली भाषामें ही उपलब्ध है इसके अतिरिक्त अन्य प्राकृतोंकी यह स्थिति नहीं है। उनकी कुछ विशेषताओं तथा संस्कृत व्याकरणकी कुछ बातोंका दिग्दर्शन ही इनके व्याकरण हैं। उदाहरणके लिए आचारका (डि०, ४, १ क० ३३५) तीन वचन-लिंग-काल-पुरुष चित्रण, ठाणका (अष्टम) आठ कारक निरूपण आदि। यह ज्योंका त्यों अणुश्रीगद्धार (ख० १२८) में पाया जाता है। इस आगमके पृ० १०५ व पर (१) एकाक्षर तथा (२) अनेकाक्षर शब्दोंका उल्लेख मिलता है। पृ० १११-२ व पर लिंग विवेचन है। सूत्र १२४, १२५, १३० में क्रमशः चार, पाँच और दश प्रकारकी संज्ञाओंका उल्लेख है। सात समासों (ख० १३०) का भी वर्णन है। “कप्य निबन्धी...” (प० १३०) पांच प्रकारके पदोंका उल्लेख करता है तथा अगले पद्यमें चार प्रदायोंका निर्देश है। ‘आवस्त्य’ की विलेखावास्तव्य भाव्य मराठी टीकामें पाइय भाषाकी विशेषताओंका वर्णन है^३।

१ जैन आगमसाहित्यका इतिहास।

२ “आग्नीय तथा इरानी अन्वयन” नामक ग्रन्थमें श्री कटारका प्राकृत भाषाओंके नाम आर्पण निबन्ध।

३ “पाण्य साहित्यके व्याकरण-वैशिष्ट्य” सार्वजनिक सं० ४३ (अक्टूबर १०४१)

कोशकार—शोभन मुनिके भाई, तिलकमञ्जरीके कर्ता बर्मपालने अपनी कनिष्ठा बहिन मुन्दरीके लिए सम्वत् १०२९ में 'पाइय-छन्डि-नाममाला' बनायी थी। कलिकाल सर्वज्ञ हेमचन्द्रसूरि (सं० ११९५-१२६७) दूसरे पाइय कोशकार थे। इनकी रचनाबलीमें देवी (देव्य) शब्दोंका प्ररूपण है। इससे ही ज्ञात होता है कि छह विद्वानोंने इस दिशामें कार्य किया था। बिनमे अभिमानसिंह भी एक थे। इनकी वृत्तिपर उदात्ताचलने टीका लिखी थी, किन्तु वे सब अन्य अब तक अप्राप्य ही हैं। गोपालने पद्य देसीकोश बनाकर संस्कृतमें शब्दार्थ दिया था। हेमचन्द्रके समान देसी शब्दोंका पाइयमें ही अर्थ देने वाले देवराज और गोपालमें भेद है। 'सरंगावलिके' यशस्वी लेखक पादविष्णुसूरिने भी देशी कोश लिखा था। शिवाङ्ग तथा राजुलके विषयमें भी ऐसी ही किम्बदन्ती है।

छन्द शास्त्र—भी पिङ्गलका 'पाइय-पिंगल' नौदियङ्गका गाहालखन, अज्ञात नामक लेखक का कविदण्य, स्वयम्भूचन्द्र विरहाकका काइसदृह और रत्नशेखरका छन्दोकोष, आदि मुद्रित पाइय-छन्द ग्रन्थ हैं।

अलंकार—अनुश्रोगद्वारमें प्राप्त नवरत्नोंके वर्णनपर से अनुमान किया जाता है कि पाइय-अलंकार ग्रन्थ अवश्य रचे गये होंगे। यदि अनुमान निराधार सिद्ध हो तो भी सं० ११६१ से पहिले लिखा गया अलंकारदण्य तो प्राप्य ग्रन्थ है ही।

नाटक—कपूरभञ्जरी समान सङ्कलित अतिरिक्त भी अल्पेक संस्कृत नाटक प्राकृतोंसे परिपूर्ण है। वस्तुतः इन्हें संस्कृत नाटक कहना सत्य नहीं है क्योंकि इन सबमें दो से अधिक भाषाओंका उपयोग हुआ है प्राकृतोंकी विविधताके लिए मृच्छकटिकका स्थान अनुपम है।

कथा—अपनी विविधता तथा विपुलताके कारण भारतीय कथा साहित्य विश्वमें विख्यात है। पाइय लेखकोंकी इस क्षेत्रमें भी भारी देन है। उषासगदसा सुन्दर संक्षिप्त कथानियोंका भण्डार है। हरिभद्रकी समराहचकहा तथा धुत्ताकलान सर्व विभूत हैं। जैन पुराण साहित्य अति विपुल है।

काव्य—प्रवरसेनका सेतुबन्ध तथा वाक्पतिराजका गौडवहो सुप्रसिद्ध पाइय महाकाव्य हैं। वाक्पतिराजका 'महाभौहविलय', सर्वसेनका हरिविलय अब तक अप्राप्य हैं। गोविन्दाभिषेयके बारह सगों में प्रथम आठके रचयिता विरभर्मगल हैं और शेष सगं उनके शिष्य दुर्गाप्रसाद ने लिखे थे। ये दोनों केरलवेश वाली थे। श्रीकण्ठका यमक-काव्य, रामपाणिवादके 'उसानिरुद्ध तथा कंसवहो' आदि अन्य काव्य ग्रन्थ हैं।

स्तोत्र—मराठी पाइयमें अनेकजैनस्तोत्र हैं, यथा नन्दिवेणका अखिलशान्ति काथा, बिनप्रभका पासनाह लङ्कयाया, भद्रबाहुका उषसगहरथोत्त तथा तिलकपहुत्तयोत्त, आदि सुप्रसिद्ध हैं।

कवितावलि—प्राचीन युगमें कवितावलियोंका महत्त्वका स्थान रहा है। 'हालकी गाहा/सतवई'

वर्णों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

प्राकृत साहित्य ही नहीं समग्र संस्कृत साहित्यमें प्राचीनतम ग्रन्थ है। जयवल्लभके 'वज्रजालम्' पर रत्नदेव-गणितने १३९३ में टीका लिखी थी। भानुचन्द्रके शिष्य सिद्धिचन्द्रगणित ने 'सुभाषियसंदोहकी' रचना की थी। भवभावना आदि पाह्य ग्रन्थ सूक्तिओंसे परिपूर्ण हैं। कुमारपालचरित्रा भी नीति वाक्योंसे परि-प्लावित है।

दर्शन—अर्थमागधीमें लिखित 'पवषणसार, पंचसुत सम्महपरण, चम्मसगह्वरी, कर्मग्रन्थ आदि विविध दार्शनिक ग्रन्थ हैं।

गणित शास्त्र—आर्यभट्टके गणित पदकी टीकामें भास्करने पाह्य पद्य उद्धृत किये हैं, जिन परसे पाह्य गणित ग्रन्थोंका अनुमान किया जा सकता है। स्यगह निम्बुत्तिकी सीलाककृत टीकामें तीन गुरु-गाथाएँ भी यही अनुमान कराती हैं। इनके अतिरिक्त सूरियपण्यसि, इहसियकरण्डग, तिलोयपण्यसि, आदि ग्रन्थ गणित शास्त्रके उल्लेखोंसे परिपूर्ण हैं।

विविध ग्रन्थ—जिनप्रभसूरिका शाणातिस्थकहा, दुर्गदवेका रिहसमुच्चय, सगरसुद्धि, सिद्धपा-हुण, मयणमाडन, विवीतियाणाय, वत्थुवार, आदि विविध ग्रन्थ हैं।

यह अति सक्षिप्त तथा एक सम्प्रदायके साहित्यको ही प्रधानतया दृष्टिमें रखकर लिखा गया निबन्ध यह सिद्ध करनेके लिए पर्याप्त है कि संस्कृतकी भांति प्रत्येक विश्वविद्यालयको प्राकृत पाठनकी पूर्ण व्यवस्था करनी चाहिये। इससे हमारी दृष्टि उदार होगी। और भाषाके आधार पर निर्मित दलबन्दी भी स्वतः विधिल ही जायगी।



प्रश्नोत्तररत्नमालाका कर्ता ?

श्री पं० लालचन्द्र भगवाण् गान्धी

प्रश्नोत्तर रत्नमालाके कर्तृत्वके सम्बन्धमें कितने ही समयसे मत-भेद चला आता है। एक २९ आर्याकी लघुकाम कृतिके मित्र मित्र दिगम्बर, श्वेताम्बर, जैन, ब्राह्मण, बौद्ध, अनेक कर्ता होना विचित्र है। तथापि मित्र मित्र स्थानोंमें प्राप्त विविध नाम-निर्देश सत्य गवेषणा करनेके लिए आह्वान करते हैं।

सितपट गुरु विमल नामयुक्त मूलकी प्राचीन प्रतियां—

सन् १८९० की आवृत्तिमें और पिछली सन् १९२६ के चौथी आवृत्तियोंमें इस कृतिके ऊपर नीचे प्राचीन प्रति (सवेगि साङ्ग श्रीशान्तिविजयवी की) के आधारसे 'श्रीविमल प्रणीता (विरचिता) प्रश्नोत्तररत्नमाला' छपा हुआ है। और इसकी अन्तिम २९ वीं आर्यामें रचयिताने अपना नाम विमल, और अपने विशेषणमें 'सितपट्यगुरु (श्वेताम्बरान्ध्या)' स्पष्ट सूचित किया है—

“रचिता सितपट्यगुरुणा विमलाना विमलेन रत्नमालेव ।

प्रश्नोत्तरमालेयं कस्यगता कं न भूषयति ? ॥ २६ ॥”

लेकिन सम्पादकने वहाँ टिप्पणीमें आर्याके स्थानमें दो पञ्चवाली (सूत्रके ओष्ठि भगवान्दास प्रेषित) पोथीका पाठान्तर अनुष्टुप् श्लोक भी दिया है—

“विवेकात् त्यक्तराज्येन राज्ञेयं रत्नमालिका ।

रचिताऽमोघवर्षेण सुधियां सदलंकृतिः ॥”

यह पोथी कितनी प्राचीन है, अथवा यह श्लोक-लेखन कितना प्राचीन है, मालूम नहीं। विवेकसे राज्यका त्याग करनेपर भी नामका मोह त्याग न करनेवाला अपनेको 'राजा' शब्द द्वारा परिचित करे पूर्व नामका त्याग न करे। एक लघुकृतिके कर्तारूपमें अपनेको प्रकट करे; यह विचित्र लगता है। अमोघवर्ष नामक अनेक राजा हो गये हैं तथापि कई दिगंबर विद्वानोंका मत है कि हि० आचार्य विनोद

आदिका जो भक्त था, वह इसका कवि होना चाहिए, जो विक्रमकी नवमी शताब्दी के अन्तमें, और दशमी शताब्दी के प्रारम्भमें विद्यमान था ।

सुप्रसिद्ध पं० नाथूराम प्रेमीजीने 'जैनसाहित्य और इतिहास (पृ० ५१९) में अमोघवर्षका परिचय कराते हुए उसे इस प्रश्नोत्तर रत्नमालाका कर्ता बतलाया है और सूचित किया है कि "प्रश्नोत्तररत्नमालाका तिब्बतीभाषामें एक अनुवाद हुआ था, जो मिलता है, और उसके अनुसार वह अमोघवर्षकी बनायी हुई है । ऐसी दशामें उसे शङ्कराचार्यकी, शुक्रयतीन्द्रकी या विमलसूरिकी रचना बतलाना जबरदस्ती है ।"

स० ५ की टिप्पणीमें उन्होंने लिखा है—“श्वेताम्बर साहित्यमें ऐसे किसी विमलसूरिका उल्लेख नहीं मिलता, जिसने प्रश्नोत्तररत्नमाला बनायी हो । विमलसूरिने अपने नामका उल्लेख करने वाला जो अन्तिम पद्य बोद्धा है, वह आर्या छन्दमें है, परन्तु ऐसे लघुप्रकरण ग्रन्थोंमें अन्तिम छन्द आम तौरसे भिन्न होता है, जैसा कि प्रश्नोत्तररत्नमालामें है और वही ठीक मालूम होता है ।"

यह कथन सूक्ष्मदृष्टिसे विचार करने पर अप्रुष्टसा मालूम होता है । वह नहीं बताया कि—विशम्बर साहित्यमें अन्यत्र कहाँ कहा उल्लेख मिलता है कि—अमोघवर्षने यह प्रश्नोत्तररत्नमाला बनायी थी । तिब्बती भाषाका लेखन अल्पद्व और सन्दिग्ध है, ऐसे लेखन पर इस कृतिको अमोघवर्षकी बतलाना उचित नहीं है । श्वेताम्बर साहित्यमें विमलसूरिकी रचना सूचित करती हुई इस प्रश्नोत्तर-रत्नमालाकी ही कुछ सौ वर्ष प्राचीन शताब्धिक प्रतियाँ भिन्न-भिन्न स्थानोंमें उपलब्ध हैं । अतः सम्भव तो यह है कि—आर्यामय मूल ग्रन्थसे अलग मालूम पड़ता अमोघवर्ष नामवाला वह अनुष्टुप श्लोक, सित-पट्यगु विमल निर्देशवाली २९ वीं आर्याके स्थानमें किसीने बोद्धा होगा ।

यह कोई महाकाव्य नहीं है, कि सर्गके अन्तिम पद्योंकी तरह इसके अन्तमें भिन्न छन्दो वाली रचना चाहिये । प्रकरणोंके अन्तिम पद्य भिन्न छन्दमें होनेका कोई नियम नहीं है । अतः ऐसी दलीलोंसे इस कृतिको अमोघवर्षकी बतलाना युक्ति-युक्त प्रतीत नहीं होता । तटस्थ दृष्टिसे इस निबन्धका मनन करने पर, इस कृतिका वास्तविक कवि सितपट्यगु विमल प्रतीत होगा । यद्यपि राज्य त्यागनेवाले राजाका 'राजा' रूपसे परिचय देनेके समान ही 'सितपट्यगुणा' आदि भी सन्देहोत्पादक हैं ।

राजा अमोघवर्षके नाम-निर्देशवाली प्रश्नोत्तर-रत्नमालाकी कितनी प्राचीन प्रतियाँ कहा कहा किस प्रकार उपलब्ध हुई हैं ? किसीने प्रकट नहीं किया, श्वेताम्बर जैन-समाजके चतुर्विध संघमें इसका पठन-पाठन-प्रचार व्याख्यानादि अधिक रूपमें चलता रहा है, ऐसा मालूम होता है । श्वेताम्बर जैन विद्वानों, और आचार्योंने इसके उपर संक्षिप्त, विस्तृत, प्रत्येक प्रश्नोत्तरके साथ कथा-साहित्य वृत्तियाँ व्याख्या, अव-चूरि, बालावबोध, भाषार्थ-स्तवक (ठवा), वार्तिक आदि रचे हैं । सैकड़ों वर्षोंसे गुजरातमें इस कृतिने अच्छी

लोक-प्रियता पायी है। पठन-गाठनके लिए उपयुक्त प्रकरणसंग्रह, प्रकीर्णग्रन्थसंग्रह प्रकरणपुस्तिका आदिमें इसके प्रति समादर दर्शाया है।

गुजरातकी प्राचीन राजधानी पट्टनमें भिन्न-भिन्न प्राचीन जैनग्रंथमंडारोंमें इस प्रश्नोत्तररत्नमालाकी ताड़पत्र पर लिखी हुई १५ प्रतिया विद्यमान हैं। गायकवाड प्राच्य ग्रन्थमालाके सं० ७६ में प्रकाशित 'पत्तनस्थ प्राच्य जैनमण्डल, गारीय ग्रन्थसूची [ताड़पत्रीय विविधग्रन्थ परिचयात्मक प्रथम भाग]' में पाचसौ वर्षोंसे अधिक प्राचीन अनेक प्रतियोंके उल्लेख हैं। इसके अतिरिक्त संघवी, पट्टन, डभोई (दर्भावती), वडौदा, लिंबडी मंडारोंकी प्रतियों, मध्यप्रान्त तथा वरारकी संस्कृत प्राकृत ग्रन्थसूची, बीकानेर, लन्दन, इटलीकी ग्रंथसूची, एशियाटिक सोसाइटी, खंभात, आदिकी सूचियोंमें विमलसूरी ही इसके कर्ता रूपसे उद्धृत हैं। जर्मन तथा फ्रेंच अनुवादकोंने भी इसे विमलसूरी कृत उल्लेख किया है।

विमलसूरी के उल्लेख—यद्यपि पीटर्सन ने 'पउमचरिट' के कर्ताको बौद्ध लिखा था किन्तु श्री हरिदासशास्त्रीके निबन्धने उसका अतिवाद किया था। 'क्रियारत्न समुच्चयमें' गुणरत्नसूरिने गुर्वावलीमें बुनि बुन्दरसूरिने तथा धर्मसागरजीने तपागच्छ पट्टावलिमें अन्तमें विमलसूरिका स्मरण किया है। नवाग्री-वृत्तिमें, तथा दर्शनशुद्धिमें विमलशशिाका उल्लेख है। एकविमलचन्द्र पाठक देवसूरिके बन्धु रूपमें डा० पत्नीट द्वारा उल्लिखित हैं। आ वेबरकी जर्मन ग्रन्थसूची, अभिधानराजेन्द्र, गच्छमत्तप्रबन्ध, आदि उक्त कार्य रूपसे विमलसूरिका उल्लेख करते हैं। इस प्रकार अनेक विमल गुरुओंकी स्यष्ट संभाषना होते हुए भी वि० सं० १२२३ में विरचित वृत्तिके आधारपर यही मानना उचित होगा कि इसकी रचना इस तिथिसे पहिले हो चुकी थी।

जैन सिद्धान्तमयन आरामें संकलित कज्ज लिपिके हस्तलिखित शास्त्रोंकी सूचीमें ५२७ सख्याक ग्रन्थ प्रश्नोत्तररत्नमाला है। इसमें कर्ता रूपसे अमोघवर्षको ही लिखा है। ऐतिहासिक लेखकों तथा शोधकोंने भी राष्ट्रकूट अमोघवर्षकी कृतियोंमें इसे गिनाया है। तथापि विशेष विवग्ण एवं अनेक प्रतियोंके अभावमें उसकी मान्यतापर विश्वास नहीं किया जा सकता है।

प्राकृत रूपान्तर—इसका किसी अज्ञात नाम विद्वानने प्राकृतमें भाषान्तर किया है जिसमें "पण्डुत्तर रयणमालं...इत्यादि" आशेष वचन है। इसपर उत्तमश्रुतिने गुजराती वार्तिक रचा था, जिसकी प्रति वडौदा जै० शा० म० में (सं० १०९२) सुरक्षित है। जैसलमेरके शास्त्र-भण्डारोंकी सूचीके आधार पर वि० सं० १२२३ में हेमप्रमसूरीने इसपर २१३४ श्लोक परिमाण वृत्ति रची थी। विवेचन करनेपर यह सम्यत् शुद्ध ही प्रतीत होता है। सं० १४२९ में देवेन्द्रसूरिने एक वृत्ति लिखी थी, जिसकी सं० १४४१, १४८६, १५३६ में की गयी प्रतिलिपियां पट्टन, पूना तथा बर्लिनमें अब भी सुरक्षित हैं।

इसके बादकी भी इसकी अनेक प्रतिलिपियां भारतभरमें मिलती हैं। यह प्राचीनतम वृत्ति भी लेखक रूपसे श्री विमल गुरुका स्मरण करती है। गुजराती बालबोध टीका विमलसूरिकी ही कर्ता बताती है। श्रीआनन्द-समुद्रकी संक्षिप्त वृत्ति भी इसीकी पोषक है। इसपर निर्मित अचनूरि तथा कथामय वृत्तियां भी यही सिद्ध करती हैं।

शंकराचार्य सहित प्रतियां—बृहत्स्तोत्ररत्नाकर तथा बृहत्स्तोत्र-रत्नहारमें वेदान्त स्तोत्रोंके साथ मुद्रित प्र० रत्न० माला 'कः खलु नालंक्रियते' आदिसे प्रारम्भ होकर 'श्री मत्परमहंस...विरचिता' आदिमें समाप्त होती है। वनेल केटलाग बाले संस्करणसे "रचिता शंकरगुणना विमला विमलोत्तर-रत्नमालोयं" आदिके साथ "श्री मत्परमहंस...आदिमें" समाप्त होती है। शंकर वीरीजमें "...विमलाश्च भान्ति सत्समाजेषु (६७)" के उपरान्त 'इति कण्ठगता विमला....' तथा 'श्रीमत्परमसंघादि' के साथ समाप्त होती है। शंकराचार्यके नामके साथ एक अन्य प्रति प्रश्नोत्तर मणिरत्नमाला नामसे मिलती है।

इसका प्रारम्भ—“अपार संसार समुद्रमध्ये सम्मज्जतो मे शरणं किमस्ति ?

गुरो ? कृपालो ! कृपया वक्षतव् विप्रवेशपादाम्बुज दीर्घनैका । १ ।”

तथा अन्त—“करुणं गता अवशं गता वा प्रश्नोत्तराख्या मणिरत्नमाला ।

तनोतु मोक्षं विदुषां सुरम्या (प्रयत्नाद्) रमेश गौरीश कथेय सद्यः । ३२ ।”

‘श्रीमच्छाङ्कराचार्य विरचिता प्रश्नोत्तर रत्नमाला समाप्ता ।’ रूपसे होता है। इन सबका स्थूल परीक्षण ही यह सिद्ध करनेके लिए पर्याप्त है कि मूलकृतिमें ये बलवद् परिवर्तन किये गये हैं। फलतः निराधार एवं व्यर्थ हैं। इस संक्षिप्त सामग्रीके आधारपर विचारक स्वयमेव लेखकका निर्णय कर सकते हैं। जिसमें ग्रन्थका अन्तःपरीक्षण भी बहुत अधिक साधक होगा।



जैन कथाओंकी योरुप यात्रा

प्रा० काळीपद मित्र एम० ए०, बी० एल०, सहित्याचार्य

ट्वानीका अनुवाद—‘कथाकोश’का ट्वानीकृत अनुवाद देखनेके पश्चात् ‘कुमारपाल-प्रतिबोध’ देखने पर यद्यपि ऐसा लगा है कि बहुत कुछ अंशोंका अनुवाद शुद्ध है। तथापि ट्वानीके अनुवादकी आचारभूत प्रति किसी प्राकृत प्रतिका संस्कृत भाषान्तर रही हो गी ऐसी कल्पना भी मनमें आती है। तथा वही मूल प्राकृत ग्रन्थ कुमारपालप्रतिबोधका भी खोत होना चाहिये। इतना ही नहीं हेमचन्द्र-कृत परिशिष्टपूर्व भी आशिक रूपसे उसी मूलग्रन्थका भाषान्तर होना चाहिये। डा० उपाध्ये द्वारा सम्पादित हेरिवेणकृत वृहत्कथाकोशके प्रकाशित होनेपर यह अनुमान स्पष्ट हो गया है क्योंकि प्राकृत कथाकोश प्राकृत ‘आराधना’ का संस्कृत रूप मात्र है।

हरिवेणका आराधना मूलाधार—श्री ट्वानीने अपने अनुवादमें उन भागोंका भाषान्तर नहीं किया है जो उन्हें प्राप्त प्रतिमें प्राकृतमें ही थे। तथा सम्प्रति आराधना कथाकोश और कु० प्र० की सहायतासे पूर्ण किये जा सकते हैं^१। इस प्रकारके स्थलोंकी संख्या पर्याप्त है। कहीं कहीं मूलकी आस्पष्टताका उल्लेख करके ट्वानीने यथामति अनुवादको पूर्ण करनेका प्रयत्न किया है^२। अनुवाद तथा कुमा० प्रतिबोधका पारायण करनेपर यह स्पष्ट हो जाता है कि इन दोनोंका मूल खोत कोई प्राकृत ग्रन्थ था जो कि हरिवेणका ‘आराधना’ ही हो सकता है। वैसा कि डा० उपाध्येके उपर्युक्तलिखित ग्रन्थसे भी सिद्ध होता है।

विश्व कथाओंका मूलस्रोत आराधना—ट्वानीने अपने अनुवादमें यह भी संकेत किया है कि कथाकोश तथा योरुपकी कथाओंमें पर्याप्त समता है—

(क) एक किसानने अपने भोजनके एक भागको सत्पात्रमें देनेका नियम किया था। तथा यथाशक्ति वह त्रिनःलायकी भी दान देता था। एक दिन वह बहुत भूखा था। पत्नीके भोजन लाते ही वह मन्दिर गया और सत्पात्र (मुनि, आदि) की प्रतीक्षा करने लगा। किसी देवको उसकी परीक्षा

^१ कुरुचन्द्र कथानक पृ० ७१-८, धन्यकथानक, अरुण कथानक पृ० ११२-५। (गोरेण्टल ट्रान्स्लेजिन फण्ड नवौ माला २, १८९५)

^२ वही पृष्ठ १०८ की कुमा० प्रति पृष्ठ ५९ “अकलचरस .. इत्यादि” से तुलना।

लेनेकी धुन सवार हुई। वह तीन बार मुनियोंके मेघ धारण करके आता है और सब भोजन ले जाता है।" यह कथा भिमरोजकी ८१ वीं कथाका स्मरण दिलाती है जिसमें 'ब्राह्मर छाष्टिक' अपने भोजनका तीन चौथाई 'सेण्ट पीटर'को देता है जो कि भिक्षुरूपमें तीन बार उसके सामने आये थे।

(ख) आरामशोभा तथा सांपकी कथा—संपरे द्वारा आहत सांपकी विधुप्रभा रक्षा करती है। सांप शरीर छोड़कर देव रूपमें उसके सामने खड़ा हो जाता है तथा वर मांगनेकी कहता है।' इसीका रूपान्तर काढनेके 'अण्डर डैस' 'ओलिवे वाडमैन' में मिलता है जहां लिश्टनैस किसी दुष्ट लड़केसे सांपको मुक्ति दिलाता है। सांप मन्त्र-क्रीलित राजकुमारी निकलता है और वह अपने मुक्ति दातासे विवाह कर लेती है।

(ग) "आरामशोभाका एक राजकुमारसे विवाह होता है। उसकी विमाता उसे मारकर राजपुत्रसे अपनी लड़की विवाहना चाहती है। फलतः वह विषाक्त मिष्टान्न उसे मेजती है।" गोथियन वाचके 'जिसीविनियो मारचैन'में मत्सरी बहिनें 'मारक्वेडाके' पास विषाक्त रोट मेजती हैं।

(घ) "आरामशोभाके पुत्र होता है। विमाता उसे कुएंमें फेंक देती है और उसके स्थानपर अपनी लड़कीको लिटा देती है।" भिमरोजकी ग्यारहवीं कथा "ब्रूडरचन तथा इवेत्तरचन" की वस्तु भी ऐसी ही है।

(ङ) सोते समय ऋषिदत्ताके मुखको एक राक्षसी रंग देती है और वह राक्षसी समझी जाती है, आदि कथा भिमरोजकी तीसरी कथा समान है।

(च) सागरदत्त चाण्डालसे कहता है कि दमनको मार डालो। वह उसकी एक अंगुली काटकर ही सागरदत्तको दिखाता है। इत्यादि कथा भी भिमरोजकी २९ वीं कथाके समान है। इस प्रकार अनेक जैन कथाएं हैं जिन्हें योरूपियन कथाकारोंने अपना लिया था।

कथाएं कैसे योरूप गयीं—

कथाओंकी यह योरूप यात्रा एक नूतन-मोहक समस्याको जन्म देती है। द्वाइनीके मतसे "योरूपकी जिन कथाओंमें उक्त प्रकारकी समता है वे भारतवर्षसे ही योरूप ने (उधार) ली हैं। वास्तवमें ये कथाएं परसिया होकर योरूप पहुंची होंगी। अब लोग इस बातका अपलाप नहीं करते कि विविध कथाएं भारतसे योरूप आयी थीं। यह शंका 'कि क्या ये भारतमें ही सर्व प्रथम गढ़ी गयी थी?' हो सकती है... यदि धर्म प्रचारकों, प्रवासियों, तातार आक्रमणों, धर्म युद्धों, व्यापारिक, आदि महायात्राओं के समय इन कथाओंके मौखिक आदान प्रदानको दृष्टिमें न रखा जाय। क्योंकि निश्चयसे इन्हीं अवसरों पर भारतीय जैन कथाओंकी धारा योरूपकी ओर बही थी।" भारतीय साहित्यकी सफल निर्माता राज्य-

उत्तराध्ययनसूत्रका विषय

श्री प्रा० बळदेव उपाध्याय साहित्याचार्य, एम० ए०, आदि

जैन सिद्धान्तके अन्तर्गत उत्तराध्ययनसूत्र^१ की पर्याप्त प्रतिष्ठा तथा महत्ता है। यह प्रथम 'मूलसूत्र' माना जाता है। 'मूलसूत्र' का मूलत्व किंमूलक है, यह भी एक विचारणीय प्रश्न है। मूल शब्दका प्रयोग ब्राह्मण तथा बौद्ध ग्रन्थोंमें प्राचीन विशुद्ध ग्रन्थके लिए पाया जाता है। पैशाची बृहत्कथाके अनुवादक सोमदेवने अपने 'कथासरित्सागर' में मूल ग्रन्थके अनुगमन करनेकी प्रतिष्ठा की है (यथामूल तथैवैतन्न मनागव्यतिक्रमः)। 'महान्युत्पत्ति' में प्रयुक्त मूलग्रन्थ का प्रयोग भगवान् बुद्धके साक्षात् कहे हुए वचनोंके लिए ही प्रतीत होता है। 'सूत्र' से अभिप्राय दार्शनिक सूत्रोंके समान अल्पाक्षर विशिष्ट वाक्यां या वाक्यांशोंसे नहीं है, प्रत्युत महावीरके उपदेशोंके चार प्रस्तुत करनेके कारण ही ये ग्रन्थ इस शब्दके द्वारा अभिहित किये गये हैं। 'उत्तराध्ययन' के प्रथम पद 'उत्तर'की व्याख्या भी टीकाकारोंके मतमें विभिन्न ही है। एक टीकाकारने 'उत्तर' का अर्थ भेद बतलाकर इन सूत्रोंको सिद्धान्त ग्रन्थोंमें भेद माना है^२। परन्तु ग्रन्थोंके नाममें उत्तर शब्दका प्रयोग अधिकतर 'अन्तिम' 'पिच्छला' के ही अर्थमें दीख पड़ता है। उत्तर नाम विशिष्ट ग्रन्थोंकी संख्या कम नहीं है, परन्तु सर्वत्र इसका संकेत 'पूर्व' के विपरीत 'पिच्छला' या 'अन्तिम' अर्थमें ही उपयुक्त दीखता है। उत्तरकाण्ड, उत्तरखण्ड, उत्तरग्रन्थ, उत्तरतन्त्र, उत्तर तापनीय—आदि ग्रन्थोंके नाम इस कथनके स्पष्ट प्रमाण हैं। भगवान् महावीरके अन्तिम उपदेश होनेके कारण ही इस ग्रन्थका यह नामकरण है। जैनियोंका सचेल सम्प्रदाय बतलाता है कि महावीरने अपने अन्तिम पञ्चुवनमें दुरे कर्मोंके निर्देशक पंचपन अध्यायोंको तथा क्षुत्तीस विना पूछे हुए प्रश्नोंकी व्याख्या करके अपना शरीर छोड़ा (क्षुत्तीस...अपुङ्गु वागरखाह)। अन्तिम ग्रन्थसे टीकाकार इसी उत्तरा-

१ एवान्धध्ययनानि निगमन सर्वेषामध्वयनानाम्। प्रचलत्वेऽपि कृत्वाऽमून्नेव उत्तराध्ययन शब्द वाचकत्वेन प्रसिद्धानि। —नन्दी टीका।

२ वर्तमानमें प्रचलित सूत्रग्रन्थोंको केवल ज्वैताम्बर सम्प्रदाय ही सर्वथा सत्य मानता है। मूल सम्प्रदायकी दृष्टिमें मर्य सत्राट चन्द्रगुप्तके राज्यकालके अन्तमें हुए द्वादशवर्षोंय दुर्मिच्छके कारण तथा श्रुतकेवलियोंके अभावके कारण अग साहित्य दूषित हो गया था।

ध्ययनको ग्रहण करते हैं। और यह होना स्वाभाविक ही है। इस ग्रंथमें ३६ प्रकरण या अध्यायन हैं। 'अपुष्ट व्याकरण' का लक्ष्य यह ग्रंथ भली भाँति हो ही सकता है। साधारणतया प्रश्न पूछने पर ही महावीर ने उनका समुचित उत्तर दिया है, परन्तु इस सूत्रमें प्रश्न नहीं पूछे जाने पर भी सिद्धान्तोंका व्याकरण है अन्तमें यह सूत्र महावीरकी ही साक्षात् देशना बतलाया गया है—“इह पाठकरे बुद्धे नायए परिणिन्दए। छत्तीस उत्तररत्नाए भवसिद्धीयसम्भए ॥” इन प्रमाणोंसे यही सिद्ध होता है कि यह ग्रन्थ भगवान महावीरकी ही देशना है और अन्तिम संकलन है। अर्थात् उत्तराध्ययनके णवय महावीरके ही मुखसे निकले हुए अमृतमय उपदेश हैं। इसी मान्यता तथा सिद्धान्तके कारण इस ग्रंथ को इतना गौरव प्राप्त है यहाँ मैं उन लोगोंकी बात नहीं करता जिनकी इस सिद्धान्तमें आस्था है।

उत्तराध्ययनके अन्तिम ३६ प्रकरण या अध्यायन हैं : इनके अनुशीलन करनेसे अनेक महत्त्व पूर्ण तथ्योंका परिचय हमें प्राप्त होता है। इन प्रकरणोंके विषयों का सामञ्जस्य टोकाकारोंने दिखलाने का श्लाघनीय उद्योग किया है। ग्रंथका उद्देश्य नये वक्तिकी जैन धर्मके माननीय तथा मननीय सिद्धान्तोंका उपदेश देना है। किन्हीं किन्हीं प्रकरणोंमें सिद्धान्तका ही एकमात्र प्रतिपादन है, परन्तु अन्य प्रकरणोंमें प्राचीन आख्यान तथा कथानकोंके द्वारा सिद्धान्तको रोचक तथा हृदयंगम बनाया गया है। कृते सूखे सिद्धान्तोंकी आख्यानोंके द्वारा परिपुष्ट तथा सुन्दर बनाकर जनताको उपदेश देनेकी प्रथा बड़ी प्राचीन है। जैनी लोग इस कार्यमें बड़े ही सिद्धहस्त सिद्ध हुए हैं। संस्कृत, प्राकृत, अपभ्रंशमें जैन कथा-साहित्यकी प्रचुरताका यही रहस्य है।

उत्तराध्ययनके अन्तिम आठ दस अध्यायोंमें शुद्ध सिद्धान्तोंका ही प्रतिपादन किया गया है— यथा २४ वें प्रकरणमें 'समिति का वर्णन है २६ में समायारी (सम्यक् आचरण) का, २८ में मौक्षमार्ग गतिका, ३० में तपस्याका, ३३ में कर्मका, ३५ में लेस्याका तथा ३६ में जीव, अजीवके विभागका विशद वर्णन है। एक बात ध्यान देनेकी यह है कि यह ग्रन्थ शास्त्रीय पद्धति पर लिखे गये ग्रंथों (जैसे उमा-स्वामीका तत्त्वार्थसूत्र आदि) से प्रतिपादन शैलीमें नितान्त पृथक् है। इन पिछले ग्रंथोंकी रचना एक विशिष्ट तर्कका अनुसरण करकेकी गयी है, परन्तु उस तार्किक व्यवस्थाका यहाँ अभाव है। यह विशिष्टता इस ग्रंथकी प्राचीनताकी सूचित करनेवाली है। ब्राह्मणों तथा बौद्धों द्वारा आक्रमण किये जाने पर तार्किक शैलीका अनुगमन नितान्त आवश्यक था, परन्तु इस प्राचीन ग्रन्थमें अनावश्यक होनेसे इसका अनुपादन नहीं है, प्रत्युत श्रद्धालु जनताके सामने जैनधर्मका उपादेय उपदेश सीधे साधे शब्दोंमें प्रस्तुत किया गया है। डा० कारपेन्टियरने इन अध्यायों की पीछे जोड़ा गया माना है; यह सम्भव हो सकता है, परन्तु जैन अनुयायी सम्प्रदायमें यह ग्रंथ सदासे ही ३६ अध्यायोंसे युक्त माना गया है।

जैन सिद्धान्तोंके निदर्शन रूपसे जो आख्यान यहाँ दिये गये हैं वे नितान्त प्राचीन हैं, इसमें

सन्देह करनेकी जगह नहीं है। इनमें से कतिपय प्राचीन आख्यानोकी यहा चर्चा की जा रही है। उपलब्ध आख्यानोंमें निम्न लिखित पांच निःसन्दिग्ध सुदूर प्राचीनकालसे सम्बन्ध रखते हैं—

(१) राजा निमिकी कथानक नौवें अध्ययनमें आया है। ये मिथिलाके राजा थे और चार समकालीन प्रत्येकबुद्धों या स्वयं सम्बुद्धोंमें अन्यतम थे। 'स्वयंसम्बुद्धो' से अभिप्राय उन सिद्ध पुरुषोंसे है जो विना किसी गुरुके ही अपने ही प्रयत्नसे बोधि प्राप्त करनेवाले होते हैं। वे अपना ज्ञान दूसरोंको देकर मुक्त नहीं कर सकते। वे 'तोर्थकर' से इस बातमें भिन्न होते हैं। राजा निमिकी सर्वोधि तथा वैराग्यका आख्यान अपनी लोकप्रियताके कारण वैदिक-बौद्ध साहित्यमें भी है। ब्राह्मणके वेषमें इन्द्रके प्रश्न करने पर निमिने अपनी वर्तमान वैराग्यमयी स्थितिका बड़ा ही सुन्दर वर्णन किया है। निमिकी यह प्रसिद्ध उक्ति यहां उपलब्ध होती है—'हमारे पास कोई भी वस्तु विद्यमान नहीं है। हम अकिञ्चन हैं। हम मृत्युसे जीवन विताते हैं। मिथिलाके जल जाने पर भी मेरा कुछ भी नहीं जलता'।

(२) हरिकेशकी कथा—(१२ वे अध्ययनमें)—इस कथाके द्वारा तपस्या करनेवाले धर्म-शील चाण्डालकी श्रेष्ठता याज्ञिक ब्राह्मणोंसे बढ़कर सिद्धि की गयी है। टीकाकारोंने कथाका सविस्तर वर्णन टीकामें किया है। बौद्धोंके 'मातङ्ग जातक' (जातक ४/९७) में भी ऐसा ही आख्यान है। 'यज्ञ की यहा आध्यात्मिक व्याख्याकी गयी है। ब्राह्मणोंके प्रश्नपर हरिकेशने इसकी अच्छी सीमांसा की है तप अग्नि (ज्योति) है, जीव अग्निस्थान (वेदि) है; कार्योंके लिए उत्साह स्तुबा है; शरीर गोमय है, कर्म ही मेरा इन्धन है; संयम, योग तथा शान्ति ऋषियोंके द्वारा प्रशंसित होम है जिसका मैं हवन करता हूं।' धर्म ही मेरा तालाब है, ब्रह्मचर्य निर्मल तथा आत्माके लिए प्रसन्न, शान्त तीर्थ (नहाने का स्थान) है; उसीमें स्नान कर, मैं विमल, विशुद्ध तथा शीतल होकर अपने दोषको छोड़ रहा हूं^१।

यज्ञकी यह आध्यात्मिक कल्पना उपनिषदोंमें भी प्राज्ञ है। जानकाण्डकी दृष्टिमें कर्मकाण्डका मूल्य अधिक नहीं है। इसलिए मुण्डक उपनिषद्में यज्ञ अहट नौका रूप बतलाया जाता है (प्लवा ह्येते अहटा यज्ञरूपाः)।

(३) चित्रसंभूतकी कथा—(१३ अ०)—इस कथाके अनुरूप ही बौद्ध जातक 'चित्तसंभूत' (जा० ४९८) की कथा है। जातककी गायानाओंके शाब्दिक अनुकरण भी यहां बहुलतासे उपलब्ध होते हैं।

१ मुह वसामो नीवामो येसि नो नत्ति किण्ण ।

मिहिलाए उज्झमाणीए नमे सज्झइ किण्ण ॥

२ तवो जीई जोवो जीईयाणं जोगा सुवा सरीर कारिण

कम्महा राजज जोग सन्ती होम कुणामि इसिणं पत्तव ॥४४॥

धम्मो हरण कम्मो मन्तिचित्थे कण्णविके अत्तपत्तन्न वेसे ।

वहि सि नामो विमलो विसुद्धो सुनीदमूओ पज्झामि दोस ॥४६॥

चित्र जैन मुनि थे तथा भोग विलासोंसे विरक्त होकर तापस जीवन व्यतीत करते थे। संभूत राजा थे और भोगोंमें आकण्ठ मन थे। दोनों प्राचीन जन्ममें सुहृद् थे इसी भावसे प्रेरित होकर चित्रने संभूतको बड़ा सुन्दर उपदेश दिया—समय बीत रहा है। दिन चन्दी बीत रहे हैं। मनुष्योंके भोग कथमपि नित्य नहीं हैं। वे मनुष्यके पास आते हैं और उसे उसी प्रकार छोड़ देते हैं जिस प्रकार पत्नी फलहीन वृक्ष को^१।

(४) इसुकारकी कथा—(१४ अ०)—इसमें कर्मासक्त पुरोहित तथा उनके शानी तपस्वी पुत्रोंका अत्यात्म विषयक वार्तालाप है। बौद्धोंके हस्तिपाल जातक (वा० ५०९) में इसकी स्पष्ट सूचना है। भृगु और उनकी पत्नी वासिष्ठिका बड़ा मनोरम तथा शिक्षाप्रद संवाद भी इसी भावनासे श्रोतप्रोत है। क्योंकि वेदपाठको मुक्तिका वाचन न मानकर इसमें तपस्या तथा निष्काम जीवनको मुक्तिका उपाय बताया है।

(५) रथनेमिकी कथा—(२२ अ०) भगवान् कृष्णचन्द्रकी कथासे यह कथा सम्बद्ध है। अरिहनेमिने जैनमतानुयायी मुनि बनकर अपनी मनोनीत पत्नीकाभी परित्याग कर दिया। रथनेमि उन्हीं के भाई थे, पर चरित्रमें हीन थे।

२३ वें अध्यायनके अनुशीलनसे उस समय पार्श्वनाथ तथा महावीरके अनुयायियोंके परस्पर मतभेदका पता चलता है। इस परिच्छेदको हम ऐतिहासिक दृष्टिसे बड़े महत्त्वका मानते हैं। महावीरके समान पार्श्वनाथ भी ऐतिहासिक पुरुष हैं, इसमें सन्देह करनेकी जगह नहीं है। जैन सत्यदायकी यह मान्यता कि वे महावीरसे ढाई सौ वर्ष पहले उत्पन्न हुए, नितान्त सच्ची है। केशी पार्श्वनाथके मतानुयायी थे तथा गौतम महावीर के। कहा जाता है कि पार्श्वनाथ वार व्रतके उपदेष्टा थे तथा महावीर पाच व्रतों के। ब्रह्मचर्य (पंचम व्रत) का ग्रहण अपरिग्रहके अन्तर्गत पार्श्वनाथको मान्य था, परन्तु कालान्तरमें इस व्रतके ऊपर विशेष जोर देनेकी आवश्यकता होनेसे इसका निर्देश अलग किया गया। ब्रह्मके विषयमें दोनोंके विवेदका यहाँ स्पष्ट उल्लेख है। पार्श्वनाथ वतियोंके लिए वस्त्र-परिधान् के पक्षपाती थे, पर महावीर परिधानके एकान्त विरोधी थे^२। गौतमकी व्याख्यासे इसका धार्मिक रहस्य स्फुटित होता है कि भोक्षके साधनके लिए ज्ञान, दर्शन तथा चरित्रकी आवश्यकता है, बाह्य आचरणकी नहीं—

अह भवे पइक्षा उ मोक्षससम्भूयसाहणा ।

नाणं दंसणं चेव चरित्तं चेव निच्छण ॥ (२३। ३३)

१, अन्वेष्ट कालो तस्मिन् रात्रौ न याति भोगा पुरित्साग निष्णा ।

उविचच भोगा पुरित्स चयति दुम जहा खीणकल व पत्नी ॥ (१३। १२)

२ अनेल्लो व को धम्मो को इमो सन्नस्सरो । देखिओ बह्मसागिग पासेज य महावत्ता ॥ २९

वर्णो-अभिनन्दन-ग्रन्थ

गौतमके उत्तरोंसे प्रसन्न होकर केशी भी अपने प्राचीन मतका मोह छोड़कर महावीरका पक्का अनुयायी बन जाता है। जैनमतके इस प्राचीन वृत्तकी जानकारीके लिए यह अध्ययन अत्यन्त उपकारक है।

पचीसवें अध्ययनमें ब्राह्मणत्वकी बड़ी ही सुन्दर व्याख्या है। यज्ञ करनेवाले ब्राह्मण विजयबोध तथा जैनमतावलम्बी साधु वयबोधके बीच वेद तथा यज्ञके रहस्यके विषयमें उपादेय प्रश्नोत्तर है। साधु जी बाहरी कर्म काण्डकी अनादरकी दृष्टिसे देखते थे। इन्होंने अपने मतका प्रतिपादन अनेक गायत्रियोंके द्वारा किया—

अग्निहुत्तमुहा वेया जज्ञही वेयसा मुहं।

नक्षत्राण मुहं चन्दो धम्माण कासवो मुहं ॥ १६ ॥

‘वेदका मुख्य विषय अग्निहोत्र है; यज्ञका प्रधान विषय उसका तात्पर्य है, नक्षत्रोंका मुल चन्द्रमा है और धर्मोंमें मुख्य काश्यप (ऋषभ) का धर्म है अर्थात् धर्मोंमें जैनमत ही श्रेष्ठ है।’

ब्राह्मणके सच्चे स्वरूपकी जो व्याख्या वहां की गयी है, वह महाभारत, धम्मपद तथा सुत्त-निपातके साथ मेल खाती है। महाभारतमें अनेक-स्थलोंपर ब्राह्मणत्वकी विशद व्याख्या है। वही विषय धम्मपदके ‘ब्राह्मण वग’ में तथा सुत्तनिपातके ‘ब्राह्मणधर्मिक सुत्त’ में बड़ी सुन्दरतासे प्रतिपादित है। अर्थ साम्यके साथ ही साथ पद-साम्य भी अनेक स्थानों पर आश्चर्यजनक है। वह अंश अत्यन्त प्राचीनता की तथा साहित्यिक सौन्दर्यकी दृष्टिसे नितान्त गौरवपूर्ण है। ब्राह्मण सत्यका सच्चा उपासक होता है—

न जटाहि न गोरोहि न जच्चा होति ब्राह्मणो।

यमिह सच्चञ्च धम्मो च सो मुची सोच ब्राह्मणो ॥२४॥ धम्मपद

कोहा वा जइ वा हासा सोहा वा जइ वा भया।

मुसं न वयई जोड तं वयं वूम माहणं ॥२५॥

जिस प्रकार जलमें उत्पन्न होने पर भी कमल जलसे लिप्त नहीं रहता, उसी प्रकार ब्राह्मण भी काममें अलिप्त रहता है—

जहां पोमं जले जायं नोवल्लिप्पइ चारिणा।

एवं अलिप्तं कामेहि त वयं वूम माहणं ॥२७॥

यह उपमा धम्मपदमें भी प्रयुक्त हुई है (वारि पोस्सर पवेव) ब्राह्मण तथा तपस्वीकी पहिचान भीतरी गुणोंसे होती है, बाहरी गुणोंसे नहीं। भ्रमणकी पहिचान समता है, ब्राह्मणकी ब्रह्मचर्य, मुनिकी ज्ञान और तापकी तपस्या।

समयाप समणो होइ धम्मचेरेण धम्मणो।

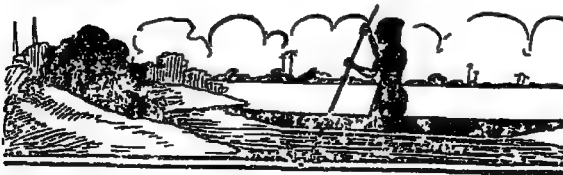
नाण्येण च मुणी होइ टवेण होइ तापसो ॥३१॥

श्वेताम्बरोंकी मान्यताके अनुसार गौतम गोत्री स्थूलभद्रकी अध्यक्षतामें पाटलीपुत्रमें ३०० ई० पू० के आसपास जैन मुनियोंकी जो समिति हुई उसीमें अगोंका लिपिबन्धन कार्य संपन्न हुआ। भाषा तथा भाव—उभय दृष्टियोंसे उत्तराध्ययनकी प्राचीनता स्वतः सिद्ध है। अतः यह उस समय भी सिद्धान्त में सम्मिलित था, माननेमें विशेष विप्रतिपत्ति नहीं प्रतीत होती। उपदेशोंकी सुन्दरताके कारण यह ग्रंथ नितान्त लोकप्रिय है।

जैन धर्मके स्वरूपकी समीक्षा करनेसे स्पष्ट ही प्रतीत होता कि भारतीय संस्कृतिको अहिंसामय बनानेका श्रेय उसे ही है। इसकी छाया उपनिषदोंमें निहित सिद्धान्तोंमें विकसित हुई है। यज्ञोंके हिंसात्मक होनेसे जैनधर्म उसका निन्दक है, दार्शनिक जगत्में सांख्योपनिषद् भी इस मतकी उद्भावना की। यज्ञोंमें ज्ञय, अतिशय तथा अविशुद्धि होनेसे सांख्य यज्ञोंको दोषयुक्त ही मानता है। यज्ञोंमें पशुहिंसा होनेके कारण ही समग्र फलमें किञ्चित् न्यूनता आ जाती है। ज्योतिषशास्त्रमें इसे 'आवापगमन' कहा है^१। यज्ञोंको अहट नौका (प्लवा एते अहटा यज्ञरूपाः) उपनिषद् भी बतलाते हैं। इसीलिए आरण्यकोंमें ही यज्ञकी भावनाको वित्तुल रूप दिया गया है। श्रीमद्भगवद्गीता इसी विशाल यज्ञ भावनाकी चतुर्थ अध्यायमें व्याख्या करती है। बाह्य आचार तथा शौचकी अपेक्षा आन्तरिक शौच पर अग्रह करना उपनिषदोंका भी पक्ष है और जैनधर्ममें तो इसका समुद्र ही है। उपनिषदोंमें किसी एक ही मतके प्रतिपादन की बात (एकान्त) ऐतिहासिक दृष्टिसे नितान्त हेय है। उनकी समता तो उस ज्ञानके मानसरोवर (अनेकान्त) से है जहाँसे निम्न निम्न धार्मिक तथा दार्शनिक धाराएं निकलकर इस भारत भूमिको आप्लावित करती आयी हैं। इस धारा (स्याद्वाद) को अग्रसर करनेमें ही जैन जैनधर्मका महत्त्व है। इस धर्मका आचरण सदा प्रत्येक जीवका कर्तव्य है। वर्तमान महावीरने स्पष्ट शब्दोंमें कहा है—

जरा जाव न पीडेर वाही जाव न वडुइ॥

जाविदिया न हार्यांत ताव धम्म समायरे ॥



औपपातिक-सूत्रका विषय

श्री डा० विमलचरण ला, एम० ए०, बी० एल०, पीएच० डी, डी० लिट०

औवाइय-सूत्र^१ (औपपातिक सूत्र) अथवा 'उववाइय सूत्र' श्वे० जैन उपाङ्गोंमें सर्वप्रथम है। उववाइयका अर्थ उता होता है^२। इसपर अभयदेवसूरिकी प्राचीनतम टीका है। इसमें १८६ सूत्र हैं प्रत्येक सूत्र विषय-विशेषका परिचायक सन्दर्भ है अथवा पद्य सूत्रमें प्रत्येक गाथा या पाद किसी विषयका वर्णन करता है। प्रारम्भिक सूत्र गद्य तथा अन्तिम पद्य रूप हैं। सूत्र १६८-९ सिद्धोंकी स्थिति तथा स्वभावके प्ररूपक होनेके कारण विशेष मोहक हैं। ४९, ५६, ७६ तथा १४४ सूत्रोंमें इसी प्रकारके स्मृति सन्दर्भ हैं। वर्णनकी शैली वैचित्र्य लिये हुए है अर्थात् मूल तथा विवेचन एक ही जगह एकत्रित हो गये हैं। समस्त बल्लु भगवान महावीर तथा चम्पाके कुणिकके मिलन तथा भ० महावीर और गणधर इन्द्रभूतिके प्रश्नोत्तर के प्रसंगसे उपस्थित की गयी है। समस्त विवेचनका प्रधान उद्देश्य भ० महावीरकी सर्वोपरि महत्ता तथा लोकोत्तर व्यक्तित्वका ज्ञापन उनके उपदेशोंकी कैवल्यसे उत्पत्ति, वीरके 'गृहस्थ साधक नैष्ठिक अनुयायियोंकी उन्नत अवस्था, को समझाना है। तथा सिद्धपद सर्वोपरि है। द्वितीय भाग (सूत्र ६२-१०९) में गुह परम्पराका वर्णन है। अभिषेक पिटकका 'पुण्यलपण्यति' भाग प्राणि वर्गका विकास क्रमसे वर्णन करता है, किन्तु यह सब वर्णन मनोवैज्ञानिक तथा आचार मूलक है; ऐतिहासिक नहीं। 'नित्य' अथवा लक्ष्योंके प्रतिपादक सूत्र इनकी ठीक विपरीत दिशामें पड़ते हैं।

बस्तुके साक्षात् प्रतिपादनात्मक शैली औपपातिक सूत्रकी अपनी विशेषता है। वर्णनमें स्वाभाविकता तथा सरलता सर्वत्र लक्षित होती हैं। अतः यह सहज कलावा प्रतीत होता है। आत्म-विजय तथा आत्म-सिद्धि रूप जैन सैद्धान्तिक आदर्शोंसे ओतप्रोत होकर भी इसकी रचना स्पष्ट, धारावाही,

१ यद्यपि सूत्र ग्रन्थोंके वर्तमान रूपमें दिगम्बर तथा श्वेताम्बरोंमें भेद है तथापि उनके नाम और प्रधान वर्ण विषयोंको लेकर ऐसी स्थिति नहीं है, 'डास० औपपातिक सूत्र' नामसे श्री डॉ० व्यूमेनने इस सूत्रको 'अभा० नन्द डाई कु० मो०, हर० वोन डा० डब्लू० मो० गैस० "भा० ८, २ लिब्ररिज १८८३")। सरकून टीका सहित दूसरा संस्करण आगमोदय ग्रन्थमालासे निकला है। पन० जी० सूत्रका विवेचनात्मक संस्करण विशेष उपयोगी है।

२ एम० लेवी (व० प० १९१२ टी० २०)।

गम्भीर तथा सारगर्भित है। चम्पानगरी, पुष्पभट्ट उपाध्वय, उसके उद्यानान्ते श्रमोक वृक्ष, विन्ध्यसारका पुत्र राजा कुण्डिक, रानी धारिणी तथा भ० महावीरके वर्षण स्थल तथा सद्गोपाङ्ग है। इसके साथ साथ भ० वीरके समवशरण तथा राजा कुण्डिककी वन्दनायात्राके चित्रण भी चित्ताकर्षक हैं।

औपपातिक सूत्रके अनुसार वैमानिक देव उत्तम देव हैं । इनके घाट ज्योतिषी, व्यन्तर, भवनवासी आते हैं । वैमानिक देव, सौम्य, ईशान, सनत्कुमार, माहेन्द्र, ब्रह्म, सान्त्व, आपिन्द्र, शुन, सहस्रार आदि स्वर्गमें विभक्त हैं । सूर्य, चन्द्र, ग्रह, नक्षत्र, तारकादि ज्योतिषी देव हैं । भूत, पिशाच, यक्ष, राक्षस, किन्नर, किपुरुष, गन्धर्व, आदि व्यन्तर देव हैं । असुर, नाग, सुपर्ण, विद्रुत, अग्नि, दीप, समुद्र, दिक्, पवन, आदि भवनवासी देव हैं । इनमें निम्न श्रेणीके जीवोंमें पृथ्वी-जल-अग्नि वायुऋषि, जीव गिनाये हैं ।

स्वस्तिक, श्रीचक्र, नन्द्यावर्त, वर्द्धमानक, भद्रासन, कलश, मन्त्र तथा दर्पण ये आठ (अष्ट-) मंगल द्रव्य हैं (पृ० ४९) । अगले (५३-५४) पृष्ठों में कुछ और मंगल द्रव्यों की भी चर्चा है । सामाजिक जीवन में ब्राह्मणों की प्रभुता को समाप्त करने के उद्देश्य से कतिपय मंगल द्रव्यों की ख़्पना की गयी है । दौद्धधर्म में भी इसका अनुसरण है । तीर्थंकरों लक्षणों का वर्णन करते हुए उन सब ग़लत प्रमादिष्ट वर्णन है । वैदिक साहित्य में भी पाये जाते हैं । भगवान् महावीर को धर्म चरना प्रवर्तन श्रेष्ठ चरुचर्ता कहा है । गौड़ साहित्य में भी इसकी समता समुपलब्ध है ।

वानप्रस्थ प्रव्रज्य करके गंगाके किनारे तपस्यामें लीन तापवांके वर्णनमें अग्नि पूज्य गुरुद्वारा
साधुओंका वर्णन है जो भूमिपर सेते थे। वे बाग-यज्ञादिमें लीन, सगरिह द्यति थे। पानांके प्लवग
तथा रशोर्धके वर्तन उनका परिग्रह था। वे विभिन्न प्रमाणोंमें तप करने थे—ग्रीष्मे शयन अथवा क्लृप्तपनन
बजाते थे, कोई चर्म तथा मांसके लिए हिरण्य माते थे तो दूसरे पशु शिखारो रक्तके चित्त हातीं
मारते थे, कोई गोधा दण्ड लिये अथवा एक दिनांम दष्टि एकात्र शिमे चलते थे। वे नदी अथवा समुद्र
पर वृक्षमूलमें रहते थे। पानी, वायु त्रल वनस्पति, मूल, फल, वल्ग्व, फल नीर आदि इनके भोजन
पदार्थ थे। पंचाग्नि तर करने उन्होंने अपने शरीरको जला दिया था। उनकी दृष्टिमें सर्वथा सत्यता ही
उत्प्रेषण है जो अग्रिष्ट प्रसारके दृष्टिमें गोमोमें लीन थे तथा गन्धमान ही शिखी गन्धवा थी।

इसीन ब्राह्मण तथा क्षत्रिय पण्डितगणों ने भेद का गान दे। उन अन्धविश्वासियों का तर्क है कि
 कपिलना सागर, भागवत योग, आदि भाग्य का प्रभाव उनके मन में तथा शरीर पर प्रभावों का प्रभाव
 लुप्त होता है। तथा परमात्मा के नियमों का गान है। किंतु वे ही हीन विचारों के प्रभावों में

अलग गिनाया है। इनका वर्णन येरवाद (वि० १२०) के ही समान है। तपस्वियोंके गम्य (साध्य) का श्रेणि विभाग भी रोचक है। इस वर्णनमें बौद्ध प्रपञ्चसूदनी तथा उपनिषदोंके वर्णनमें समता है। बोधालके षट्-अभिजात सिद्धान्तकी इससे तुलना की जा सकती है।

औपपातिकसूत्रके मतसे गृहस्थसाधु व्यन्तर, वानप्रस्थ ज्योतिषी, परित्रावकब्रह्मलोक, और आजीविक अश्रुत पदको मरणके बाद प्राप्त करते हैं। बौद्ध ब्रह्मघोषके मतसे ब्राह्मण ब्रह्मलोक, तापस आभस्सार लोक, परित्रावक सुभ-किण्णलोक तथा आजीविक अनन्तमानस लोक जाते हैं^१। इस सूत्रमें ऐसे विरक्तोंका भी वर्णन है जो अपना सारा संसार त्यागकर गृहस्थोंके भलेके लिए ही मयत्न करते हैं, ऐसे लोग ही अनेक जन्म बाद अभियोगिक देव होते हैं। शिण्हण (निहक) साधुओंका भी उल्लेख है जो आस वचनों की उपेक्षा करके विषयगामी हो जाते हैं। वे द्रव्य-साधु मात्र हैं। ऐसे ही लोगोंमें तेरासियों (तैराशिक) की गणना है अनेक जन्म धारण करके ये लोग भी उपरि ग्रंथिकोंमें जन्म लेते हैं।

ऐसे भी चर्मात्मा हैं जिनका आचार शुद्ध है तथा नैतिकतासे अपनी आजीविका करते हैं। अपने प्रहीत व्रतोंका पालन करते हैं तथा हिंसासे दूर रहते हैं। क्रोध, मान, माया, लोभसे परे रहते हैं। वे आदर्श गृहस्थ उपासक हैं जो मर कर अश्रुत कल्प तक जाते हैं। गृहस्थ सर्वथा राग द्वेष मुक्त नहीं हो सकता है और न पूर्ण रूपसे हिंसाका ही त्याग कर सकता है। यह सब वे ही कर सकते हैं जो वीरप्रभुके मार्गपर चलकर सब क्रुद्ध छोड़कर गुति-समिति आदि का पालन करते हैं। दीक्षित साधुओंमें जिनका परम आत्म विकास नहीं होता वे मर कर सर्वार्थसिद्धिमें उत्पन्न होते हैं। तथा जिन्हें पूर्ण तप द्वारा कैवल्य प्राप्ति हो गयी है वे “लोग-अन्य-पेट्टाया हवन्ति।” अन्तमें सिद्धोंका विशुद्ध विवेचन है। इसे केवलकथा, ईस-पम्भार, तणु, तणुतणु, सिद्धिलोक, मुक्ति, आदि नामोंसे कहा है। यह अविनाशी, अनन्त और लोकोत्तर है। ईसपम्भार अति प्रचलित नाम है। यह देवलोक तथा ब्रह्मकल्पसे बहुत ऊपर है। यद्यपि इसे ‘पृथ्वी’ शब्द द्वारा कहा जाता है जहा सिद्ध अनन्त काल पर्यन्त रहेंगे। जन्म, हानि, मरण तथा पुनर्जन्म चक्रसे सिद्ध लोक परे है। ससारमें रहते हुए सिद्ध (भव्य) जीव शारीरिक कष्ट, सीमित आयु, नाम, वश आदि बन्धनोंसे मुक्ति नहीं पा सकते। फलतः आत्माको बांध रखनेवाली समस्त साधारण उपाधियोंको सर्वथा नष्ट करके वे मुक्त होते हैं। संसारी अवस्थामें वे नित्य नैमित्तिक कार्य करते हैं। इस प्रकार जब पूर्ण कैवल्यको प्राप्त कर लेते हैं तो वे पौद्गलिक स्थितिको समाप्त कर देते हैं और समस्त उपाधियोंका आत्यन्तिक क्षय कर देते हैं। जैनधर्म सम्मत जीवका चरम विकास वह चिरस्थायी शाश्वत विश्व है जहा मुक्त जीवोंका निवास है। साधारण जिज्ञासुकी ‘वे वहाँ कैसे समय व्यतीत करते हैं?’ इस जिज्ञासाका यह सूत्र उत्तर नहीं देता।

यह सूत्र रिउ (ऋग्)-वेद, यजुर्वेद (यजुर्वेद), सामवेद, अह्वय (अथर्व)-वेद, इतिहास (पञ्चम वेद) निषण्ड, छह वेदाङ्ग, छह उपाग, रहस्य (स्य) अन्य, पञ्चतंत्र, आदि वैदिक साहित्यकी तालिका देता है। संस्त्राण (संक गणित), सिक्खा (ज्वनि), कम्प, वागरण (व्याकरण) छन्द, निरुत (क), जोइष (ज्योतिष^१), आदि के सहायक अन्य रूपमें ही वेदाङ्गोंका निरूपण है^२। इसमें साध्य तथा योग दर्शनोंका ही उल्लेख है यद्यपि अणुओगहार सुतमें बौद्ध साधन, विसेसियं, लोकायतं, पुराण, व्याकरण, नाटक, वैशिक, कोडिलीय, कामसूत्र, बोड्यमुहं आदिके उल्लेख हैं। वस्तुविज्वा (वास्तुशास्त्र) का निर्देश है। तथा नगर, पुर, ग्राम, विविचभवन, प्रासाद, सभाग्रह, दुर्ग, गोपुर, राज सज्जा, निर्माण, तथा खाद परीक्षा, भवन निर्माण, सामग्री परीक्षा, उद्यान निर्माण, आदि इसके क्षेत्रमें आते हैं। निर्माता 'यपति' अथवा बडदकि नामसे अस्मिद्ध थे। तत्त्व पाषाणोत्कीर्णन आदि इसी विद्याके अंग थे।

जैन साहित्य 'नक्षत्र विद्या' के विकासका वर्णन करते हैं। सूर्य चन्द्रादिके स्थान, गति, सक्रमण, प्रभाव, आदिका विशद विवेचन मिलता है। इससे ज्ञात होता है कि सूत्रकी रचनाके समय लोग ग्रहण, नक्षत्र, ग्रह, ऋतुओं, आदिसे ही परिचित नहीं थे अपितु ज्योतिषी, ऋतु, दृष्टि, आदिके समयमें भविष्यवाणी भी करते थे। बौद्ध साहित्यसे भी इसका समर्थन होता है।

चम्पा नगरमें राजा विम्बसारके पुत्र कुणिकके अभिषेक महोत्सवका वर्णन है। इस समय प्रभु-वीर भी बहा-पचारे थे पुण्याभङ्ग चैत्यमें उत्सव हुआ था। इसके चारों ओर सघन वन थे। विविच स्थानों तथा बगोंके लोग प्रभुके दर्शनार्थ आये थे। लिच्छुवि, मल्ल, इक्ष्वाकु, जात्रि, आदि क्षत्रिय वहां आये थे। राजपिता विम्बसार उत्सवमें नहीं थे। राजाकी पत्नियोंमें बारिणी अथवा सुभद्रा प्रमुख थीं। अजातशत्रुकी पत्नी तथा प्रसेनजितकी पुत्री बच्चिका इस प्रसंगमें अनुपस्थिति रहस्यमय है। अंग तथा मगधके राजनैतिक सम्बन्धोंकी भी चर्चा नहीं है। कुणिकका अभिषेक उसके कुमारामाल्य रूपसे हुआ था अथवा स्वतंत्र शासक रूपसे, इस विषयकी सूचना सूत्रमें नहीं है। संका होती है कि क्या कुणिक अजातशत्रु ही था। यहां पर सब व्यक्तियोंका आदर्श चित्रण है। राजामें बौद्धिक तथा कायिक सभी शुभ लक्षण थे कलतः वह अभिनन्दनीय, आदरणीय एवं पूजनीय था। राजाया भी शील-सौन्दर्यका भंडार थी। परिखा, गोपुर, प्रासाद, भवन, उद्यान क्रीडास्थल, सम्पत्ति, समृद्धि, स्थायी आनन्द, आदिके कारण स्वर्ग समान ही थी। इन सब वर्णनोंसे वीरप्रभुकी महत्ता तथा विरक्तिका चित्रण होता है। किन्तु वर्णनों तथा उल्लेखोंसे स्पष्ट है कि यह सूत्र भगवान वीर तथा उनके उपदेशोंके बहुते समय बाद लिखा गया होगा।

१ जी सू वि १६०-७।

२ जी सू, वि, ७७।

वर्णों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

गणनायक, दण्डनायक तथा तलवार आदिके उल्लेख सूचित करते हैं कि सूत्र ई० सन् के बादका है। ऐसा लगता है कि श्वेताम्बर जैन लेखक बौद्ध तथा ब्राह्मण लेखकोंको परास्त करनेके लिए कटिबद्ध थे; म०महा-वीरके शरीर-वर्णनके प्रकरणसे ऐसा लक्षित होता है। जहां बौद्ध बुद्धके शारीरिक लक्षणोंकी संख्या २२ बताते हैं वहीं यह सूत्र ८००० कहता है। तथापि कुछ ऐसे प्राचीनतर उल्लेख हैं जो पाली सन्दर्भोंको स्पष्ट कर देते हैं, उदाहरणार्थ बौद्ध निकायोंमें 'इतिहास पञ्चम' के पूर्व आया अथर्ववेदका उल्लेख, यद्यपि दन्व (द्रव्य) खेत (क्षेत्र), कास, लोय (लोक) असोय (असोक), जीव, अजीव, बन्ध, मोक्ष, आदिके विवेचन प्रारम्भिक कोटिके ही हैं।



ध्वलादि सिद्धान्त ग्रंथोंका संक्षिप्त परिचय

श्री पं० छोकनाथ शास्त्री

ग्रंथ परिचय—

अन्तिम तीर्थंकर श्री महावीर स्वामीकी दिव्य ध्वनिकी गौतम गणधरने द्वादशांग भुक्तके रूपमें रचना की। जिसका ज्ञान आचार्य परंपरासे क्रमशः कम होते हुए वरसेनाचार्य तक आया। उन्होंने बारहवें अंग द्द्विवादके अंतर्गत 'पूर्व' एवं पश्चिम अंग व्याख्याप्रसक्तिके कुछ अंशोंको पुष्पदंत और भूतबलिकी पढ़ाया। उन्होंने 'सत्कर्म पाहुड' की छह हजार छत्रोंमें रचना की। इसका नाम बद्धलंडागम-सिद्धान्त है। जिसमें जीव स्थान, क्षुल्लक वंश, वंशसामित्त-विचय, वेदना, वर्गशा, और महावच नामके छह विभाग हैं। उसके पहलेके पांच खंडों पर वीरसेन स्वामीने ध्वला नामकी टीका या भाष्यकी रचना शक सं० ७३८ में पूरी की। यह ७२ हजार श्लोक परिमाण है।

बद्धलंडागमका छठवां खण्ड महावच या महावचल है जिसकी रचना स्वयं भूतबल आचार्यने बहुत बिलारसे ४० हजार श्लोक परिमाण गण रूपसे ही की है। उस पर विशेष टीकाएं नहीं रची गयीं।

वरसेनाचार्यके समयमें गुणधर नामके एक और आचार्य हुए हैं। उन्हें भी द्वादशांगका कुछ ज्ञान था। उन्होंने कथायामृतकी रचना की। उसे पेडबदोखपाहुड भी कहते हैं। इसका आर्यमंडु और नागहस्तिने व्याख्यान किया और बलिवृषभाचार्यने उस पर चूर्णी-सूत्र रचे। इस पर भी श्री वीरसेन स्वामीने टीका की। परंतु, वे उसके आरंभपर २० हजार श्लोक परिमाण टीका लिखकर ही स्वर्गवासी हो गये। तब उनके श्रोग्य शिष्य बिनसेनाचार्यने ४० हजार परिमाण और टीका लिखकर उसे पूरा किया। इस टीका या भाष्यका नाम वचवचला है। इसका परिमाण ६० हजार है।

इन तीनों ग्रंथोंकी ताडपत्रीय प्रतियां मूढविद्वदिके सिद्धान्त मंदिरमें बिराजमान हैं। उनमें ध्वला की तीन प्रतियां हैं। तीनोंके ऊपर समकालीन जान पड़ते हैं। उनमेंसे एक प्रति प्रायः पूर्ण है। दूसरी प्रतियें बीचके कई पत्र नहीं हैं। और तीसरी प्रतियें तो सेकड़ों पत्र नहीं हैं। वचवचलाकी एक ही प्रति है। वह संपूर्ण है। महावचकी एक ही प्रति ताडपत्रीय है। जिसमें बीच बीचके कई ताडपत्र नहीं हैं।

विषय परिचय—

(१) षड्खंडोंमें प्रथम खंडका नाम जीवस्थान है। उसमें सत्संख्यादि आठ अनुयोगोंसे गुण-स्थान और भार्या स्थानोंका आश्रय लेकर जीवस्वरूपका वर्णन है। (२) दूसरे खंडका नाम ध्रुवबंध या ध्रुवल्लक बंध है। इस खंडमें स्वामित्वादि ग्यारह प्ररूपणामें कर्मबंध करनेवाले जीवोंका कर्म बंधके मेदों सहित वर्णन है। (३) तीसरे खंडका नाम बंध-स्वामित्व-विचय है। इसमें कितनी प्रकृतियोंका किस जीवके कहां तक बंध होता है ? कितनी प्रकृतियोंकी किस गुणस्थानमें व्युच्छिन्नि होती है ? इत्यादि कर्मबंध संबंधी विषयोंका जीवकी अपेक्षासे विशद विवेचन है। (४) चैत्रना खंड चौथा है। इस खंडके अंतर्गत कृति और वेदना अनुयोगके आश्रयसे, कारणकी प्रधानतासे वेदनाका अधिक विस्तारसे वर्णन किया गया है। (५) पांचवे खंडका नाम वर्गणा है। इस खंडका मुख्याधिकार 'बंधनीय' है। जिसमें तेईस प्रकारकी वर्गणाओंका वर्णन और उनमेंसे कर्मबंधके योग्य वर्गणाओंका विस्तारसे विवेचन किया गया है। (६) छठे खंडका नाम महाबंध है। उसमें भूतबलि आचार्यने प्रकृति, स्थिति, अनुभाग और प्रदेश इन चारों प्रकारके बंधोंका विधान खूब विस्तारसे किया है।

इम उपर बतला चुके है कि कषायप्राभृतको 'पेज्जदोसपाहुड' भी कहते हैं। इसमें पद्म अधिकार है। उनमेंसे पेज्जदोस विहितमें केवल उदयकी प्रधानतासे व्याख्यान किया गया है। आगेके चौदह अधिकारोंमें बध, उदय और सत्व आदिके आश्रयसे कषायोंका विस्तृत विवेचन है। दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीय कर्म, राग, द्वेष, मोहरूप एवं कषाय और नो-कषायरूप है। षड्खंडागममें अनेक अनुयोगों द्वारा आठों कमोंके बंध, बंधक, आदिका विस्तारसे वर्णन है। परंतु इस कषायप्राभृतमें केवल मोहनीय कर्मका ही मुख्यतासे वर्णन है। कषायप्राभृतमें तीन ग्रंथ एक साथ चलते हैं। कषायप्राभृत मूल गायार्ण है जो कि गुणधराचार्य कृत है। और उस पर वतिष्ठभाचार्य की चूर्णी-वृत्ति एवं श्री बीरसेनस्वामीकी जय-धवला टीका है।

ताडपत्रीय प्रतियोंका लेखन काल—

धवला सं० १ की अन्तिम प्रशस्तिसे विदित होता कि मंडलिनारुके भुजबल गगपेर्मंडि देवकी काकी एडवि देमियकने यह प्रति श्रुतपंचमी व्रतके उद्यापनके समय शुभचंद्राचार्यको समर्पित की थी। शुभचंद्राचार्य देशरिणके थे। और वन्निकेरे उत्तुंग-चैत्यालयमें उस समय विराजमान थे।

शुभचंद्रदेवकी गुरुपरंपरा, व उनके स्वर्गवासका समय अवशवेलागोला शिलालेख सं० ४३ (११७) में पाये जाते हैं, उनका स्वर्गवास शक सं० १०४५ आक्ख शु० १० शुक्रवारको हुआ था। अर्थात् उनको स्वर्गस्थ हुए करीब ८२२ वर्ष हुए हैं।

शिरोम्याके एक शिलालेखसे ज्ञात होता है कि उक्त बनिंकेरे चैत्यालवका निर्माण शक सं० १३०५ में हुआ है। तादपत्र ग्रंथ सं० १ धवलाकी देमियक्कने बिनपसेठीसे लिखवाकर राजा दान किया था। इसका अ. वे शिलालेख सं० ४६ (१२९) में सविस्तर वर्णन है। उसमें उनका नाम देमति, देवमति, देमियक्क इत्यादि दिया है। उन्हें शुभचन्द्रदेवकी शिष्या तथा ओष्ठिराज चामुंडरायकी पत्नी लिखा है। उनकी धर्मानुबुद्धिकी खूब प्रशंसा की है। उक्त देमियक्का का स्वर्गवास. शक. सं० १०४२ विकारि संवत्सर फाल्गुन कृष्ण ११ को हुआ था। अतएव पता चलता है कि धवला सं० १ प्रतिको लिखवाकर देमियक्कने अपने स्वर्गवासके पूर्व अर्थात् शक १०३७ और १०४२ के बीचमें शुभचन्द्रदेवको अर्पण किया होगा। अब तक उसे करीब ८२७ वर्ष हुए हैं।

अन्तिम तीन 'बद' पद्योंमें लिखा है कि कोपल नामके प्रसिद्ध निरर्थके पुरमें बिनपसेठी नामका एक आषक रहता था। वह दानशूर एवं समस्त लेखक वर्गमें था विद्वानोंमें अत्यंत चतुर और जिनमत्त था। इत्यादि विशेषणोंसे उसकी प्रशंसा की है। इतना ही नहीं तीसरे पद्यमें उसके सुन्दर अक्षरोंका वर्णन करते हुए लिखा है कि उसकी अक्षर पंक्ति ऐसी प्रतीत होती है मानो समुद्रमें स्थित मोतियोंकी निकासकर उन्हें छेद करके सरस्वती देवीके कंठका अलंकार हार दी गयी हो। सचमुचमें इस प्रतिके अक्षर मोतीके समान अत्यंत सुंदर हैं। उपरोक्त प्रशस्ति-पद्योंका संग्रह यहां आवश्यक नहीं है।

धवलाकी दूसरी प्रति—

इसकी अंतिम प्रशस्तिसे ज्ञात होता है कि, इसे रावा गंडरादित्यदेवके पडेवल अर्थात्-सेनापति मल्लिदेवने लिखवाकर कुलभूषण मुनिको अर्पण किया था। वे कुलभूषणमुनि आचार्य पद्मनदिके शिष्य थे। मूल संघमें कुदकुंदाचार्यको परंपरामें हुए थे। उक्त मल्लिदेवकी प्रशंसामें कई पद्य हैं। 'सुवन चूडामणि' रत्नत्रयभूषण' आदि विशेषणोंसे उनका स्मरण किया है। उक्त पद्योंमेंसे कुछ पद्य निम्न प्रकार हैं—

गुणनिधि-मछिनाथ-पडेवल्लर्ननदित, कुंदकुंद-भूषण
कुल भूषणोद्भ-मुनिपंगो जिनागम तरश् सत्पुरु-
पणमेनिसिद्धुंद धवलेयं परमागममं जिनेश्वरप्रणुत
मनोत्पिनि वरेयिसिच्चनिदं कृतकृत्य नादो ॥
सेनानिमल्लिनाथाख्यो विश्रुत्या विश्वभूतले ।
गंडरादित्यदेवस्य मंत्रो मंत्रिगुणान्वितः ॥

धवलाकी तीसरी प्रतिमें प्रशस्ति नहीं है, तो भी समकालीन अक्षरोंसे जान पड़ता है कि पूर्वोक्त दोनों प्रतियां लगभग ८०० वर्ष पहलेकी हैं।

जयधवलकी प्रति—

सिद्धान्त मंदिरमे जयधवलकी ताडपत्रीय प्रति एक ही है। उसे बल्लिसेट्टिने लिखकर अर्पण किया था। अंतिम प्रशस्तिमे पद्मसेनगुनिकी अंशसामे कर्नाटक पद्य है। उनमें उनको 'जैन सिद्धान्त वननिधि ताराधिप', 'वाणिजारासि-सैद्धान्तिक-चूडारत्न' और 'कुमतकुघर वज्रायुध' इत्यादि उपाधियोंसे स्मरण किया है (यह पद्मसेनाचार्य कुलभूषणके गुह पद्मनंदी ही होंगे) प्रशस्तिमे पद्मसेनके बाद उनके शिष्य कुलभूषणका स्मरण किया है।

उक्त प्रशस्तिमे लेखक बल्लिसेट्टिको 'वैश्य कुलदीधिति', 'अगण्य पुण्यनिधि' और 'शौचशुश्राव निधि, आदि उपाधियोंसे विभूषित किया है। वह इतना उदार था कि स्वार्जित द्रव्यको शास्त्रदान आदिमे व्यय करता था। उक्त गुनि पद्मसेन या पद्मनंदि और बल्लिसेट्टीका समय विचारणीय है।

महाबधकी प्रति—

महाबधकी ताडपत्रीय प्रतिको राजा शक्तिसेनकी पत्नी मल्लिकाबाने उदयादित्यसे लिखवा कर श्री पंचमी व्रतके उद्यापनाके समय आचार्य श्री माधनदिको समर्पित किया था। उक्त प्रथकी अंतिम प्रशस्तिमे लिखा है कि उपरोक्त माधनद्याचार्य आचार्य श्री मेघचक्रके शिष्य थे। उक्त माधनंदि आचार्य, राजा शक्तिसेन और मल्लिकाबाका समय विचारणीय है।



अज्ञात-नाम कर्तृक-व्याकरण

श्री डा० बनारसीदास जैन एम० ए०, पीएच० डी०

जिस व्याकरणके कुछ सूत्र नीचे उद्धृत किये जाते हैं, उसका न तो नाम मालूम है और न कर्ता । इसके प्रारंभके केवल १०५ सूत्र उपलब्ध हुए हैं जो एक तारु-पत्रीय प्रतिके पहले और दूसरे पत्र पर नेवारी अक्षरोंमें लिखे मिलते हैं । यह प्रति नेपाल देशके कठमांडू भंडारमें सुरक्षित है । इसके कुल १६ पत्र हैं । पहले दो पत्रों पर प्रस्तुत व्याकरणका अंश और शेष १४ (३-१६) पत्रों पर पुर्वोत्तमकृत प्राकृतानुशासनके अन्तिम १८ (३-२०) अध्याय लिखे हुए हैं । समग्र प्रति एक ही हाथकी लिखी हुई प्रतीत होती है । ऐसा जान पड़ता है कि इस प्रतिमें दो व्याकरणोंके पत्र मिश्रित हो गये हैं—अज्ञात-नाम व्याकरणके प्रथम दो और प्राकृतानुशासनके अंतिम चौदह । एक ही हाथके अक्षर होनेसे यह भूल निवारण नहीं हो सकी । प्रतिके अन्तमें लिपिकाल नेपाली स० ३८५ (वि० सं० १३२२) दिया है । इससे यह नहीं कहा जा सकता कि पहले किस व्याकरणकी लिपि हुई ।

नेपाल-नरेशकी आज्ञासे इस प्रतिके फोटो बनवाये गये । एक सैट विश्व भारती सान्तिनिकेतन को भेजा गया, दूसरा फ्रांसमें पैरिसकी लायब्रेरी को । वहासे प्रो० लुइस-नित्त-दोलाची ने इस प्रतिका संपादन किया जो सन् १९३८ में प्रकाशित हुआ^१ । सन् १९३६ में महायुद्ध छिड़ जानेसे यह पुस्तक भारतमें आनेसे रुकी रही । अभी पिछले वर्ष ही लाहौर आयी है । इससे पूर्व इन व्याकरणोंके अस्तित्वका ज्ञान नहीं था । यदि अज्ञात-नाम व्याकरणका लिपिकाल भी सं० १३२२ हो, तो इससे सिद्ध होता है कि यह व्याकरण सं० १३२२ से पहले की रचना है, तथा नेपालमें किसी समय प्राकृतका अच्छा प्रचार होगा ।

इस लेखके द्वारा जैन विद्वानोंका ध्यान अज्ञात-नाम प्राकृत व्याकरणकी ओर आकर्षित किया जाता है ताकि वे इसकी पूर्ण प्रति ढूँढनेका प्रयत्न करें । जैन भंडारोंमें अब भी कई ऐसे ग्रंथ सुरक्षित हैं जिनका संसारमें नाम तक प्रकट नहीं हुआ है ।

१ "की प्राकृतानुशासन की पुर्वोत्तम पर लिखित नित्त-दोलाचेरि" १९३७ पृ. १४१ मूल्य १० शिलिंग । जर्मन अज्ञात-नाम कर्तृक व्याकरणका उपलब्ध अंग प्रकाशित किया गया है ।

नेपाल से प्राप्त अज्ञातनाम-कर्तृक प्राकृत-व्याकरणके सूत्र—

ॐ^१ नमो बुद्धाय ॥

(१) ऋ ऌ लृ लृ न सन्त्यत्र नोमो न णमनाः पृथक् ।

न शबौ द्विवचनञ्चैव चतुर्थी दृश्यते क्वचित् ॥

(२) ए औ पदादौ ॥

(३) अउदौतो वा ॥

(४) अइदौतः ॥

(५) कचिदेदिदौतः ॥

(६) उदोदादौतः ॥

(७) आदिदीतामेत् ॥

(८) एत इत् ॥

(९) अत इदौतौ ॥

(१०) अत उः^२ ॥

(११) इत उः^३ ॥

(१२) ईत उः^४ ॥

(१३) उत एः ॥

(१४) आदीकृतामलोपेऽसंयोगे ह्रस्वः ॥

(१५) दादा ॥

(१६) आदिदुता कचिदीर्घः ॥

(१७) व्यञ्जनादुत औः ॥

(१८) उदौतोरिदुतौ ॥

(१९) ऋतोऽदिदुदातः^५ ॥

(२०) उरुरि सव्यञ्जनस्य च ॥

(२१) इदुतौ वा ॥

(२२) ईदरी ॥

(२३) लृत्पौरिखिः ॥

(२४) रः परसवर्णः ॥

(२५) ङदण्वममदघनरहितवर्णा वर्णा

-अपदादौ नायुक्तात् ॥

(२६) कुदुतुपोकतेषां ॥

(२७) तयकस्यवचर्था इः ॥

(२८) हौ वः ॥

(२९) त लोपो णडपठरककाराभ्यः ॥

(३०) अंकालं ॥

(३१) वेण्डं ॥

(३२) टो ङदौ ॥

(३३) फालहं ॥

(३४) वृहः ॥

(३५) वस्वः^६ ॥

(३६) को भः ॥

(३७) यचरडां लः ॥

१, प्रतिके प्रारम्भमें एक १ से मिलता हुआ सकेतात्मक ॐ है जिसे निची-दोलीने छोज दिया है ।

२, प्रतिका पाठ्युक्त ।

३, प्रतिये—इत उ ।

४, प्रतिये—ईत इ ।

५, प्रतिये दुदेदात ।

(३८) शङ्खालघरवटाम् ॥	(३९) कालोपः पूर्वस्य वाच ॥
(४०) कगचचदपा मपदादाव संयुक्ताना लोपः (४१) वो बहुलम् ॥	
(४२) तः ॥	(४३) यः पदादौ ^१ चा ॥
(४४) लोपोऽन्यत्र ॥	(४५) चबोर्ध ॥
(४६) पो वः ॥	(४७) फः ॥
(४८) दो ङः ॥	(४९) तादी ^२ चादयः श्या ॥
(५०) सराष्टादयः ॥	(५१) शपोभृक् सहाः ॥
(५२) प्रथमतृतीयानामथारलससंयोगिना सद्भाव (५३) खेदं ॥	
(५४) प्रथमसंयोगे प्रथमद्वितीयौ ॥	(५५) समसंयोगे प्रथमा विसर्ग द्वितीय चतुर्था- चरम् ॥
(५६) पदादौ क्तस्य ऋच्छलाः ॥	(५७) मथ्यान्तयो युक्ताः ॥
(५८) कमस्य च्छहो ॥	(५९) च्छमा ॥
(६०) षमस्य दुमः ॥	(६१) दृश्च ॥
(६२) हस्य द्विओठाकाश्च ॥	(६३) त्तस्य पदादौ यठलाः ॥
(६४) होऽन्यत्र ॥	(६५) र्स्य वज्रह द्वौ ॥
(६६) सेक्ता ॥	(६७) ञ्मलमयो रीः ॥
(६८) षमस्यो हंः ॥	(६९) सुष्वा ॥
(७०) चोणः ॥	(७१) दो रः ॥
(७२) रोरीर वहाः ॥	(७३) दीह दीहरी दीर्घस्य ॥
(७४) मनस्य पूर्वो हः परस्तात्पः ^३ ॥	(७५) हो न्दः ।
(७६) क्तस्य क्तः ।	(७७) होहो वा ।
(७८) म्यस्योमः	(७९) क्तस्य जयी पदादौ ।
(८०) संयुक्तावपदादौ ।	(८१) शयोः संयोगादिलोपः ।
(८२) क्तस्त स्पना ^४ खयफाः ।	(८३) ष्णस्तोः सणः ।
(८४) त्तस्य दणं ।	(८५) आदितः सदहिञ्जं ।

१, प्रतिमें पदादादी ।

२, यहा प्रतिमें एक अक्षर पटा नहीं आता ।

३, यहा प्रतिमें परस्तेत्य. पाठ है

४, 'प्रतिमें क्तस्तस्यना पाठ है ।

वर्णा अभिनन्दन-अंश

- | | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| (८६) शलम्लोः शलमलौ | (८७) 'सश्चो च्छुः । |
| (८८) नो याः । | (८९) छे । |
| (९०) सयोगे लोपः । | (९१) मनोः पूर्वसवर्णः । |
| (९२) अप्पः । | (९३) मध्यलोपावादि स्वरो वा । |
| (९४) द्दो रन्ते सद्दौ । | (९५) तथोल्लोपः । |
| (९६) अत ओकारे । | (९७) संयोगात् करणं कचिदस्वरस्य । |
| (९८) ह्रस्वावैव पदादौ । | (९९) दक्ष कहार परा गाथा पा मस्मकेषु । |
| (१००) भीष्मादयो न महाराष्ट्रेषु ॥ | (१०१) ह्रादवः शब्दः समानाः । |
| (१०२) द्विवचनस्य बहुवचनम् । | (१०३) स ओ पुसि । |
| (१०४) बहुवचनस्य कचिल्लोपः । | (१०५) अनस..." |



कन्नड़ भाषाको जैनोंकी देन

श्री प्रा० के० जी० कुन्दनागर, एम० ए०

कन्नड़ भाषाके निर्माताओं तथा कन्नड़ साहित्यके विधाताओंमें जैनियोंका सर्व प्रथम तथा सर्वोत्तम स्थान है। इस दिशामें उन्होंने इतना अधिक कार्य किया है कि, भाषा, व्याकरण, साहित्य, छन्द, दर्शन, गणित, राजनीति, विज्ञान, टीका आदि कोई भी शाखा उनके कर्तृत्वसे अछूती नहीं है। भाषी कर्णाटकियोंके लिए उन्होंने ऐसी समृद्धि छोड़ी है जिसके लिए उनकी सन्तान सदैव श्रुणी रहेगी। समय अनुकूल था, यदि राजाअयमें वे लिखते थे तो विद्वान भी उनकी रचनाओंका समावर करते थे। वे स्वयं भी विविध भाषाओंके पंडित थे तथा जनताका धर्मप्रेम उनकी प्रत्येक रचनाको जनपदके कोने कोने तक ले जाता था। इस प्रकार बढ़ते बढ़ते जैन साहित्य कर्णाटकके विद्वानों और धर्मात्माओंकी आराधनाका विषय बन गया था। ऐसे विशाल साहित्यके दिग्दर्शन मात्रका यहा प्रयत्न किया जा रहा है क्योंकि उसका आशिक वर्णन भी कठिन है फिर पूर्ण विवेचनकी तो कहना ही क्या है। इस विवेचनमें चौदहवीं शतीके प्रारम्भ तकके साहित्यके सकेत रहेंगे। क्योंकि तबतक इन मनीषियोंका कार्य पूर्ण हो चुका था।

श्रुतकेवली भद्रबाहुके नेतृत्वमें जैन संघकी दक्षिण यात्रा तथा उनका अवश बेलगोलमें निवासके समयसे ही दक्षिणमें जैन धर्मका प्रसार प्रारम्भ होता है। अपने धर्मके प्रचारके लिए पूर्ण प्रयत्न करके भी वे चोल राजाओंके दमनके कारण तामिल जनपदमें असफल ही रहे। दूसरी ओर कर्णाटकके गंग, चालुक्य, राष्ट्रकूट, कदम्ब, होयसल शासक सब धर्मोंके प्रति उदार थे फलतः जैनधर्म वहा सरलतासे फूला फला।

आधुनिक धर्म प्रचारकोंके समान जैनाचार्योंने भी अपने सिद्धान्तोंको हृदयगम करनेके लिए कन्नड़ भाषाको माध्यम बनाया था जैसा बौद्धोंने भी किया था क्योंकि अशोक-लेख तथा बौद्ध विहार कर्णाटकमें मिले हैं। हा कन्नड़में कोई साहित्य अवश्य नहीं मिला है। हालांकि लिखते जात होता है कि चौथी शती पू० से लेकर ई० ४ शती ई० के मध्यतक कन्नड़ लिखने पढ़ने योग्य न हो सकी थी फलतः संस्कृत प्राकृतसे शब्द लेकर जैनोंने इसे समृद्ध किया। तथा चित्ते ही कन्नड़ शब्दोंको प्राकृतमें भी लिया फलतः कन्नड़ शब्द भी तत्सम, तद्भव और देव्य हो सके। कमल, कुसुम, वीर, वात, संगम, मोक्ष, आदि संस्कृत शब्द तत्सम हैं। इनके अर्थोंके वाचक कन्नड़ शब्द होते हुए भी चम्पू तथा शैलीकी दृष्टिसे तत्सम

शब्द अपनाये गये थे। करगस (करकच) अग (अर्घ) वेहार (व्यवहार) सकद (संस्कृत) सिी (श्री) आदि तद्भव शब्द हैं जो संस्कृत शब्दोंके प्राकृतमय कन्नड़ रूप हैं।

सरसति (सरस्वती), विब्बोदर (विद्याधर), दुब्बोघन (दुर्बोधन) आदि तद्भव नाम हैं। (वग=व्याघ्र), तिगलपेरे (ससि=शशी) बर्दु (मिल्लु=मुत्तु), बट्ट (ओसद=ओषधि), बान् (आगस=आकाश), आदि देश्य शब्द हैं। इनके अतिरिक्त अगल (रकेवी), भावरि (मुनि भिक्षा), अरियेक्कार (चर), रंदवणिग (पाचक), मादेल (पूंजी), आदि शब्द भी बनाये गये थे ऐसे कितने ही शब्दोंका अब भी चलन है। तथा वक्तव्यके समझानेके लिए संस्कृत शब्दोंका यथेच्छ प्रयोग हुआ है।

शब्दोंके निर्माणके साथ साथ कन्नड़पर संस्कृत व्याकरणकी भी छाया पड़ी है। संस्कृत वर्णमाला संज्ञाप, सातकारक, सम्बन्धवाची सर्वनाम, समास, सति-सतमो, कर्मवाच्य, आदि इसके ही सुफल हैं। जैनोके इस परिवर्द्धनके कारण कितने ही विद्वान कन्नड़को संस्कृतकी पुत्री कल्पना करते हैं। संस्कृत छन्दोंका उपयोग द्राविड़ वट्टपादि, विपादि, रगले, अकर, आदि छन्दोंके साथ किया है।

साहित्य निर्माण—कन्नड जैन कवि तथा लेखकोंने सर्वत्र समानांतर, कविपरमेस्वर तथा पूज्यपादका स्मरण किया है इन आचार्योंकी लेखनीसे भी कन्नड़में कुछ सिखा गया था वह नहीं कहा जा सकता, हा इनके संस्कृत प्राकृत ग्रन्थोंपर कन्नड़में टीकाएँ अवश्य उपलब्ध हैं। श्री वर्धदेव, अपरनाम तुबलाराचार्यने (६५० ई०) तत्त्वार्थ महाशास्त्रपर चूडामणि टीका लिखी थी। इनके समकालीन शामकुदाचार्यने कन्नड़ प्राश्नोत्तरी रचना की थी। अर्थात् इस समय तक कन्नड़ भाषा दार्शनिक ग्रन्थ तथा कविता लिखने योग्य हो गयी थी^१। इस समयसे लेकर राष्ट्रकूट राजा, नृपतुंग देव (८१४-७८ ई०) तकके अन्तरालमें निर्मित कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। नृपतुंगदेव अपने 'कवि राजमार्ग' में कितने कन्नड़ गद्य पद्य निर्माताओंका ससम्मान उल्लेख करते हैं। भामहके काव्यालंकार, दंडीके काव्यादर्शसे लिये जानेपर भी इस ग्रन्थके विषयमें भाषा और पद्योंकी अनुकूलताकी दृष्टिसे परिवर्तन किया गया है। इनका उत्तर-दक्षिण मार्ग मेद कन्नड़ भाषा विज्ञानके प्रारम्भकाद्योतक है। ८७७ से ९४० ई० तकका समय पुनः सुश्रुतिका समय था। अद्यतन शोधोंने हरिवंशपुराण तथा शृङ्गक पर्वोंके यशस्वी रचयिता गुणवर्म तथा नीति-वाक्यामृतके कन्नड टीकाकार आचार्य नेमिचन्द्रको कन्नड साहित्यके इस युगके निर्माता सिद्ध किया है।

इसके बाद हम कन्नड़ साहित्यके स्वर्ण युगमें आते हैं। क्यों कि आदिपुराण तथा भारतके रचयिता श्री पंप (ल० ९४० ई०), शान्तिपुराण जिनाक्षरमालेके निर्माता पन्न (ल० ९५०), त्रिषष्टि

१ अण्णैल्लोल शिलालेख स० १७, ७६, ८८ वादामिका एक शिलालेख सन् ७०० ई० का (इण्डियन एपिग्राफ १०, पृ० ६१) सिद्ध करते हैं कि कन्नड उस समय तक कविताके योग्य हो गयी थी। इनमेंसे एक शार्दूल विकीर्णित, दो मत्सेयविकीर्णित तथा एक विपादि छन्दमें है।

लक्ष्मण महापुराणके लेखक चातुण्डहराय (१६८ ई०) तथा अजितपुराण एवं गदायुद्धके निर्माता रत्न (१६३ ई०) इसी समयमें हुए हैं। अपनी काव्य कला, कोमल कल्पना, चारु चिन्ता, प्रस्तुति प्रतिभा तथा प्रसाद गुणयुक्त शैलीके कारण तत्कालीन कन्नड़ चिन्तकोंपर इनकी प्रभुता छा गयी थी तथा पंप, पोन्न और रत्नने असाधारण क्षमति पायी थी। यही कारण है कि बारहवीं शतीके प्रारम्भमें हुए नागचन्द्र कविने 'अभिनवपंप' उपाधि धारण की थी। इनकी शैली उत्तम चम्पू है। पोन्न तो वाणकी बराबरी करते हैं। चरित्र चित्रण तथा भाव व्यञ्जनायें रत्न अति अर्वाचीन हैं। तीर्थंकर पुराण शृंगार-शान्त रसका अलौकिक सम्मिश्रण हैं। यही अवस्था भाववलिनी है जिसके आवेसे अधिक भागमें शृंगार और शेषमें शान्त रस है। शेष रस कथा वस्तुका अनुगमन करते हुए इन्हीं प्रधान रसोंका समर्पन करते हैं। दर्शन तो हममें ओतप्रोत है। यही जैन पुराणोंकी विशेषता है। इसी कारण इनको संक्षिप्त करना संभव नहीं है।

अद्यतनीय दृष्टियोंसे इन ग्रन्थोंकी समालोचना करना उचित नहीं होगा क्योंकि उस समयकी दृष्टि भोग, आन्तरिक शान्ति तथा आत्यन्तिक सिद्धि थी। जिनका इन ग्रन्थोंने सर्वथा सुन्दर निर्वाह किया है। पम्पका कर्ण, पोन्नका दमितारि तथा रत्नका दुर्घोषन सिद्ध करते हैं कि ये दुखान्त प्राप्त चित्रणमें पारंगत थे। महाकवि ये इसीलिए सहस्र वर्ष जीत जानेपर भी उनके ग्रन्थ आज नये ही हैं। इसी कारण चालुक्य तथा राष्ट्रकूट राजाओंने उन्हें 'कवि चक्रवर्ती' आदि उपाधियाँ भी देकर सम्मानित किया था। जिनसेनाचार्य तथा गुरुभट्टाचार्यके पूर्वोक्त-पुराणोंसे कथा वस्तु लेकर चातुण्डहरायने विषष्टि-लक्ष्मण महापुराणकी रचना की है। कहीं कहीं तो कविपरमेश्वरके पद्य भी इन्होंने उद्धृत किये हैं। ये कवि होनेके साथ साथ युद्ध तथा धर्मवीर भी थे। अवण-बेलगोलस्थ श्री १००८ बाहुबलि-मूर्ति इनकी अमर कीर्ति है। बट्टाराघवे नामक गद्य ग्रन्थ इस युगकी सर्वोत्तम कलात्मक रचना है। कुछ लोग श्वा-अथवा शिव-कौट्याचार्यकी इसका लेखक कहते हैं तो दूसरे अज्ञातकर्तृक बताते हैं। जो भी हो जैनधर्मके माहात्म्य घोटक कथाओंका यह संग्रह अनुपम है। तथा अरने युगके कथा ग्रन्थ 'देवी-अराधना' धूर्ताख्यान, जातक कथा, आदिकी कोटिका ग्रन्थ है। फलतः इसके यशस्वी लेखकको भूल जाना कन्नड़ियोंका दुर्भाग्य हो गा।

अब बारहवीं शतीमें आते हैं तो हमें अभिनव पंप नागचन्द्र तथा भीमतीकान्तिके दर्शन होते हैं। 'भारती वर्णपूर, साहित्य-विद्याधर, साहित्य सर्वज्ञ आदि उपाधियाँ ही पंप्पकी महत्ताको प्रकट करती हैं। इन्होंने अपनी रामायणमें विमलसूरिके पठमचरितका अनुसरण किया है। रावणके दुखान्त चरित्र चित्रणमें अद्भुत कुशलताका परिचय दिया है। इन्होंने विजयपुरमें मल्लिनाथ मन्दिर बनवा कर वहीं मल्लिनाथ पुराणकी रचना की थी। नागचन्द्रने स्वयमेव कान्तिदेवीकी कवित्व विषयक उत्कृष्टताका उल्लेख किया है। 'कान्तिहपर समस्त्ये' ग्रन्थ उपलब्ध है अन्य कृति कोई अन्ततः प्राप्त नहीं हुई है। अन्य कवियोंकी तालिका

निम्न प्रकारसे हो सकती है। कर्णपार्य (११४०) नेमिनाथ पुराण। नेमिचन्द्र (११७०) लीलावती, अर्धनेमिपुराण। अग्रगल (११८९) चन्द्रप्रभ पु०। बंषवर्म (१२००) हरिवंशशुद्धय, जीवसंघोषने। आचण्ड (११९५) वर्षमान पु०। पार्वपण्डित (१२०५) पार्वनाथ पुराण। बल (१२०९) अनन्तपु० यशोधरचरित। शिशुमायण (१२३३) त्रिपुरदहन, अंजनाचरित्रे। गुणवर्म (१२३५) पुष्पदत्तपु० चन्द्राङ्क। कमलभव (१२३५) शान्तीशिव पुराण। अंढय्य (१२३५) कविवर काल। कुमुदेन्दु (१२७५) रामायण। हस्तिमल्ल (१२६०) आदिपुराण (गद्य)।

शिलाहार गंगरादित्यके कालमें उत्पन्न कर्णपार्यका नेमिनाथ पुराण अद्भुत चम्पूकाव्य है। लीलावति शृंगारिक उपन्यास है जिसकी वस्तु संक्षिप्त होनेपर भी दृश्यादिके सुन्दर वर्णनोंसे ग्रन्थ दीर्घकाय हो गया है। इनकी कल्पनाने 'सूर्यको अदृष्ट तथा विधातासे अनिर्मित वस्तु भी कविसे परे नहीं' किम्बदन्तीको सत्य कर दिया है। कलाकान्त, भारती-चित्त-चोर आदि विशेषण इनकी योग्यताके परिचायक हैं। बन्धुवर्मसे पार्वपण्डित तकके लेखक एक ही श्रेणीके हैं। जब कल्पनाशील न होकर भी प्रसाद पूर्ण है। यशोधरचरितमें चित्रित अहिंसा धार्मिकता तथा सासारिकताका सुन्दर समन्वय है। दोनों ग्रन्थ महत्त्वके काव्य हैं अतएव होयसल-यादव नृपति द्वारा दत्त 'चक्रवर्ती, राजविद्वत्सभा—कलहंस, आदि उपाधियाँ आश्चर्य चकित नहीं करतीं। कामदहन खाण्ड-काव्य ही अंढय्यकी रच्यतिका कारण हुआ है। कवित्वके अतिरिक्त इस उपन्याससे उनका मातृभाषा प्रेम तथा उत्साह भी फूट पड़ता है। शिशुमायण तथा कुमुदेन्दुने चम्पू शैलीको त्यागकर 'सागर्य' 'बटपदि' छन्दोंको लेकर जनपदके जनका विशेष अनुरक्षण किया है। ये सभी कवि अनेक भाषाओंके पंडित थे तथा संस्कृत बहुल भाषा लिखते थे। फलतः 'कन्नड संस्कृतके आश्रित है' आरोपके साथ जन-मन तृप्त नहीं हुआ। इसी आटुसिने बारहवीं शतीमें साहित्यिक-दार्शनिक क्रान्ति की सृष्टि की। सबसेके वीरशिव मतकी स्थापना तथा 'वचनों' की रचनाने नूतन युगकी जन्म दिया। जिससे प्रभावित हो नयसेनने बर्माभूत लिखकर संस्कृत शैलीके विरुद्ध क्रान्ति की थी। यह स्थिति देखकर भी उन्होंने भावी विपत्तिके प्रतिरोध तथा जन मन अनुरजनका सुविचारित प्रयत्न नहीं किया था। जिसका परिणाम जैनधर्मके लिए घातक हुआ। तथापि कतिपय व्यक्तियोंने इस स्थितिका सामना प्रचारात्मक ग्रन्थ लिखकर किया था। ऐसे लेखकोंमें निम्न कवि प्रधान थे। ब्रह्मशिव (११२५) समयपरीक्षे, त्रैलोक्य चूड़ामणिलोचन। वीरखदि (११५३) आचारसार तथा टीका। वृत्तविलास (११७०) प्राभूतत्रय, तत्त्वार्थ परमात्मप्रकाशिके। माधवादि (१२६०) शास्त्रसार समुच्चय। नागराज (१३००) पुण्याख्य। कनकचन्द्र (१३००) मोक्षप्राभूत टीका।

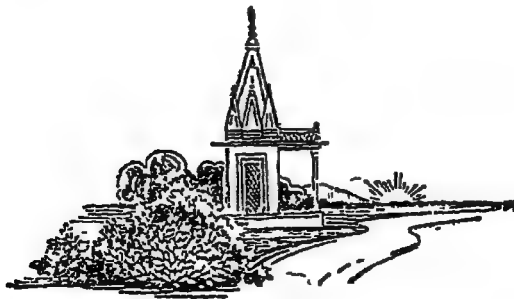
ब्रह्मशिवके समयपरीक्षेमें आसागम तथा अनासागम विवेचन करते हुए वैदिक शास्त्रोंकी न्यूनताओंका संकेत किया है। किन्तु चम्पू तथा गम्भीर विषय होनेके कारण यह जन-प्रिय न हो सका

वृत्तविलासकी धर्मपरीक्षाकी भी यही स्थिति है। यह अमितगतिकी धर्मपरीक्षाका कन्नड चम्पू रूप है। माधनन्दि कृत शास्त्रसारसमुच्चय जैन दर्शनका विस्तृत वर्णन करता है यह कन्नड भाष्य युक्त सूत्रग्रन्थ है जिसके व्याख्यान पपके आदिपुराण आदि ग्रन्थोंके उल्लेखोंसे परिपूर्ण हैं।

किन्तु ये आकस्मिक प्रयत्न न तो जनताको तृष्ट कर सके और न उनकी ज्ञान पिपासा ही बुझा सके। मल्लिकार्जुन, (१२४५) नागधर्म (११४५) केशिराज (१२६०) आदि भी समयकी पुकारको न समझ सके। इसीलिए आलंकारिक साहित्यके महत्त्वकी सिद्ध करनेके लिए उन्होंने क्रमशः 'सुक्ति सुधार्याव' कान्यावलोकन, शब्दमणिदर्पण, आदि ग्रन्थ लिखे जो कि सूक्ति, लक्षण तथा व्याकरणके अत्युत्तम ग्रन्थ होकर भी अपने सौ वर्ष बाद ही 'घट्टपदि-युग' के प्रारम्भको न रोक सके।

वैज्ञानिक विषयोंपर लिखनेवाले कतिपय विद्वानोंकी तालिका निम्न प्रकार है—
भीमराचार्य (१०४९) जातकतिलक। राजादित्य (११२०) व्यवहार-क्षेत्र-गणित लीलावती चित्रहस्तुगे। कीर्तिवर्म (११२५) गोवैद्य। जगहलसोमनाथ (११५०) कल्याणकारक (कर्णाटक)। रङ्गकवि (१३००) रङ्गमत (५० ज्यो०)।

ईनमें से भी कितने ही ग्रन्थ चम्पू शैलीमें हैं। विविध विशाल कन्नड साहित्यमेंसे ग्रन्थों तथा लेखकोंका यह अति सज्जत संकलन है। तथापि इससे यह स्पष्ट हो जाता है कि जैनोचार्योंने किस प्रकार कन्नड भाषा तथा साहित्यका निर्माण किया है। तथा कन्नडिगोंके लिए प्राचीन आलंकारिक संस्कृतसे सम्बद्ध करके कितनी अनुपम सम्पत्ति छोड़ी है। साहित्यके सब अंगोंमें नाटक एकमात्र अंग है जिसका अनुपातिक पोषण नहीं किया गया है। तथापि 'गुणमुद्र' आदि ग्रन्थोंमें नाटकके समस्त गुणोंके दर्शन होते हैं।



एक अज्ञात कन्नड़ नाटककार

श्री एम० गोविन्द पाई

अंगरारया कृत 'मित्रचिन्द-गोविन्दा' १८०० ई० तकके कन्नड़ साहित्यमें एकमात्र नाटक है। मैसूरके राजा चिकदेवराय (१६७२-१९०४) की राजसभाके 'शेरी वैष्णव' कवि थे। यह नाटक भी श्री हर्षके रत्नावलि नाटकका भाषान्तर मात्र है जिसमें केवल पात्रोंकी संज्ञापं परिवर्तित कर दी गयीं हैं। आपाततः जिज्ञासा होती है कि कालिदासके मालविकाग्निमित्रमें उल्लिखित सौमिल्ल कविपुत्रादि^१ के नाटकोंके समान किसी प्राचीनतर कन्नडिग कविके नाटक भी तो कहीं लुप्त अथवा गुप्त नहीं हो गये हैं। महाकवि रन्नके गदायुद्ध (१००७ ई०) में चित्रित कञ्चुकी एवं विदूषकादि पात्रोंकी उपस्थिति विशेष कर इस ओर आकृष्ट करती है क्योंकि संस्कृत साहित्यके महाकाव्योंमें इनका चित्रण नहीं पाया जाता है। अतः अनुमान किया जा सकता है कि प्रारम्भमें रन्न अपनी कृतिको नाटक रूप देना चाहते थे और बादमें महाकाव्य रूप दे गये। फलतः इतना कहा ही जा सकता है कि उनके सामने संभवतः कोई नाटक अवश्य थे।

गद्य-पद्यमय पञ्चतन्त्र^२ नामका एक कन्नड़ ग्रन्थ है इसके रचयिता ब्राह्मण विद्वान् दुर्गसिंह हैं। इसकी लगभग पचास प्रतियोंमें "अति संप्रसूतेवैत प्रमदलीला पुष्पिताम्रद्रुमम्।"^३ श्लोक पाया जाता है। तथा जो कि मुद्रित प्रतिमें नहीं है^४। यह ग्रन्थ प्रजापति संवत्सरकी चैत्रशुक्ला द्वादशी सोमवारकी समाप्त हुआ था। ग्रन्थके प्रारम्भ (पृ० ३१-३८) में लिखा है कि कवि चालुक्य वंशी जगदैकमल्ल कीर्तिविद्याधरकी राजसभामें रहते थे। सर्गोंकी सन्धियों कवि अपना उक्त राजाओंके समयमें "महासन्धिविग्रहि" रूपसे भी उल्लेख करता है। यह राजा पश्चिम चालुक्य वंशी जयसिंह—जगदैकमल्ल—कीर्तिविद्याधर (१०१८-१०८२) के सिवा दूसरा हो ही नहीं सकता। फलतः गुणात्मकी पैशाची वृहत्कथासे 'वसुभागभट्ट'

१ "सौमिल्ल कविपुत्रादीना प्रख्यातः"

२ मैसूर राजकीय सरस्वती सदन तथा दि० जैन सिद्धान्त भवन आरामे संचित प्रतिया।

३ कर्णाटक काव्यमञ्जरी मालमें प्रकाशित २३ वा पुष्प (१८१८)

द्वारा संस्कृत रूपान्तर किये गये पंचतन्त्रके कन्नड़ भाषान्तरका काल ६५१ शालिवाहन सं० (सोमवार ८ मार्च १०३१ई०) होगा ।

वाल्मीकि, व्यास, विश्वगुरु, गुण्यादयः, वररुचि, कालिदास, भवभूति आदिका स्मरण करते हुए कवि दुर्गासिंह इनके बाद ही कन्नड़ कवियोंका भी स्मरण करते हैं । जिसके पुष्ट आधारपर हम भी विजय, कन्नमय्य, असग, मानसिख, चन्द्रभट्ट, पोन्न, पय्य, गगनाकुश तथा कविताविलासको उनका पूर्ववर्ती मान ही सकते हैं । इनमें श्री असग संस्कृत कवि भी थे जैसा कि उनके प्रकाशित 'वर्द्धमानचरित्र' तथा शान्तिपुराणसे स्पष्ट है । "संवत्सरे दशनवोत्तरवर्षयुक्ते १०४१.. ग्रन्थाष्टकं च समकारि जिनोपदिष्टम् १०५१" पद्यों द्वारा कविने "वर्द्धमानचरित" के रचना समयकी सूचना दी है । अर्थात् 'चोल राजा श्रीनाथके राज्य कालमें विमलानगरीमें विद्या पदकर मैंने ११० संवत्में यह ग्रन्थ लिखा था । पोन्न (१५० ई०) अपने शान्तिनाथ पुराणमें कन्नड़ कवितामें अपनेको असगके समान^२ लिखते हैं । फलतः वर्द्धमानचरितका समाप्ति काल सं० ११० 'शालिवाहन' न होकर 'विक्रम' ही हो सकता है । फलतः ८४६ ई०^३ तक राज्य करनेवाले राजा श्रीनाथ चोल कोकिल्लि अपरनाम भीपति होंगे तथा रचनाकाल ८५३-४ ई० होगा । छन्दकी सुविधाके कारण भीपतिका श्रीनाथ हो जाना तो सुकर है ही ।

असगकी स्तुति करनेके ठीक पहले दुर्गासिंह "अथ तत्र कोई ऐसा सुकवि न हुआ है और न होगा जिसकी तुलना कन्नमय्यसे की जा सके । जिनका मालवी [ती]-भाषण विद्वानोंके हृदयको मन्त्रमुग्ध करता है ।"^४ अर्थमय पद्य द्वारा कन्नमय्यका स्मरण करते हैं । राष्ट्रकूटनृपति नृपतुंग (८१४-७७ ई) द्वारा रचित कहे जानेवाले लक्ष्मणग्रन्थ कविराजमार्गमें कन्नड़ कवि श्रीविजयका उल्लेख है । श्रीविजयको पञ्चतन्त्रकार दुर्गासिंहने भी स्मरण किया है । यद्यपि असग तथा कन्नमय्यका कविराजमार्गमें उल्लेख नहीं है तथापि कन्नमय्य न्यूयाधिक रूपमें नृपतुंगके समकालीन रहे होंगे क्योंकि उनके कुछ ही पहले असगकी मृत्यु हुई थी फलतः कन्नमय्य द्वारा 'मालवि-भाषण' का रचनाकाल ८०० ई० कहा जा सकता है । दुर्गासिंहयश यह नाटक अनुपलब्ध है फलतः विपुल कन्नड़ साहित्यमें प्रकृत श्लोकके सिवा कन्नमय्य का उल्लेख अन्यत्र नहीं मिलता है ।

मालवि-भाषण नाम ही संस्कृत नाटक मालवी-भाषणका स्मरण दिला देता है । और उसके साथ, साथ कण्ठ रसावतार महाकवि भवभूतिकी अमर कीर्ति भी श्रुतिमान हो उठती है । ऐसी ही स्पष्ट

१. श्री राजगी सरदारम देवी शोलपुर द्वारा प्रकाशित ।

२. "कन्नड़ कावितेयोल असगम् ।"

३. दक्षिण भारतमें ऐतिहासिक लेख पृ० ३४० ।

४. "परम कवीश्वर वेणी हर मेविनमेसेन मालवी भाषण ।

विरचितसिद कन्नमय्य वरमाग सुकवि वनेमोविन्नु मुन्नं ॥"

प्रतीत होता है कि मालवि-भाषव कन्नड़ नाटक था। प्रधान नायिकाके नामका भेद सूचित करता है कि यह नाटक संस्कृत नाटकका केवल भाषान्तर नहीं था अपितु स्वतंत्र कन्नड़ नाटक था। जिसमें कविने भवभूतिका प्रसिद्ध नाटक सामने रहनेके कारण संभवतः नायिकादिके आंशिक समान नाम रखे थे। दुर्गसिंह द्वारा की गयी लेखक तथा नाटककी प्रशंसा सिद्ध करती है कि ८०० ई० लगभग एक महार कन्नड़ कविने महार कन्नड़ नाटककी सृष्टि की थी जो कि अब लुप्त है। नाम तथा कन्नड़ साहित्यके निर्माण आदि समस्त परिस्थितियोंसे यह भी पुष्ट होता है कि कन्नमय्य जैन विद्वान थे।



भारतीय अश्वागम

श्री पी० के० गोडे, एम० ए०

आचार्य हेमचन्द्रकी (१०८८-११७२ ई०) अभिधान-चिन्तामणिके भूमि खण्डमें निम्नपद्य हैं—

“सिते तु कर्क कोकाहो खोक्काहः श्वेतपिङ्गले ॥३०३॥

पीयूषवर्णे सेराहः पीते तु हरियो ह्ये । कृष्णवर्णे तु खुक्काह क्रियाहो लोहितो ह्यः ॥३०४॥

आनीलस्त नीलकोऽयं त्रियूहः कपिलो ह्यः । वोल्लाहस्त्वयमेव स्यात् पाण्डुकशेर बालचिः ॥३०५॥

उराहस्तु मनाक्पाण्डुः कृष्णकङ्क्षोभवेद्यदि । सुसाहको गर्दभाभः चोरखानस्तु पाटलः ॥३०६॥

कुलाहस्तु मनाक्पीतः कृष्णः स्वाद्यदि चतुर्नि । उकनाहः पीतरकृष्णायः स एव तु कञ्चित् ॥३०७॥

कृष्णरक्तकृष्णविः प्रोक्तः शोणः कोकनदकृष्णविः । हरिकः पतिहरितच्छायः एव ह्यालकः ॥३०८॥

पङ्कगुलः सितकाचाभः हलाहश्चित्रितो ह्यः ।”

इनमें वर्णके अनुसार कोकाह, खोक्काह, सेराह, खुक्काह क्रियाह, त्रियूह, वोल्लाह, उराह, सुसाहक, चोरखान, कुलाह, उकनाह, हलाह, आदि नाम आये हैं जिन्हें आचार्यने ‘देशी’^१, शब्द कहा है । उनका इन शब्दोंका विग्रह कहीं कहीं सर्वथा काल्पनिक प्रतीत होता है यथा— ‘वैरियाः खनति वोखलानः’ । अपने एक पूर्व लेख^२में मैं सिद्ध कर चुका हूँ कि आ० हेमचन्द्र द्वारा दत्त अश्वनामों में से कितने ही नाम जयदत्तके अष्टवायुर्वेद^३, अथ्याय तृतीय (सर्वलक्षणध्याय) तथा चातुर्व्यय-उपनि सोमेश्वर कुत (सा० ११३० ई०) मनसोल्लासके ‘वाजि-वाह्यालि-विनोद’ (पीली)में भी उपलब्ध हैं । यद्यपि आचार्य इन शब्दोंको देशी कहते हैं तथापि मुझे ये विदेशोंसे आये प्रतीत होते हैं । ई० की ८ वीं तथा १३ वीं शतीके मध्य भारतमें बहुलतासे लाये गये घोड़ोंके साथ ही ये नाम आये होंगे । ये कब किसके द्वारा आये, आदि पर फारसी और अरबीके विद्वान प्रकाश खाल सकते हैं । इतना निश्चित है कि आचार्यने सावधान कोशकारके समान उस समय प्रचलित इन शब्दोंको लेकर अपने कोश तथा भारतीय भाषाकी कालकी दृष्टिसे सर्वाङ्ग सम्पन्न किया था ।

१, “खोक्काहव शब्दा देशीभाषा ।” २, देशी बसिनटनग्रन्थ पृ० ८१ ।

३, विवर्णो, पैका इण्डिका, कलकत्ता ८८६ ।

उक्त निष्कर्षों तक पहुँचनेके समय तक युके यादवप्रकाश कृत 'वैजयन्ती' कोशका पता नहीं था जो आचार्यसे थोड़े समय पूर्व ख० १०५० ई० में बना था। आचार्यकी जीवनीमें^१ श्री व्यूत्तरने 'शेषाख्य नाममाला; अभिधानचिन्तामणिकी पूरक है। जिसमें जयन्तप्रकाशकी वैजयन्तीके उद्धरणोंकी भरमार है (पृ० ९१ टि० ७३)"। "अभिधान चिन्तामणिके साथ पुनः प्रकाशित नाममाला भी यादवप्रकाशके प्राचीनतर ग्रन्थ वैजयन्तीसे अत्यधिक मिलती जुलती है। तथा इससे बहुसंख्याक दुर्लभ शब्द आचार्यने लिये हैं।" आदि लिखकर सिद्ध किया है कि आचार्य यादवप्रकाशके श्रृंगारी हैं। यदि श्री व्यूत्तरका यह कथन सत्य है तो हमारे अनुमानसे उपर्युक्तलिखित अश्वनाम भी आचार्यने वैजयन्तीके^२ भूमिकाण्ड ज्ञविद्याध्यायके ६६-१०६ श्लोकोसे लिये हैं। यादवप्रकाश 'अश्वानामागमे' पद द्वारा किसी अश्व-शास्त्रका संकेत करते हैं जो कि जयदत्तका अश्वायुर्वेद ही हो सकता है जिसमें वर्णानुसारी अश्वनाम तृतीय अध्यायके १०० से ११० श्लोकोंमें दिये हैं। क्योंकि नकुलकृत अश्वचिकित्सित, वाग्भट्टकृत अश्वायुर्वेद, कल्हणकृत वारसमुच्चय तथा भोजकृत युक्तिकल्पतरु ग्रन्थोंमें कोकाह, खड्गाह, आदि नाम नहीं मिलते हैं। अतः सम्प्रति यही अनुमान होता है कि यादवप्रकाशने वर्णानुसारी अश्वनामोंको संभवतः जयदत्तके 'अश्ववैद्यक'से ही लिया है। फलतः अश्वशास्त्रके विकासमें कालक्रमसे सर्वप्रथम अश्ववैद्यक-कार श्री जयदत्त (१००० ई०) से पहले होंगे तथा उनके बाद यादव-प्रकाश (१०४० ई०), आ० हेमचन्द्र (१०८८-११७२ ई०) तथा सोमेश्वर (११३० ई०) आधे गे।

संभवतः आचार्यने अपने कोशको किसी विशेष अश्वशास्त्र अथवा अश्वशास्त्रोंके आधारसे नहीं बनाया था, अपितु उनका आधार प्राचीनतर कोश ही थे जैसा कि उनके द्वारा किसी अश्वशास्त्रका उल्लेख नहीं किये जानेसे स्पष्ट है। फारसी तथा अरबी बोझोंका भारत व्यापी व्यवसाय, देशके समस्त राजाओंकी सेनामें उनका प्राधान्य तथा चार संस्कृत कोशकारों द्वारा उनके नामोंका अपने ग्रन्थोंमें दिया जाना एक ही समयकी घटना है। इन चार कोशकारोंमेंसे भी जयदत्त तथा सोमेश्वर स्वयमेव शासक थे। अपने ग्रन्थकी प्रशस्तिमें जयदत्त अपने आपको 'महा सामन्त' कहते हैं यद्यपि इनका पूर्ण परिचय अब तक स्थिर नहीं हुआ है। और सोमेश्वर अत्यन्त संस्कृत चालुक्य शासक थे जैसाकि उनके विशाल एवं बहुमुखी सांस्कृतिक ग्रन्थ 'मानसोल्लास'से स्पष्ट है।

भारतीय कोश-साहित्यको समय समयपर हुए निष्ठात कोशकार विद्वानोंने अपने समयमें प्रचलित विदेशोद्भूत शब्दोंको भी तत्तद् कोशोंमें लेकर हमारे शब्दभण्डारकी श्रीवृद्धि की है। जैसा कि

१. श्रीमणिलाल पट्टेकृत अथेजी अनुवाद पृ० १६।

२. गुप्ताव ओपर्टका संस्करण (गडास १८१३) पृ० ११२।



जैन पुराणोंके स्त्रीपात्र

श्रीमती प्र० पं० चन्दाबाई जैन, विदुषीरत्न

साहित्य मानवताको सबीव करता है। सविशेष पुराण, ये साहित्य कलाके ऐसे अवयव हैं जिनसे मानव अपनी विचार बाराको परिष्कृत कर सामाजिक, धार्मिक, राजनैतिक, और आर्थिक सदाचारका निर्माण करता है। वह पौराणिक पात्रोंके जीवनके साथ तादात्म्य सम्बन्ध स्थापित कर उनके समान बननेका प्रयत्न करता है। प्रत्येक नर-नारीके जीवन तत्त्वोंकी अभिव्यक्ति नैतिकता वा सदाचारके आधार पर ही हो सकती है। सत्य, त्याग, परदुःख-कारता, दृढ़ता, सहिष्णुता, स्वार्थ-हीनता, संयम, इन्द्रियबन्ध आदि ऐसे गुण हैं जिनके सद्भावसे ही मानव जीवनकी नींव दृढ़ होती है। इन गुणोंके अभावमें मानव मानव न रहकर दानव कीटमें चला जाता है। आत्मनिरीक्षण एक ऐसी प्रवृत्ति है जिससे व्यक्ति अपनी आन्तरिक दुर्बलताओं पर विचार प्राप्त कर क्षमा, मार्दव, सत्य, प्रभृति भावोंको उद्बुद्ध कर सकता है। यह आत्मनिरीक्षण प्रवृत्ति कुछ लोगोंमें सहज जाग्रत हो जाती है और कुछमें आगम ज्ञान द्वारा। पौराणिक पात्रोंके आदर्श चरित्र व्यक्तिकी इस आत्म निरीक्षण प्रवृत्तिको बुद्ध-शुद्ध कर देते हैं, और वाचकके जीवन में सत्य और अहिंसाका भली-भाँति संचार होने लगता है।

विश्वमें सदासे नर और नारी समान रूपसे अपने कार्य कलापोंके दायित्वको निभाते चले आ रहे हैं। इसी कारण हमारे पुरुष; पुराण-निर्माताओंको भी पुरुषपात्रोंके समान नारीपात्रोंका चरित्र-गत उत्कर्ष दिखलाना ही पड़ा था। जहाँ नारीको 'नरक नसेनी' बतलाया है, वहीं लौकिक दृष्टिसे मातृत्वमें उसके समस्त गुणोंका विकास दिखाकर उसे जननीत्वके उच्च शिखरपर आरोढ़ कर जगत्पूज्य बनाया है। तीर्थंकर, चक्रवर्ती, नारायण, ब्रह्मन्, प्रभृति महापुरुषोंको जन्म देनेवाली और लालन करने वाली नारी कदापि हीन नहीं कहीं जा सकती है। हाँ केवल वासना और विलासिताकी प्रतिमूर्ति नारी अवश्य उपेक्षणीय, निन्दनीय तथा घृणाकी वस्तु बतलायी गयी है। यह केवल नारीके लिए ही चरितार्थ नहीं है किन्तु नरके लिए भी है। जिस पुरुषने विलास और वासनाके आवेशमें होश-हवसको भुलाकर अपना पतन किया है पुराणोंमें उसके जीवनकी समालोचना स्पष्ट रूपमें की गयी है।

पुराणकारोंने नारीके लौकिक शिव और सत्य रूपकी अभिव्यज्जना बड़े सुन्दर ढंगसे की है।

साहित्यिक दृष्टिसे कई स्थलोंपर पुरुषपात्रोंकी अपेक्षा नारी पात्रोंके चरित्रमें अधिक आन्तरिक सौंदर्यकी अभिव्यक्ति हुई है। नारी पात्रोंमें कुछके चरित्रोंपर परिस्थितियोंके बात-प्रतिघात इस प्रकार पड़े हैं कि उनसे उनका चरित्र अत्यधिक प्रभावोत्पादक हो गया है। सीता, अंबना, राजल, आदि कतिपय ऐसी पौराणिक नारियाँ हैं जिनके चरित्रका उत्कर्ष विविध परिस्थितियोंसे हो कर त्यागवृत्तिमें परिवर्तित होता हुआ आदर्श स्वरूपमें प्रकट हुआ है। पुराणकारोंकी यह विशेषता है कि उनमें पहले नारियोंका त्याग विवशानस्थानमें दिखलाया है किन्तु आगे उस त्यागको स्वेच्छा और आत्महितकी कामनासे कृत सिद्ध किया है।

जैन पुराणोंके चरित्र चित्रणकी एक विशेषता यह है कि उनके नारी पात्रोंका अपना व्यक्तित्व है। राधाके समान उनके नारीपात्र पुरुषके व्यक्तित्वसे सम्बद्ध नहीं हैं किन्तु नारीकी पृथक् सत्ता स्वीकार कर पुरुषपात्रोंके समान उसके जीवनकी गतिशीलता, त्याग, साहस, शील, इन्द्रिय विनय प्रभृति अनुकरणीय गुणोंका सुन्दर अंकन किया है। लौकिक दृष्टिसे भी जैन पुराणोंके नारी पात्र सजीव रूपमें सामने उपस्थित हो कर जीवनके उत्थानकी शिक्षा देते हैं। आदिपुराण और पञ्चपुराणके कुछ स्थल तो इतने सुंदर हैं कि आर्मिक दृष्टिसे उनका जितना महत्त्व है, साहित्यिक दृष्टिसे कहीं उससे अधिक है। अंबना और राजलके विरहकी मूक वेदना इतनी मर्मस्पर्शी है कि इन दोनोंके चरित्रोंको पढ़कर ऐसा कौन व्यक्ति होगा जो सहानुभूतिके दो आँसू न गिरा सके। कल्याणसे हृदय आर्द्र हुए बिना नहीं रह सकता है। वैदिक पुराणनिर्माताओंने भी श्रीकृष्णके विरहमें गोपिकाओंके विरही हृदयकी सुन्दर व्यक्तना की है। किन्तु जहाँ गोपिकाओंका जीवन अपने आराध्य शिवके जीवनके साथ सम्बद्ध है, वहाँ जैनपुराणोंकी नारीका जीवन स्वतन्त्र रूपमें है। पुरुषके समान आत्म विकासमें नारी भी स्वतन्त्र रूपसे अग्रसर हुई है। चहार दिवारीके भीतर रख कर जैन पुराणकारोंने उसे केवल विरहमें ही नहीं तपाया है किन्तु आत्म-साधनाकी आत्में गलाकर उसे पुरुषके समान शुद्ध किया है। नारीके मातृत्वंके साथ उसके त्यागी जीवन का यह समन्वय जैन पुराणोंकी भारतीय साहित्यकी एक अमूल्य देन है। जहाँ इतर भारतीय पुराणोंमें नारीका केवल एक ही जीवन दिखलायी पड़ता है वहीं जैन पुराणोंमें उसके दोनों पक्षोंका स्पष्ट प्रतिबिम्ब दृष्टिगोचर होता है।

भारतीय साहित्यकी दृष्टिसे चरित्र चित्रणकी सफलताका एक प्रधान मापदण्ड यह है कि जो चरित्र जीवनकी जितना अधिक ऊँचा उठा सके वह उतना ही सफल माना जायगा। एका-एक क्षीकें त्याग या तपस्याकी बात मानव हृदयको प्रभावित नहीं कर सकती है किन्तु जब यही बात संघर्षकी आगमें तपकर द्रव्नात्मक तरावूके पलड़ोंपर झूलती हुई—कभी हथर और कभी उधर झुकती हुई मानव हृदयको प्रभावित करके एक ओर बोलत हो लुढ़क जाती है तो प्रत्येक व्यक्ति उसके प्रभावमें आ जाता है

और तदनुकूल अपने जीवनको बनानेका प्रयत्न करता है। जैन पुराणोंमें अंकित नारी पात्रोंका चरित्र भी मानव मात्रको आलोक प्रदान करने वाला है। जैसा कि कतिपय उद्धरणों द्वारा सिद्ध हो गा।

जम्बूत्सामी चरित्रमें भवदेव अपने ज्येष्ठ भ्राताकी प्रेरणासे अनिच्छा पूर्वक मुनि हो गया था, किन्तु उसकी आंतरिक इच्छा भोगोंसे निवृत्त नहीं हुई थी। वह सर्वदा अपनी रूपवती, गुणवती, सुशीला भार्याका स्मरण कर आनन्दानुभव किया करता था। एक दिन उसके गुरु अपने अनेक शिष्योंके साथ, जिनमें भवदेव भी था उसके नगरमें आये। विषय वासनाओंसे परास्त भवदेव एक मन्दिरमें जाकर ठहर गया और वहा पर रहनेवाली आर्यिकासे अपनी स्त्रीकी कुशल क्षेम पूछने लगा। आर्यिकाने—भवदेवकी स्त्रीने, जो कि भवदेवके सन्यासी हो जानेपर ससारासे उदासीन होकर आर्यिकाका व्रत पाल रही थी—मुनिको विचलित देखकर उपदेश^१ दिया। आर्यिका नागवद्ध—भवदेवकी स्त्रीने वासनामे आसक्त हुए अपने पतिको इस प्रकार पतनके गड्ढेमें गिरानेसे बचाया। उसने केवल एक ही व्यक्तिकी रक्षा नहीं की किन्तु साधु जैसे उच्चादर्शको दोषसे बचानेके कारण भारतीय उत्तम साधु परम्पराकी महत्ताका मुख भी उज्ज्वल रखा। क्या अब भी नारीको केवल वासनाकी मूर्ति कहा जा सकता है!

हरिवंशपुराणमें अरिजय राजाकी पुत्री प्रीतिमतीका चरित्र लौकिक और पारमार्थिक दोनों ही दृष्टियोंसे उत्तम है। प्रीतिमती नाना विद्याओंमें प्रवीण, साहसी, और रूपवती थी। जब वह वयस्क हुई तो पिताने स्वयम्बरमें आये हुए राजकुमारोंसे कहा कि जो इस कन्याको तेज चलनेमें परास्त कर दे गा और मेरुकी प्रदक्षिणा जिनेन्द्र भगवानकी पूजन करके पहले आ जायगा उसीके साथ इसका विवाह किया जायगा। उपस्थित सभी विद्यावर कुमार और भूमिगोचरी राजपुत्रोंने प्रयत्न किया, किन्तु वे सभी कन्यासे पराजित हुए, जिससे विरक्त होकर प्रीतिमतीने सांसारिक वासनाओंको जलाखलि देकर आर्यिकाके व्रत ग्रहण कर लिये तथा तपश्चरण द्वारा अपने आर्चित कर्मोंको नाश किया^२।

हरिवंशपुराणमें अनेकों नारियोंके चरित्र बहुत ही सुन्दर रूपमें अंकित किये गये हैं। जिन चरित्रोंसे नारियोंकी विद्वत्ता, तपश्चर्या, कार्यनिपुणताकी कृप दृश्यपर सहज ही पट जाती है। जनारस निवासी सोमशर्माकी पुत्री सुलखा और भद्राकी विद्वत्ताका सुन्दर और हृदयग्राहक वर्णन किया है^३।

पद्मपुराणमें विशाल्याका चरित्र चित्रण बहुत ही सुन्दर किया गया है। पुराणकारने बताया है कि उस नारी शिरोमणियमें इतना तेज था कि उसके जन्म ग्रहण करते ही सर्वत्र शान्ति छा गयी

१ जम्बूत्सामी चरित्र पृ० ७१-७२

२ हरिवंशपुराण पृ० ४३२

३ हरिवंशपुराण पृ० ३२६।

थी तथा उसके भव भवान्तरोके दिव्य चरित्रका निरूपण कर नारी चरित्रको बहुत ऊँचा उठा दिया है। आचार्यने विशल्याके चरित्रको अत्यन्त उज्ज्वल बनाया है। वस्तुतः उस नारीके चरित्रको मानवके चरित्रसे बहुत ऊपर उठा दिया है। क्या कोई भी निष्पक्ष विद्वान् उस वर्णनको देखकर नारी की महत्तासे इकार कर सकता है? विशल्याकी पूर्व भवावलीके वर्णनमें अर्नगसराकी दीक्षाका चित्र भी कम सुन्दर नहीं है। इस चित्रने भारतीय रमणीको बहुत ऊँचा उठा दिया है। वह केवल वासना या गृहस्थीके जंबालकी कठपुतली ही नहीं रह गयी है प्रत्युत त्याग और तपस्याकी प्रतिमूर्ति बन गयी है। जैनाचार्योंकी यही सबसे बड़ी विशेषता है^१।

इस प्रकरणके दो श्लोकोंमें नारीकी सहानुभूति और दयाका अंकन आचार्य प्रवर रविषेणने कितना सुंदर किया है। सतीको भूखा अन्नगर निगल रहा है, रत्नक उसकी रक्षा करना चाहते हैं। किन्तु अर्नगसरा रत्नकोंको इगारेसे मना कर देती है और बतलाती है कि इस बेचारे भूखे जन्तुकी हिंसा न कीजिये। यह आत्मा अमर है विनाशशील शरीर अनादि कालसे ही उत्पन्न और नष्ट होता चला आ रहा है फिर इसमें मोह क्यों? यह अन्न ब्रच नहीं सकता। पञ्चपुराणमें आचार्य रविषेणने मन्दोदरीके राग विरागात्मक गंगा जमुनी चरित्रका निर्माण कर पौराणिक नारी चरित्र चित्रणको आवक मनोवैज्ञानिक स्तरपर पहुँचा दिया है। मन्दोदरीकी दयाका चित्र देखिये—

“पतिपुत्र विचोग दुःखउज्ज्वलनेन विदिपिता सती जाता।”

× × ×

“हा पुत्रेन्द्रजितेदं व्यवसितमोदकथं त्वया कृत्यम्।

हा मेघबाहन कथं जननी नापेक्षिता दीना ॥”

“त्यक्ताशेषग्रहस्थवेषरचना मन्दोदरी संयता।

जाताऽत्यन्त विशुद्धवर्मानिरता शुक्लैकवस्त्राऽऽवृता।”

× × ×

“संशुद्धश्रमणा अतोर्विमवा जाता नितान्तोत्कटा।”

(१० पु० भा० ३ पु० ११-१२)

जो मन्दोदरी एक क्षण पहले पति, पुत्र, पौत्र, आदिके शोकसे विह्वल दृष्टिगोचर होती है वही दूसरे क्षण बदली हुई परम धार्मिक, संसार-विरक्त, मोह मायासे हीन और आत्माकी साधिका नजर आती है। पुराण निर्माताओंका नारी चरित्रका यह विकास क्रम क्या आवक अंतर्द्वन्द्वको प्रकट करनेवाला नहीं है? मन्दोदरीकी दोलायमान मानसिक स्थितिका शब्द-चित्र क्या इससे सुंदर बन सकता है?

संतोंका मत

श्री आचार्य चितिमोहन सेन

मध्य युगके साधकोंकी कुछ बातें कही जा रही हैं। वातिमेद तो समाजतत्त्वके साथ युक्त है। उन साधकोंके लिए धर्म ही सार था। मध्ययुगके ये साधु-संत भगवानके साथ प्रेमद्वारा युक्त किये हुए वैयक्तिक योगकी खोजमें थे। इस सम्बन्ध प्रतिष्ठाके रास्ते, बाह्य आचार, शास्त्र, मेष प्रभृतिका प्रयोजन उन्होंने स्वीकार नहीं किया। भगवत्प्रेमकी तुलनामें वे सभी उनके लिए तुच्छ थे। उन्होंने यह नहीं स्वीकार किया कि स्वर्गमें पहुँचनेके लोभसे एवं नरकवासके डरसे धर्मका प्रवर्तन हुआ है। इस प्रेम-धर्ममें उन्होंने ऐसा एक अमेद और साम्य पाया जो वेदान्तमें वर्णित अमेदसे कहीं ज्यादा सरल है।

प्रेम पथके पथिक होनेकी वजहसे उन्होंने कायाको दृष्टा नित्य रहना न चाहा। फिर भी प्रेम ही के लिए उनको देह-मनका सर्वविध क्लृप्त, सबलसे परिहार करना पड़ा है। उन्होंने देहको देवालय माना है। एवं इसी देवालयमें देहातीत चिन्मय ब्रह्मकी प्रतिष्ठा की है। उनके लिए मिट्टी-पत्थरके देवालयोंमें प्रतिष्ठित मूर्तिका कोई मूल्य नहीं। बाह्य उपचारों द्वारा की गयी पूजा वे अर्थहीन समझते थे। दया, अहिंसा, मैत्री यही उनकी साधनाएं थीं। शास्त्रोंमें इन साधनाओंका तत्त्व नहीं मिलता। देहके अंदर ही विश्व ब्रह्माण्डकी स्थापना है। एवं इस परम तत्त्वको गुरु ही दर्शा सकते हैं यह बात वे मानते थे। फल स्वरूप गुरुके लिए उनकी अचल भक्ति थी। साधुओंके सत्संगसे प्रेमभाव उपजता है इसलिए साधुसेवा एवं साधुसंग भी महाधर्म है। जहां भक्ति होती है वहीं भगवान् विराजते हैं। बाह्य आचारोंसे क्या होगा, प्रेम ही से प्रेम उपजता है।

“प्रेम प्रेम सौ होय,” (रविदास)। भगवानका स्वरूप ही प्रेम है। भद्रा एवं निष्ठाद्वारा क्रमसे रुचि, आग्रह एवं अनुरागकी उत्पत्ति होती है। फिर अनुरागसे प्रेम उपजता है। प्रेम उपजने पर प्रेम-स्वरूपके साथ सम्बंध कर लेना सहज हो जाता है। और जब यह सहज सम्बंध प्रतिष्ठित होता है तभी जीवनकी चरम सार्थकता मिलती है।

वे गुरुसे इन सब तत्त्वोंको सुना करते। इसलिए गुरुके प्रति उनकी भद्रा-भक्तिका कोई अंत न था। गुरुके प्रति इस प्रकारकी भक्तिका उल्लेख बौद्ध महावान् धर्ममें, तन्त्रोंमें, पुराणोंमें, मध्य-

युगमें सर्वत्र पाया जाता है। जैन पांडुह दोहोंके द्वारा भी गुरुकी महिमा सर्वत्र विवोषित हुई है। तन्मत्वतः यह गुरुभक्ति भी आर्योंको आर्योत्तर स्थानोंसे ही मिली है। कारण वेदके आदि युगमें गुरुभक्तिना इतना प्रादुर्भाव देखनेको नहीं मिलता। घरे घरे इसका प्रभाव बढ़ने लगा। ब्रह्मचारियोंके लिए आचार्य वन्दनीय एवं अनुसरणीय गिने जाते थे—वन्दन एवं अनुसरण करनेकी भावनाके पीछे भी गुरुभक्तिका थोड़ा बहुत संघान मिलता है। लेकिन बादके गुरुवादमें गुरुका स्थान और भी बड़ा है।

पाश्चात्य शिक्षा एवं भारतीय शिक्षा-संस्कृतिमें एक विशेष प्रमेद यह है कि ग्रीक प्रभृति देशोंके अधिवासियोंके गुरु विद्या वेचा करते थे। विद्या उनकी व्यक्तिगत सम्पत्ति थी। पैसे देकर उनको विद्या खरीदनी पड़ती थी। बोल कर गुरु इच्छानुकूल इसे वेच भी सकते थे। भारतके ब्रह्मचारी एवं गुरु सम्पूर्ण मानव समाजके पालक थे। एवं चूंकि गुरुओंकी साधना विश्व सत्यपर केन्द्रित होती थी इसलिए उनसे अर्जित ज्ञान भी विश्वके समस्त अधिवासियोंके लिए था। इसलिए गुरुओंको ज्ञान वेचनेका कोई अधिकार न था। तक्षशिला, पुष्यपुर प्रभृति स्थानोंमें ग्रीक प्रभावसे प्रभावित गुरु कहीं कहीं विद्या वेचा करते थे। लेकिन ऐसा करनेके कारण उनकी यथेष्ट निन्दा होती थी। भारतकी साधनामें विद्या किसी भी स्थान पर व्यक्तिगत कोई वस्तु न गिनी गयी, वह सब मानवकी थी। बृहत्-संहिता की भूमिनामें डा० एच कर्ण० भू० पृ० ५२) साधने बड़े आश्रमोंके साथ इसका उल्लेख किया है। उपनिषदके युगसे लेकर आज तककी भारतकी साधनामें गुरुओंके लिए एक बड़ा स्थान है। वहाँ गुरु विद्या नहीं वेचते बल्कि वे शिष्योंका पालन करते हैं एवं साधनाके बलसे शिष्योंको जन्म कर विश्वसाधनाको आगे बढ़ाते चलते हैं।

कबीर प्रभृति साधक निरक्षर हो सकते हैं, लेकिन गुरुकी कृपासे वे तत्त्वज्ञानी थे। उनकी अपनी प्रतिभा भी अतुलनीय थी इसलिए पण्डित न होने पर भी उनका किसी तरहका ज्ञान नहीं हुआ। बल्कि कबीर प्रभृति साधक यदि पण्डित होते तो शायद ऐसी अपूर्व तत्त्वपूर्ण बातें उनके मुँहसे न निकलती। कबीर जातिके जुलाहा थे जिनपर हिन्दू-मुसलमान किसी संस्कारका बोझ न लदा था। उन प्राचीन संस्कारोंसे वे मुक्त थे। सब तरहके भारोंसे मुक्त होवैके कारण ही इतनी सहजमें उनके कानों तक भगवानकी वाणी पहुंच पायी है। बंगालके बाउल भी इसीलिए इतने मुक्त हैं। उनके गीतोंमें है—

तोमार पथ ठेके छे मन्दिरे मसजेदे ।

तोमार ढाक सुनि साँद चलते ना पाद रुखे दाँड़ाय गुरूते मरशेदे ॥

मन्दिर और मसजिदने दुम्हारे पास पहुंचनेके रास्तेको ढक रखा है। दुम्हारी बुत्ताहट सुनायी दे रही है लेकिन आगे बढ़ा न जाता है। गुरु एवं मरशेद रास्तेमें डपटकर खड़े हो जाते हैं।

गुरु एवं मरशेदके पत्न्याल्लोंका स्वार्थ मेद बुद्धिको बनाये रखनेमें है। ये सब बातें उनकी ज्ञानपर नहीं आतीं। इसलिये वे बात बातमें मेद-विमेदकी दुहाई देते हैं।

कबीरको जब सब कहने लगे—“तू नीच कुलका होकर भी इन सब सत्त्योंका संचान कैसे पा गया ?” तो कबीरने जबाब दिया—“बरसात होनेपर पानी तो ऊंचे स्थानपर नहीं ठहरता, सब पानी बह कर नीचेकी ओर इकट्ठा होता है, उसके चरणोंके नीचे।

“उंचे पानी ना टिकै नीचे ही ठहराय^१ ॥”

कबीरने फिर एक जगह कहा—“पण्डित लोग पद पढ़कर पत्थर, और लिख लिखकर ईंट हो गये, उनके मनमें प्रेमकी एक छींट भी प्रवेश न कर पाती है।

“पढ़ि पढ़िके पत्थर भये लिखि लिखि भये जू ईंट।

कबीर अन्तर प्रेमकी लागि नेक न छींट^२ ॥”

संस्कृत न जाननेवाले कबीर काशीमें बैठे बैठे चारों ओर पंडितोंमें वेष्टकके मनकी बात चलती भाषाओं जोरसे प्रचार करने लगे—सब कहने लगे—“कबीर, यह क्या कह रहे हो ?” कबीर बोले—“संस्कृत कुण्ठे पानी जैसा है और भाषा है बहती जलधारा^३।”

“संस्कृत है कूपजल भाषा बहता नीर ॥” (वही, पृ० १७९)

नाना संस्कृतिके मिलनसे हिन्दू (भारती) संस्कृतिकी गठन होनेकी वजहसे इसमें गतिशीलताके लिए एक प्रकारकी अड्डा फूट पड़ती थी। ऐतरेय ब्राह्मणमें इन्द्रकी सार बात ‘अग्रसर हो चलौ’ यही देखनेको मिलती है। मध्ययुगकी सार बात—“अग्रसर हो चलौ” ही है। अग्रसर न होनेकी शिक्षा हम लोगोंको आजकल अंग्रेजीके शिक्षितोंमें अधिक देखनेको मिलती है—अंग्रेजी सभ्यता असलमें स्थितिशील या कन्सर्वेटिव सभ्यता है। कबीर सर्वदा सचल एवं सजीव भावोंके उपासक थे। अचलताके अंधकारकी उनने किसी दिन पूजा नहीं की। वे कहते—बहता पानी निर्मल रहता है, बंधा पानी ही गंदा हो उठता है। साधक गण भी यदि सचल हों तो अच्छा है। ऐसा होनेपर किसी तरहका दोष उनको स्पर्श नहीं कर पाता है।

“बहता पानी निरमला वंदा गंदा होय।

साध तो चालता मला दाग न लागै कोय ॥” (वही पृ० ६७)

१ वालकदासजी द्वारा प्रकाशित कबीर साहिबका साह्यी ग्रन्थ, पृ० १९८

२ वही पृ० १९९।

पय चलते यदि कोई गिर भी पड़े तो कोई हरबा नहीं ।

“मारग चलते जो गिरै ताको नाहों दोस ॥” (वही पृ० ३६४)

अचलताके प्रति कबीरकी भक्ति न थी । उनका प्रेम बलिष्ठ प्रेम था, इसी लिए प्रेमको साधना द्वारा उनने वीरत्वकी साधना करनी चाही थी । इस संसारमें प्रवेश करते ही उन्होंने सुना कि आकाशमें रण दमामा बल रहा है, युद्धका नगाड़ा चोद खा रहा है और उस चोटकी तालसे ताल मिलाकर जीवन की बाबी लगाते हुए उनको अग्रसर हो चलना पड़ेगा ।

“गगन दमामा बाजिया पड़या निसान घाव” ॥^१

कबीर कहते हैं—किस मृत्युसे सब डरते हैं मुझे उसीसे आनन्द प्राप्त होता है । मौतकी परवाह न कर निबर होकर आगे बढ़ना होगा ।

“जिस मरणै ये जग डरै सो मेरे आनन्द ॥” (वही पृ० ९९)

कबीर कहते हैं कि प्रेमकी कुटियापर पहुँचनेके लिए अगम्य अगाध रास्ता चलना पड़ता है । जो अपना शीश उनके चरणोंमें उपहार दे सकता है उसे ही प्रेमका स्वाद मिलता है ।

“कबीर निज घर प्रेमका मारग अगम अगाध ।

सीस उतारि पग तलि धरै तब निकटि प्रेमका स्वाद ॥ (वही पृ० ९९)

साधनाका पय दुर्गम व अगाध होने पर भी साधकोंके दल इस पथ पर चलनेमें कभी नहीं डरे । भारतके आकाशसे विघाताकी जो आदेशवाणी उनके दमामेंमें नित्य व्यनित होती है, वही सब साधनाकी समन्वयवाणी है । इस पथपर जो साधक आते हैं उनके दुःख-दुर्गति-लाञ्छनका कोई अंत नहीं रह जाता है । उनके लिए घर और बाहर सर्वत्र दिन रात उत्सीहन व अत्याचार प्रतीक्षा किया करता है । हतना होने पर भी भारतके ग्यारह उपखण्डोंका दल इन सब विपदोंसे भीत होकर पीछे न हटा । युग-युगमें उनका आविर्भाव होता ही रहा । वीर लड़ाईके मैदानमें चला, वह भला क्यों पश्चाद पद होने लगा ?

“सूरा बड़ि संग्राम कों पाछा पग क्यों देह ॥” (बाइ. सुराजन अङ्क, १३)

यही है वीरोंकी साधना-पथ, यहा कापुरुषोका स्थान नहीं ।

“कायर काम न आवइ बहुसुरेका खेत ॥” (वही, १५)

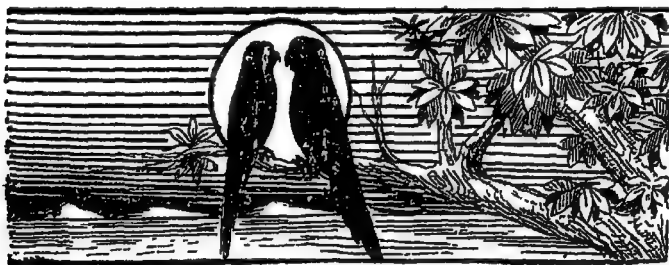
अह अह साधनाका यह युद्ध बिना लड़गके चल रहा है;

“आठ पहरका जूझना बिना खौदै संग्राम ॥” (साही ग्रन्थ सुरमा अङ्क, ५९)

धरणी एवं आकाशमें कम्पन बारी है, समस्त शून्यताको भर देने वाला गर्जन सुनायी पड़ रहा है;

धरणी आकाशा थर हारै गरजै सुन के बीच ॥ (साखी ग्रन्थ, सुरमा अह, १२३)

इतनी अदृक्चर्चोंके होते हुए भी युग-युगमें भारतीय साधकोंके दल अपनी मैत्री एवं समन्वयकी विराट साधनाको लेकर निर्भयताके साथ वीरोंकी तरह अग्रसर हुए हैं। बाहरकी बाधाएं एवं घरका विरोध बीच बीचमें उनके पथमें बाधा स्वरूप होकर अवश्य खड़े हुए हैं लेकिन उनकी साधनाकी अग्रगतिको सर्वदाके लिए रोक न सके। विधाताकी वह महान् आदेश बाणी अभी भी जिनके कानोंमें पहुँचेगी उनकी प्रतिहत गतिमें किसी तरहकी विधि निषेध, कोई दुःख विपद बाधा, जरासा भी उनके अग्रगमनमें रुकाव न डाल सकेगा।



मध्ययुगीन सन्त-साधनाके जैन मार्गदर्शक—

श्री आचार्य हजारीप्रसाद द्विवेदी

हिंदी साहित्यके जिस अंगका नाम 'सन्त साहित्य' है वह विक्रमकी चौदहवीं शतीके बाद प्रकट हुआ है। इसका प्रधान स्वर भक्ति और प्रेम है। दक्षिणके रामानुज, रामानंद आदि आचार्योंकी प्रेरणासे यह भक्ति-साहित्य प्राणवान् हुआ था। लेकिन यह साहित्य केवल दक्षिणके वैष्णव आचार्यों का अलुकरण या अनुवाद नहीं है। उत्तरके शैव, शाक्त, बौद्ध और जैन साधकोंने इसके लिए भूमि तयार कर रखी थी। इस-सन्त-साहित्यकी-पृष्ठभूमिके अध्ययनके-लिए-जिस प्रकार पुराण, आगम, तंत्र, और वैष्णव संहिताएँ आवश्यक हैं उसी प्रकार सहज-यानियों, नाथ-पथियों, निरंजनियों और जैन साधकों के लोक-भाषामें लिखे ग्रन्थ भी आवश्यक हैं, बल्कि उच्च पूछा-जाय-तो-यह दूसरे-प्रकारके साहित्य ही अधिक-आवश्यक हैं।

-आठवीं-नवीं-शतीमें यह विशाल नाथ-संप्रदाय आविर्भूत हुआ था जिसने लगभग समूचे उत्तर-भारतको प्रभावित किया था। आज भी इस संप्रदायके स्थान कामरूपसे काबुल तक फैले हुए हैं। नाथ-पंथी सिद्धोंमें से अनेक ऐसे हैं जो सज्जानके आचार्य भी माने जाते-हैं। इन दिनों नाथपंथी योगियोंमें अनेक पुराने संप्रदायोंके योगी-रह गये हैं। इनमें-सकुलीश, बौद्ध, वाममार्गी योगी-तो-हैं ही; वैष्णव और जैन योगी भी हैं। वस्तुतः आठवीं-नवीं-शतीमें एक ऐसे शक्तिशाली लोकधर्मका आविर्भाव हुआ था जो किसी संप्रदाय विशेषमें बद्ध नहीं था। इस शक्तिशाली लोकधर्मका केंद्रबिंदु 'योग' था। 'योग' में भी काया-योग या हठयोग ही उसका प्रधान साधन मार्ग था। बाह्याचारका विरोध, चित्तशुद्धिपर जोर देना, पिंडको ही ऋणाण्डका संक्षिप्त रूप मानना, और समरही भावसे स्वसवेदन आनन्दके उपभोगको ही परम आनन्द मानना इस योगकी कुछ खास विशेषताएं थीं। सन् ईसवीकी आठवीं नवीं शतीमें 'बोहन्दु' या योगेन्द्र नामके जैन साधक हो गये हैं। उनकी अप्रमंश रचनाओंमें वे सभी विशेषताएं पायी जाती हैं जो उस युगकी साधनामें मुख्य रूपसे, घूम फिरकर बार-बार आ-जाया-करती है। इसी प्रकार बोहन्दुके प्रायः एक शती बाद उत्पन्न हुए मुनि रायसिंहजी के पाण्डु दोहे पाये गये हैं जिनमें बाह्य-चारका खण्डन और-दैहमें परमशिवके मिलनका-बड़ा आवपूर्ण और सुन्दर वर्णन पाया जाता है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि जैन साधकोंके ग्रंथोंमें 'परमात्मा' या 'निरंजन' का ठीक वही अर्थ नहीं है जो

शैव या शाक्त लोगोंके ग्रन्थोंमें गृहीत हैं। जैन सन्त अगणित आत्माओंमें विश्वास करते हैं। ये आत्मा मुक्त होकर अलग वर्तमान रहते हैं परन्तु उनका गुण एक होनेसे वे 'एक' कहे जा सकते हैं। यह पद ज्ञानसे प्राप्त हो सकता है और ज्ञानका सबसे बड़ा साधन चित्तशुद्धि है। जोहन्दुने परमात्मप्रकाशमें (२७०) कहा है कि हे जीव ! जहाँ खुशी हो जाओ और जो मर्जी हो करो किन्तु जब तक चित्त शुद्ध नहीं होता तब तक मोक्ष नहीं मिलनेका —

जहिं मावइ तहिं जाइ जिय, जं मावइ करि तं जि ।

केम्बइ मोक्ष ण अत्थि पर, चित्तइ शुद्धि ण जंजि ।

और दान करनेसे भोग मिल सकता है, तप करनेसे इन्द्रावन भी मिल सकता है परन्तु जन्म और मरणसे विवर्जित शाश्वत पद पाना चाहते हो तो वह तो ज्ञानसे ही मिल सकता है—

दाणिं लम्भइ भोउ पर, इंदत्तणु वि तवेण ।

जम्भण मरण विवज्जियउ, पउ लम्भइ पायेण ॥

(पृ० प्र० २-७१)

जब यह मोक्ष प्राप्त हो जाय या तब आत्मा ही अन्य आत्माओंके समान 'परम'-आत्माका पद प्राप्त कर लेगा। कहना नहीं होगा यह मत शैव, शाक्त साधकोंके मतसे भिन्न है, परन्तु भिन्नता पंडितोंके शास्त्रार्थका विषय है। साधारण जनताके लिए यह बात विशेष चिन्तित नहीं करती कि मरनेके बाद वह चिन्मय सत्तामें विलीन हो जायगा या अलग बना रहेगा, या एकदम लुप्त हो जायगा। मरण और जन्मके चक्रमें फिर नहीं पड़ना पड़ेगा, इस विषयमें दो मत नहीं हैं। इसीलिए साधारण जनताके लिए यह उपदेश ही काफी है कि दान और तपकी अपेक्षा ज्ञान और चित्तशुद्धि श्रेष्ठ हैं।

वस्तुतः इन रचनाओंमें अधिकांश पद ऐसे हैं जिनपरसे 'जैन' विशेषण हटा दिया जाय तो वे योगियों और तांत्रिकोंकी रचनाओं जैसी ही लगेंगी। परवर्ती सन्तोंकी रचनाओंसे तो इनमें अद्भुत साम्य है। जब जैन साधक जोहन्दु कहते हैं कि 'देवता न तो देवालयमें है न शिलामें, न चंदन प्रभृति लेपन पदार्थोंमें, और न चित्रमें, बल्कि वह अद्वय निरजन ज्ञानमय शिव तो समचित्तमें निवास करता है—

देउ ण देवल णवि सिलण, ण वि लिप्पइ णवि चित्ति ।

अखउ गिरल्लणु णाणमउ, सिउ सँठिउ समचित्ति ॥

(परमात्मप्रकाश ३-१२१)

तो यह भाषा कबीर और दादू जैसे सन्तोंकी लगती है। निस्सन्देह ये जैन साधक परवर्ती भक्ति-साहित्यके पुरस्कर्ताओंमें गिने जायेंगे।

बाहरी वैश-भूषा, नहाना-धोना या ऊपरी मनसे वपतप वस्तुतः कोई विशेष सिद्धि नहीं देते, इस बातका प्रचार इन जैन साधकोंने बड़ी शक्तिशाली भाषामें किया है। मुनि रामसिंहने मेघकी व्यर्थता दिखानेके लिए सापकी कँचुलीसे उपमा दी है। ऊपरी आवरणको सांप छोड़ देता है और नवीन आवरण धारण करता है। इससे उसका विष थोड़े ही नष्ट होता है। इसी प्रकार मेघ बदल कर छाया बन जानेसे आदमी शुद्ध नहीं होता। इसके लिए आवश्यक है भोग-भावका परित्याग। जब तक यह नहीं होता तब तक नाना वैशोंके धारणसे क्या लाभ है ?

सर्पिं मुक्की कंचुलिय जं विसु तंण मरेइ ।

भोयहं भाव ण परिहरइ लिंगग्गहणु करेइ ।

मुनि रामसिंहने लिखा है कि हे योगी, जिसे देखनेके लिए तू तीर्थोंमें घूमता फिरता है वह शिव भी तो तेरे साथ साथ घूम रहा है, फिर भी तू उसे नहीं पा सका—

ओ पइं जोइइं जोइया तित्थइं तित्थं भमोइ ।

सिउ पइसिहुं हडिडियउ, लहिवि ण सखिउ तोइ ॥

इसे पढ़ते ही कबीरदासका यह प्रसिद्ध भजन याद आ जाता है जिसमें कहा गया है—
‘मोको कहा हूँदे बंदे, मै तो तेरे पासमें।’ परम प्राप्तव्य इस शरीरके बाहर नहीं हैं, जो कुछ ब्रह्मांडमें प्राप्त है वह सभी पिंडमें पाया जा सकता है। यह उस युगकी प्रधान विशेषता है। इन जैन साधकोंने भी अपने दंगसे इस सत्यका प्रचार किया है। मुनि रामसिंहने कहा है कि ए मूर्ख ! तुम देवा-लयोंको क्या देखते फिरते हो। इन देवालयोंको तो साधारण लोगोंने बना दिया है। तुम अपना शरीर क्यों नहीं देखते जहां शिवका नित्य वास है ?—

मूढा जोवइ देवलइं, सोयहिं जाइं कियाइं ।

देह ण पिच्छइ अप्पणिय, जहिं सिउ संतु ठियाइं ॥

पुस्तकी विद्यासे वह परम प्राप्तव्य नहीं पाया जाता। कथन मात्रसे उसे नहीं उपलब्ध किया जा सकता। गौरखनाथने रटत विद्याका परिहास करते हुए कहा था—

“पढ़ा-लिखा सुआ गिलाईं साया, पंडितके हाथां रह गईं पोथी”

तोता सब शास्त्र पढ़ चला तो भी विलाईके हाथसे नहीं बच पाता और हाथमें पोथी लिये लिये पंडित मायाका शिकार हो जाता है। बौद्धोंने भी पुस्तकी विद्याकी व्यर्थता बतायी है। यह जो चेला चेलियोंका ठाट बाट है, पोथियोंका अम्बार है, इनके चक्रमें पड़ा हुआ जीव भले ही प्रव्रज हो ले परन्तु है यह अनुभवगम्य सत्यके लिए अन्तराय ही है (परमात्मप्रकाश २, ८८) जब तत्तु चित्त

विषय विकारसे दूषित है तब तक उसमें शिवका साक्षात्कार असंभव है। 'ए योगी, निर्मल मनमें ही परमशिवका साक्षात्कार होता है, धन रहित निर्मल नभोमण्डलमें ही सूर्य स्फुरित होता है—

ओइय 'णिअ मणि' णिम्मलए पर वीसइ सिव सन्तु ।

अम्बर णिम्मल घण रहिए भाणु जि जेम फुडन्तु ॥

(प० प्र० १०११९)

यह खेदकी बात है कि निर्बचन और निर्गुण मतके अनुयायी साधकोंके साहित्यके अध्ययनके प्रसंगमें अभीतक इन जैन साधकोंके साहित्यका उपयोग नहीं किया गया है। रामसिंह बोधन्दुके अतिरिक्त और कोई भी साधक इस ओगीके कवि हुए हैं या नहीं यह हमें मालूम नहीं है। मेरा विश्वास है कि जैन-भाष्यकारोंमें अभी-इस प्रकारके अनेक ग्रंथ पड़े हुए हैं ।-उनके सुसंपादित-संस्करणकी बड़ी आवश्यकता है और साथ-ही सन्त-साहित्यके शोधकोंका भी यह कर्तव्य है कि वे पोथियोसे ही सन्तुष्ट न रहकर इन अज्ञात उत्सोंकी खोज खबर लें ।



भारतीय-ज्योतिषका पोषक जैन-ज्योतिष

श्री पं० नेमिचन्द्र जैन, शास्त्री, न्यायतीर्थ, साहित्यरत्न, ज्योतिषाचार्य ।

भारतीय आचार्योंने "ज्योतिषा सूर्यादिग्रहाणां पोषकं शास्त्रम्" ज्योतिष शास्त्रकी" व्युत्पत्ति की है अर्थात् सूर्यादि ग्रह और कालका बीच करानेवाले शास्त्रको ज्योतिष शास्त्र कहा है । इसमें प्रधानतया ग्रह, नक्षत्र, धूमकेतु, आदि ज्योतिषगुणोंका स्वरूप, संचार, परिभ्रमण काल, ग्रहण और स्थिति प्रभृति समस्त घटनाओंका निरूपण तथा ग्रह, नक्षत्रोंकी गति, स्थिति और संचारानुसार शुभाशुभ फलोंका कथन किया जाता है । ज्योतिषशास्त्र भी मानवकी आदिम अवस्थामें अंकुरित होकर ज्ञानोन्नतिके साथ-साथ क्रमशः संशोधित और परिवर्धित होता हुआ वर्तमान अवस्थाको प्राप्त हुआ है । भारतीय आचार्योंने अपने दिव्यज्ञान और सक्रिय-साधना द्वारा आधुनिक ग्रन्थोंके अभाव भव्य प्रागितिहासकालमें भी इस शास्त्रकी अनेक गुरुस्थियोंको सुलभाया था । प्राचीन वेदशास्त्राओंको देखकर इसीलिए आधुनिक वैज्ञानिक आश्चर्यचकित हो जाते हैं । ज्योतिष और आयुर्वेद जैसे लोकोपयोगी विषयोंके निर्माण और अनुसन्धान द्वारा भारतीय विज्ञानके विकासमें जैन-आचार्योंने अपूर्व योगदान दिया है । ज्योतिषके इतिहासका आलोचन करने पर शत होता है कि जैन-आचार्यों द्वारा निर्मित ज्योतिष ग्रन्थोंसे जहाँ मौलिक सिद्धान्त साकार हुए वहीं भारतीय ज्योतिषमें अनेक नवीन बातोंका समावेश तथा प्राचीन सिद्धान्तोंमें परिमार्जन भी हुआ है । भारतका इतिहास ही बतलाता है कि ईस्वी सन्के सैकड़ों वर्ष पूर्व भी इस शास्त्रको विज्ञानका स्थान प्राप्त हो गया था । इसीलिए भारतीय आचार्योंने इस शास्त्रको समय-समय पर अपने नवीन अनुसन्धानों द्वारा परिष्कृत किया है । जैन विद्वानों द्वारा रचे गये ग्रन्थोंकी सहायताके बिना इस विज्ञानके विकासक्रमको समझना कठिन ही नहीं, असंभव है । ग्रह, राशि और लग्न विचारको लेकर जैन-आचार्योंने दशकों ग्रन्थ लिखे हैं । आज भी भारतीय ज्योतिषकी विवादास्पद अनेक समस्याएँ जैन ज्योतिषके सहयोगसे सुलभायी जा सकती हैं ।

यों तो भारतीय ज्योतिष का शृङ्खलाबद्ध इतिहास हमें आर्यभट्टके समयसे मिलता है, पर इनके पहलेके ग्रन्थ वेद, अंग साहित्य, ब्राह्मण ग्रन्थ, सूर्यप्रलप्ति, गर्गसंहिता, ज्योतिषकल्पक एवं वेदाङ्गज्योतिष प्रभृति ग्रन्थोंमें ज्योतिष शास्त्रकी अनेक महत्त्वपूर्ण बातोंका वर्णन है । वेदाङ्गज्योतिषमें पञ्चवर्षीय युगपर से

उत्तरायण और दक्षिणायनके तिथि. नक्षत्र एवं दिनमान आदिका साधन किया गया है। इसके अनुसार युगाका आरम्भ माघ शुक्ल^१ प्रतिपदाके दिन सूर्य और चन्द्रमाके घनिष्ठा नक्षत्र सहित कान्तिवृत्तमें पहुँचने पर माना गया है। वेदाङ्ग ज्योतिषका रचनाकाल कई शती ई० पू० माना जाता है। इसके रचनाकालका पता लगानेके लिए विद्वानोंने जैन ज्योतिषको ही पृष्ठभूमि स्वीकार किया है। वेदाङ्ग ज्योतिषपर उसके समकालीन घटखण्डागममें उपलब्ध स्फुट ज्योतिष चर्चा, सूर्यप्रगति एवं ज्योतिषकरण्डक आदि जैन ज्योतिष ग्रन्थोंका प्रभाव स्पष्ट लक्षित होता है। जैसा कि 'हिन्दुत्व' के लेखकके "भारतीय ज्योतिषमें यूनानियोंकी शैलीका प्रचार विक्रमीय सम्बतसे तीन सौ वर्ष पीछे हुआ। पर जैनोंके मूल-ग्रन्थ अङ्गोंमें यवन ज्योतिषका कुछ भी आभास नहीं है। जिस प्रकार सनातनियोंकी वेदसंहितामें पञ्चवर्षात्मक युग है और कृतिकासे नक्षत्र गणना है उसी प्रकार जैनोंके अङ्ग ग्रन्थोंमें भी है, इससे उनकी प्राचीनता सिद्ध होती है"।^२ कथनसे सिद्ध है। सूर्यप्रगतिमें पञ्चवर्षात्मक युगाका उल्लेख करते हुए, लिखा है—“आषाढ कृष्ण प्रतिपदाके दिन सूर्य जिस समय अभिजित नक्षत्र पर पहुँचता है उसी समय पञ्चवर्षीय युग प्रारम्भ होता है”।^३ अति प्राचीन फुटकर उपलब्ध घटखण्डागमकी ज्योतिष चर्चासे भी इसकी पुष्टि होती है। वेदाङ्गज्योतिषसे पूर्व वेदिक ग्रन्थोंमें भी यही बात है। पञ्चवर्षात्मक युगाका सर्व प्रथमोल्लेख जैन ज्योतिषमें ही मिलता है। डा० श्यामशास्त्रीने वेदाङ्गज्योतिषकी भूमिका^४में स्वीकार किया है कि वेदाङ्गज्योतिषके विकासमें जैन ज्योतिषका बड़ा भारी सहयोग है बिना जैनज्योतिषके अध्ययनके वेदाङ्ग ज्योतिषका अध्ययन अधूरा ही कहा जायगा। प्राचीन भारतीय ज्योतिषमें जैनाचार्योंके सिद्धान्त अत्यन्त ही महत्वपूर्ण हैं।

जैन ज्योतिषमें पौर्णमास्यान्त मास गणना ली गयी है, किन्तु याजुष-ज्योतिषमें दर्शान्त मास गणना स्वीकार की गयी है। इससे स्पष्ट है कि प्राचीन कालमें पौर्णमास्यान्त मास गणना ली जाती थी, किन्तु यवनोंके प्रभावसे दर्शान्त मास गणना ली जाने लगी। बादमें चान्द्रमासके प्रभावसे पुनः भारतीय ज्योतिर्विदोंने पौर्णमास्यान्त मास गणनाका प्रचार किया लेकिन वह पौर्णमास्यान्त मास गणना सर्वत्र प्रचलित न हो सकी। प्राचीन जैन ज्योतिषमें हेय पर्व तिथिका विवेचन करने हुए अश्वमेधे सम्बन्धमें बताया गया है^५ कि एक साधन मासकी दिन संख्या ३० और चान्द्रमासकी दिन संख्या

१ स्वराक्षसे सोमार्का यदा साक सवासवी । स्यात्तदादि युग मासस्तपञ्चुक्लोऽयम ह्युदकः ॥

प्रथमे ते अविष्टादौ सूर्याचन्द्रमसाबुदक । सर्पांश्च दक्षिणार्कस्तु मय्यभिवर्णोऽसदा ॥ (वेदाङ्ग ज्योतिष पृ० ४-५)

२ हिन्दुत्व पृ० ५८१ ।

३ “आषाढ षडुल पङ्क्तिप वास्तवकरणे असीद ज्वलरो । तस्यस्य पञ्चम समये जुह्वस् आह विधागादि ॥”

४ वेदाङ्गज्योतिषकी भूमिका, पृ० ३ ।

५—सूर्यप्रगति, पृ० २१६-१७ (मलयगिर टीका) ।

२६+३२।६२ है। सवन मास और चान्द्रमासका अन्तर अवम होता है अतः ३०-२९+३२/६२=३०/६२ अवम भाग हुआ, इस अवमकी पूर्ति दो मासमें होती है।" अनुपातसे एक दिनका अवमाश १/६२ आता है। यह सूर्यप्रवृत्ति सम्मत अवमाश वेदाङ्गज्योतिषमें भी है। वेदाङ्गज्योतिषकी रचनाके अनन्तर कई शती तक इस मान्यतामें भारतीय ज्योतिषने कोई परिवर्तन नहीं किया लेकिन जैन ज्योतिषके उत्तरवर्ती ज्योतिषकरण्डक आदि ग्रन्थोंमें सूर्यप्रवृत्ति कालीन स्थूल अवमाशमें संशोधन एवं परिवर्तन मिलता है, प्रक्रिया निम्न प्रकार है इस कालमें ३०/६२ की अपेक्षा ३१/६२ अवमाश माना गया है। इसी अवमाश परसे त्याज्य तिथिकी व्यवस्था की गयी है^१। इससे बराहमिहिर भी प्रभावित हुए हैं उन्होंने पितामहके सिद्धांतका उल्लेख करते हुए लिखा है कि 'रवि शशिनोः पञ्चयुगवर्षाणि पितामहोपदिष्टानि। अधिमासस्त्रिंशद्भिर्मर्त्तैरधमो द्विपट्या तु ॥' अतः स्पष्ट है कि अवम-तिथि जय सम्बन्धी प्रक्रियाका विकास जैनाचार्योंने स्वतन्त्र रूपसे किया। समय समयपर इस प्रक्रियामें संशोधन एवं परिवर्तन होते गये।

वेदाङ्गज्योतिष^२में पर्वोंका ज्ञान करानेके लिए दिवसात्मक भुवराशिका कथन किया गया है। यह प्रक्रिया गणित दृष्टिसे अत्यन्त स्थूल है। जैनाचार्योंने इसी प्रक्रियाको नक्षत्ररूपमें स्वीकार किया है। इनके मतसे चन्द्र नक्षत्र योगका ज्ञान करनेके लिए भुवराशिका प्रतिपादन निम्न प्रकार हुआ है "चक्षुषीससमं कारुण पमाथं सप्तसङ्क्षिप्तं फलम्। इच्छापञ्चेहि शुभं कारुणं पञ्जया लहा ॥" अर्थात् $६७/१२४ \times १८३०/६७ = १९५/६२ = १४+४०/६२ = १४+९४/१२४$ की वर्ष भुवराशि बतायी गयी है। ब्रह्मनात्मक दृष्टिसे वेदाङ्गज्योतिष सम्मत और जैनमान्यताकी भुवराशिपर विचार करनेसे स्पष्ट है कि नक्षत्रात्मक भुवराशिका उत्तरकालीन राशिके विकासमें महत्वपूर्ण योग है। आगे इसी प्रक्रियाका विकसित रूप क्रान्तिवृत्तके द्वादशभागालक राशि है।

पञ्चवर्षात्मक युगमें जैनाचार्योंकी ज्योतीपाठ-आनयनसम्बन्धी प्रक्रियाका उत्तरकालीन भारतीय ज्योतिषमें महत्वपूर्ण स्थान है। ज्योतिष करण्डककी निम्न गाथाओंमें इस प्रक्रियाका विवेचन मिलता है^३

अथपार्श्वं सम्बन्धे रविसोमाथं तु वे हि य जुगस्मि ।

अं हवद भागलद्धं वदहया तत्तिया होन्ति ॥

वावत्तरीपमाणे फलरासी इच्छिते उ जुगमेद् ।

इच्छिय वदवायपि य इच्छं कारुण आणे हि ॥

१—'दापट्टिममल्लव तत्सुखेयङ्गणे ; उपलिखा पूर्वरीन्धा द्रव्य विपट्टिनी सिद्धि ।'

२—'निरैक द्वादशा-पला द्विगुण रूपवयुक् । पञ्चदशा पञ्चदशा युग द्वादशा पञ्चदश गतिरन्वये ।'

—'त्रैमास-ज्योतिष [याजुष ज्योतिष मोमाक-सुषाण्ण भा यान्धा मदिन्द] ५० २० ।

इन गायत्रीकी व्याख्या करते हुए टीकाकार मल्लवगिरने “इह सूर्याचन्द्रमसौ स्वकीयेऽयने चतुर्मासौ यत्र परस्परं व्यतिपाततः स कालो व्यतिपातः तत्र रविसोमयोः युगे युगमध्ये यानि अयनानि तेषां परस्परं सम्बन्धे एकत्रमेव कृते द्वाभ्यां भागो द्वियते । हृते च भागे यद्भवति । भागलब्धं तावन्तः तावत्प्रमाणाः युगौ व्यतिपाता भवन्ति ॥” गणितक्रिया — ७२। व्यतिपातमें १२४ पर्व होते हैं तो एक व्यतिपातमें क्या ? ऐसा अनुपात करने पर — $124 \times 1/72 = 1 + 52/72 \times 19 = 10 + 60/72$ तिथि $60/72 \times 30 = 25$ सुहृत् । व्यतिपात शुबराशि की पट्टिका एक युगमें निम्न प्रकार सिद्ध होगी —

	पर्व	तिथि	सुहृत्
(१)	$124/72 \times 1 =$	१	१०
(२)	$124/72 \times 2 =$	३	६
(३)	$124/72 \times 3 =$	५	२
(४)	$124/72 \times 4 =$	७	१३
(५)	$124/72 \times 5 =$	९	८
(६)	$124/72 \times 6 =$	१०	५
(७)	$124/72 \times 7 =$	१२	०
(८)	$124/72 \times 8 =$	१३	११
(९)	$124/72 \times 9 =$	१५	७
(१०)	$124/72 \times 10 =$	१७	३

जहाँ वैदाङ्ग ज्योतिषमें व्यतिपातका केवल नाममात्र उल्लेख मिलता है, वहाँ जैन ज्योतिषमें गणित सम्बन्धी विकसित प्रक्रिया भी मिलती है। इस प्रक्रियाका चन्द्रनक्षत्र एवं सूर्यनक्षत्र सम्बन्धी व्यतिपातके आनयनमें महत्वपूर्ण उपयोग है। बराहमिहिर जैसे गणकोंने इस विकसित शुबराशि पट्टिकाके अनुकरण पर ही व्यतिपात सम्बन्धी सिद्धान्त स्थिर किये हैं। जिस कालमें जैन-पञ्चाङ्ग की प्रणालीका विकास पर्याप्त रूपमें हो चुका था उस कालमें ग्रन्थ ज्योतिषमें केवल पर्व, तिथि, पर्वके नक्षत्र एवं योग आदिकके आनयनका विधान ही मिलता है। पर्व और तिथियोंमें नक्षत्र लानेकी जैसी सुन्दर एवं विकसित जैन प्रक्रिया है, वैसी अब ज्योतिषमें छठी शतीके बादके ग्रन्थोंमें उपलब्ध होती है। कालकोप्रकाशमें लिखा है कि युगादिमें अभिजित् नक्षत्र होता है। चन्द्रमा अभिजित्को भोगकर अवशसे शुरु होता है और अग्रिम

प्रतिपदाको मघा नक्षत्र पर आता हैं^१। नक्षत्र-ज्ञानेकी गणित प्रक्रिया इस प्रकार है—पर्वकी संख्याको १५ से गुणा कर गत तिथि-संख्याको जोड़ कर जो हो उसमें दो घटा कर शेषमें ८२ का भाग देनेसे जो शेष रहे उसमें २७ का भाग देनेपर जो शेष आवे उतनी ही संख्या बाला नक्षत्र होता है, परन्तु यह नक्षत्र-गणना कृतिकासे लेनी चाहिये।

प्राचीन जैन ज्योतिषमें 'सूर्य सक्रान्तिके' अनुसार^२ द्वादश महीनोंकी नामावली भी निम्न प्रकार मिलती है—

प्रचलित नाम	सूर्य सक्रान्तिके अनुसार जैन महीनोंके नाम
भाद्रपद	अभिनन्द
भाद्रपद	अप्रतिष्ठ
आश्विन	विजया
कार्तिक	प्रीतिवर्द्धन
मार्गशीर्ष	शेखर
पौष	शिव
माघ	शिशिर
फाल्गुन	हैमवान
चैत्र	वसन्त
वैशाख	कुसुमसम्भव
ज्येष्ठ	निदाघ
आषाढ	वनविरोधी

इस मास-प्रक्रियाके मूलमें सक्रान्ति सम्बन्धी नक्षत्र रहता है। इस नक्षत्रके प्रभावसे ही अभिनन्द आदि द्वादश महीनोंके नाम बताये गये हैं। जैनतर भारतीय ज्योतिषमें भी एकादश ब्राह्मणों-चार महीनोंके नाम आवे हैं। ब्राह्मणमिथिलाने सत्याचार्य और बर्बनाचार्यका उल्लेख करते हुए सक्रान्ति सम्बन्धी नक्षत्रके हिसाबसे मास-गणनाका खण्डन किया है।^३ लेकिन प्रारम्भिक ज्योतिष सिद्धान्तोंके रूपर विचार करनेसे यह स्पष्ट है कि यह मास-प्रक्रिया बहुत प्राचीन है श्रद्धा ज्योतिषमें एक स्थानपर कार्तिकके लिए प्रीतिवर्द्धन और आश्विनके लिए विजया प्रयुक्त हुए हैं।

इसी प्रकार जैन ज्योतिषमें सम्बत्सरकी प्रक्रिया भी और मौलिकत्व महत्त्वपूर्ण है। वैनाचार्योंने बितने विस्तारके साथ इस सिद्धान्तके ऊपर लिखा है उतना अन्य सिद्धान्तोंके सम्बन्धमें नहीं। प्राचीन

^१ "नक्षत्राणां परावर्त ।" इत्यादि। काण्डकोकप्रकाश, पृ० ११७।

कालमें भी जैनाचार्योंने सम्बत्सर-सम्बन्धी जो गणित और फलितके नियम निर्धारित किए हैं वे जैनेतर भारतीय ज्योतिषमें आठवीं शतीके बाद व्यवहृत हुए हैं। नाक्षत्र सम्बत्सर, ३२७ + $\frac{1}{4}$; युग सम्बत्सर पांच वर्ष प्रमाण, प्रमाण सम्बत्सर, शनि सम्बत्सर। जब बृहस्पति सभी नक्षत्रसमूहको भोग कर पुनः अभिजित् नक्षत्र पर आता है तब महानाक्षत्र सम्बत्सर होता है। फलित जैन ज्योतिषमें इन सम्बत्सरोंके प्रवेश एवं निर्गम आदिके द्वारा विस्तारसे फल बताया है, अतः निम्न दृष्टिसे यह स्वीकार करना ही पड़ेगा कि भारतीय ज्योतिषके विकासमें जैन सम्बत्सर प्रक्रिया का बड़ा भारी योगदान है।

षट्खण्डागम बबला टीकाके प्रथम खण्ड गत चतुर्थांशमें प्राचीन जैन ज्योतिषकी कई महत्वपूर्ण बातें सूत्ररूपमें विद्यमान हैं उसमें समयके शुभाशुभका ज्ञान करानेके लिए दिनरात्रि के (१) रौद्र (२) इषेत् (३) भैर (४) सारभट (५) दैत्य (६) वैरोचन (७) वैश्वदेव (८) अभिजित् (९) रोहण (१०) बला (११) विजय (१२) नैऋत्य (१३) वरुण (१४) अयंमन् और (१५) भाग्य सुहृत् बताये हैं। इन दिनसुहृत्तोंमें फलित जैन ग्रन्थोंके अनुसार रौद्र, सारभट, वैश्वदेव, दैत्य और भाग्य यात्रादि शुभ कार्योंमें स्थाव्य हैं। अभिजित् और विजय ये दो सुहृत् सभी कार्योंमें सिद्धिदायक बताये गये हैं। आठवीं शतीके जैन ज्योतिष सम्बन्धी सुहृत्ग्रन्थोंमें इन्हीं सुहृत्तोंको अधिक पल्लवित करके प्रत्येक दिनके शुभाशुभ कृत्योंका प्रहरोंमें निरूपण किया है। इसी प्रकार रात्रिके भी (१) सावित्र (२) ध्रुव (३) दात्रक (४) यम (५) वायु (६) हुताशन (७) भाद्र (८) वैजयन्त (९) सिद्धार्थ (१०) सिद्धसेन (११) विज्ञान (१२) योग्य (१३) पुष्पदन्त, (१४) सुगंधर्व और (१५) अक्षय ये पन्द्रह सुहृत् हैं^१। इनमें सिद्धार्थ, सिद्धसेन, दात्रक और पुष्पदन्त शुभ होते हैं शेष अशुभ हैं। सिद्धार्थको सर्वकार्योंका सिद्ध करनेवाला कहा है। ज्योतिष शास्त्रमें इस प्रक्रियाका विकास आर्यभट्टके बाद निर्मित फलित ग्रन्थोंमें ही मिलता है।

तिथियोंकी संज्ञा भी सूत्ररूपसे—बबलामें इस प्रकार आयी है—नन्दा, भद्रा, जया, रिस्ता (तुका), और पूर्णा ये पांच सङ्घर्ष पन्द्रह तिथियोंकी निश्चित की गयी हैं। इनके स्वामी क्रमसे चन्द्र, सूर्य, इन्द्र, आकाश और धर्म बताये गये हैं। पितामह सिद्धान्त, पौलस्त्य-सिद्धान्त और नारदीय सिद्धान्तमें इन्हीं तिथियोंका उल्लेख स्वामियों सहित मिलता है, पर स्वामियोंकी नामावली जैन नामावलीसे सर्वथा भिन्न है। इसी प्रकार सूर्यनक्षत्र, चान्ननक्षत्र, बार्हस्पत्यनक्षत्र एवं शुक्रनक्षत्रका उल्लेख भी जैनाचार्योंने विलक्षण सूक्ष्मदृष्टि और गणित प्रक्रियासे किया है। भिन्न-भिन्न ग्रहोंके नक्षत्रोंकी प्रक्रिया पितामह सिद्धान्तमें भी सामान्यरूपसे बतायी गयी है।

^१ “रौद्र इषेत्तश्च .. इत्यादि” बबला टीका, चतुर्थ भाग पृ० ३१८।

^२ “सावित्री ध्रुवसङ्घश्च” इत्यादि। बबला टीका, चतुर्थ भाग, पृ० ३१९।

अयन-सम्बन्धी जैन ज्योतिषकी प्रक्रिया तत्कालीन ज्योतिष ग्रन्थोंकी अपेक्षा अधिक विकसित एवं मौलिक है। इसके अनुसार सूर्यका चारत्वेन सूर्यके भ्रमण मार्गकी चौड़ाई—पांच सौ दश योजनसे कुछ अधिक बताया गया है, इसमें से एक सौ अस्सी योजन चारत्वेन तो जम्बूद्वीपमें है और अवशेष तीन सौ तीस योजन प्रमाण लवणसमुद्रमें है, जो कि जम्बूद्वीपको चारों ओरसे घेरे हुए है। सूर्यके भ्रमण करनेके मार्ग एक सौ चौरासी हैं इन्हें शास्त्रीय भाषामें वीथियां कहा जाता है। एक सौ चौरासी भ्रमण मार्गोंमें एक सूर्यका उदय एक सौ तेरासी बार होता है। जम्बूद्वीपमें दो सूर्य और दो चन्द्रमा माने गये हैं, एक भ्रमण मार्गको तय करनेमें दोनों सूर्योंको एक दिन और एक सूर्यको दो दिन अर्थात् साठ सुहूर्त लगते हैं। इस प्रकार एक वर्षमें तीन सौ छयासठ और एक अयनमें एक सौ तेरासी दिन होते हैं।

सूर्य जब जम्बूद्वीपके अन्तिम आभ्यन्तर मार्गसे बाहरी और निकलता हुआ लवणसमुद्रकी तरफ जाता है तब बाहरी लवणसमुद्रस्थ अन्तिम मार्गपर चलनेके समयको दक्षिणायन कहते हैं और वहां तक पहुंचनेमें सूर्यको एक सौ तेरासी दिन लगते हैं। इसी प्रकार जब सूर्य लवणसमुद्रके बाह्य अन्तिम मार्गसे घूमता हुआ भीतर जम्बूद्वीपकी ओर जाता है तब उसे उत्तरायण कहते हैं और जम्बूद्वीपस्थ अन्तिम मार्ग तक पहुंचनेमें उसे एक सौ तेरासी दिन लग जाते हैं। पञ्चवर्षात्मक युगमें उत्तरायण और दक्षिणायन सम्बन्धी तिथि नक्षत्रका विधान^१ सर्वप्रथम युगके आरम्भमें दक्षिणायन बताया गया है यह आषण कृष्ण प्रतिपदाको अभिहित नक्षत्रमें होता है। दूसरा उत्तरायण माघ कृष्ण वसमी हस्त नक्षत्रमें, तीसरा दक्षिणायन आषण कृष्ण त्रयोदशी मृगशिर नक्षत्रमें, चौथा उत्तरायण माघशुक्ला चतुर्थी शत-भिया नक्षत्रमें—पांचवा दक्षिणायन आषण शुक्ला दशमी विशाखा नक्षत्रमें, छठवा उत्तरायण माघ कृष्ण प्रतिपदा पुष्य नक्षत्रमें, सातवा दक्षिणायन आषण कृष्ण वसमी रेवती नक्षत्रमें; आठवा उत्तरायण माघ कृष्ण त्रयोदशी मूल नक्षत्रमें, नवमा दक्षिणायन आषण शुक्ल नवमी पूर्वाफाल्गुणी नक्षत्रमें और दशवा उत्तरायण माघ कृष्ण त्रयोदशी कुत्तिका नक्षत्रमें माना गया है किन्तु तत्कालीन ऋक्, याजुर् और अथर्व ज्योतिषमें युगके आदिमें प्रथम उत्तरायण बताया है। यह प्रक्रिया अब तक चली आ रही है। कहा नहीं जा सकता कि युगादिमें दक्षिणायन और उत्तरायणका इतना वैषम्य कैसे हो गया ?

जैन मान्यताके अनुसार जब सूर्य उत्तरायण होता है—लवण समुद्रके बाहरी मार्गसे भीतर जम्बूद्वीपकी ओर जाता है—उस समय क्रमशः शीत पड़ने लगता है और गरमी बढना शुरू हो जाती है। इस सर्दी और गर्मीके दृष्टि-द्वाराके दो कारण हैं, पहला यह है कि सूर्यके जम्बूद्वीपके समीप आनेसे उसकी किरणोंका प्रभाव यहां अधिक पड़ने लगता है, दूसरा कारण यह कहा जा सकता है कि उसकी किरणें समुद्र

१ “प्रथम बहुल पवित्रं इत्यादि, सूर्यप्रवृत्ति (सम्बन्धित दीक्षा सहित) पृ० २२२।

के अगाध जलपरसे आनेसे ठंडी पड़ जाती थीं। उनमें क्रमशः जम्बूद्वीपकी ओर गहराई कम होने-एवं स्थल-भाग पास होनेसे सन्ताप अधिक बढ़ता जाता है, इसी कारण यहाँ गर्मी अधिक पड़ने-लगती है। यहाँ तक कि सूर्य जब जम्बूद्वीपके भीतरी अन्तिम मार्गपर पहुँचता है तब वहाँ पर सबसे अधिक गर्मी पड़ती है। उत्तरायणका प्रारंभ मकर संक्रान्तिको और दक्षिणायनका प्रारंभ कर्क संक्रान्तिको होता है। उत्तरायणके प्रारंभमें १२ मुहूर्तका दिन और १८ मुहूर्तकी रात्रि होती है। दिन-मानका प्रमाण निम्नप्रकार बताया है^१। पर्व-संख्याको १५ से गुणाकर तिथि संख्या जोड़ देना चाहिए, इस तिथि संख्यामे से एक सौ बीस तिथिपर आने वाले अवमको घटाना चाहिए। इस शेषमें १८३ का भाग देकर जो शेष रहे उसे दूना कर ६१ का भाग देना चाहिये जो लब्ध-आवे उसे दक्षिणायन हो तो १८ मुहूर्तमें से घटाने पर दिनमान और उत्तरायण हो तो १२ मुहूर्तमें जोड़ने पर दिनमान आता है। उदाहरणार्थ युगके आठ पर्व बीत जानेपर तृतीयाके दिन दिनमान निकालना है अतः $१५ \times ८ = १२० + ३ = १२३ - १ = १२२ \div १८३ = ० + १ \frac{२२}{१८३} = १२२ \times २ = २४४ \div ६१ = ४$, दक्षिणायन होने से $१८ - ४ = १४$ मुहूर्त दिनमानका प्रमाण हुआ।

वेदाङ्गज्योतिषमें दिनमान सम्बन्धी यह प्रक्रिया नहीं मिलती है, इस कालमें केवल $१८ - १२ = ६ \div १८३ = \frac{६}{१८३}$ बृद्धि-हाल रूप दिनमानका प्रमाण साधारणानुपात द्वारा निकाला गया है। फलतः उपर्युक्त प्रक्रिया विकसित और परिष्कृत है इसका उत्तरकालीन पितामहके सिद्धान्तपर बड़ा भारी प्रभाव पड़ा है। पितामहने जैन प्रक्रियामें योड़ासा संशोधन एवं परिवर्द्धन करके उत्तरायण या दक्षिणायनके दिनादिमें जितने दिन व्यतीत हुए हों उनमें ७३२ जोड़ देना चाहिये फिर दूना करके ६१ का भाग देनेसे जो लब्ध-आवे उसमेंसे १२ घटा देने पर दिनमान निकालना बताया है^२। पितामहका सिद्धान्त सङ्गम-होकर भी जैन प्रक्रियासे स्पष्ट प्रभावित मालूम होता है।

नक्षत्रोंके आकार सम्बन्धी उल्लेख जैन ज्योतिषकी अपनी विशेषता हैं। चन्द्रप्रशस्तिमें नक्षत्रोंके आकार-प्रकार, भोजन-वसन आदिका प्रतिपादन करते हुए बताया गया है कि अमजित्, नक्षत्र गोशृङ्ग, श्रवण नक्षत्र कपाट, धनिष्ठा नक्षत्र पक्षीके पिंजरा, शतमिषा नक्षत्र पुष्पकी राशि, पूर्वाभाद्रपद एवं उत्तराभाद्रपद अर्ध-बावड़ी, रेवती नक्षत्र कटे हुए अर्ध फल, अश्विनी नक्षत्र अश्वस्कन्ध, भरणी नक्षत्र स्त्री की योनि, कृत्तिका नक्षत्र ग्राह, रोहिणी नक्षत्र शकट, मृगशिरा नक्षत्र मृगमस्तक, आर्द्रा नक्षत्र बधिर विन्दु, पुनर्वसु नक्षत्र चूल्का, पुष्य नक्षत्र बढ़ते हुए चन्द्र, आश्लेषा नक्षत्र ध्वजा, मघा नक्षत्र प्राकार, पूर्वाफल्गुनी एवं उत्तराफल्गुनी नक्षत्र अर्ध-पल्लव, हस्त नक्षत्र हथेली, चित्रा नक्षत्र मउआके पुष्प, स्वाति नक्षत्र खीले, विशाखा नक्षत्र दामिनी, अनुराध नक्षत्र एकावली, ज्येष्ठा नक्षत्र गजदन्त, मूल नक्षत्र बिच्छू, पूर्वाषाढा नक्षत्र

^१ ज्योतिषकरण्डक, भाषा ३११-२०।

^२ "द्वयमि नयेपुस्तक"..... पद्य, पञ्चसिद्धान्तिका।

हस्तीकी चाल और उत्तरापादा नक्षत्र सिंहके आकार होता है^१। यह नक्षत्रोंकी संस्थान सम्बन्धी प्रक्रिया बराहमिहिरके कालसे पूर्वकी है। इनके पूर्व कहीं भी नक्षत्रोंके आकारकी प्रक्रियाका उल्लेख नहीं है। इस प्रकारसे नक्षत्रोंके संस्थान, आसन, शयन आदिके सिद्धान्त जैनाचार्योंके द्वारा निर्मित होकर उत्तरोत्तर पल्लवित और पुष्पित हुए हैं।

प्राचीन भारतीय ज्योतिषके निम्न सिद्धान्त जैन-अजैनोके परस्पर सहयोगसे विकसित हुए प्रतीत होते हैं। इन सिद्धान्तोंमें पाचवा, सातवा, आठवा, नवम्, दसवा, ग्यारहवा और बारहवें सिद्धान्तोंका मूलतः जैनाचार्योंने निरूपण किया है।

प्राचीन जैन ज्योतिष ग्रन्थोंमें षट्छण्डागमसूत्र-एव-टीकामे उपलब्ध फुटकर-ज्योतिष चर्चा, सूर्यप्रगति, ज्योतिषकरण्डक, चन्द्रप्रगति, जम्बूद्वीपप्रगति, त्रैलोक्यप्रगति, अङ्गविज्ञा, गणविज्ञा, आदि ग्रन्थ प्रधान हैं। इनके तुलनात्मक विश्लेषणसे ये सिद्धान्त निकलते हैं—

(१) प्रतिदिन सूर्यके भ्रमण मार्ग निरूपण-सम्बन्धी सिद्धान्त—इसीका विकसित रूप दैनिक अहोरात्रवृत्तकी कल्पना है। (२) दिनमानके विकासकी प्रणाली। (३) अयन-सम्बन्धी प्रक्रियाका विकास—इसीका विकसित रूप देशान्तर, कालान्तर, भुजान्तर, चरान्तर एवं उदयान्तर-सम्बन्धी सिद्धान्त हैं। (४) पर्वों में विषुवानयन इसका विकसित रूप सक्रान्ति और कान्ति हैं। (५) सवत्सर-सम्बन्धी प्रक्रिया—इसका विकसित रूप सौरमास, चान्द्रमास, सावनमास एवं नाक्षत्रमास आदि है। (६) गणित-प्रक्रिया द्वारा नक्षत्र लग्नानयनकी रीति—इसका विकसित रूप त्रिंशत्, नवमास, द्वादशशत एवं होरादि हैं। (७) कालगणना प्रक्रिया—इसका विकसित रूप अंश, कला, विकला आदि क्षेत्रज्ञ सम्बन्धी गणना एवं घटी पलादि सम्बन्धी कालगणना है। (८) ऋतुगणेश प्रक्रिया—इसका विकसित रूप क्षमशेष, अधिमास, अधिशेष आदि हैं। (९) सूर्य और चन्द्रमण्डलके ज्ञास, परिधि और घनफल-प्रक्रिया—इसका विकसित रूप समस्त ग्रह गणित है। (१०) छाया द्वारा समय-निरूपण—इसका विकसित रूप इष्टकाल, मयात, भमोग एवं सर्वभमोग आदि हैं। (११) नक्षत्राकार एव तारिकाओंके पुञ्जादिकी व्याख्या इसका विकसित रूप फलित ज्योतिषका वह अंग है जिसमें जातकी उत्पत्तिके नक्षत्र, चरण आदिके द्वारा फल बताया गया हो। (१२) राहु और केतुकी व्यवस्था—इसका विकसित रूप सूर्य एवं चन्द्रग्रहण-सम्बन्धी सिद्धान्त हैं।

जैन ज्योतिष ग्रन्थोंमें उल्लिखित ज्योतिष-मण्डल, गणित-फलित, आदि मेदोपमेद विषयक वैशिष्ट्योका दिग्दर्शन मात्र करनेसे यह लेख पुस्तकका रूप धारण कर लेगा, जैसा कि जैन शास्त्र-मण्डारोंमें उपलब्ध

गणित, फलित, आदि ज्योतिषके ग्रन्थोंकी निम्न सक्षिप्त तालिकासे स्पष्ट है। तथा जिसके आधारपर शोध करके जिज्ञासु स्वयं निरूप्य कर सकेंगे कि जैन विद्वानोंने किस प्रकार भारतीय ज्योतिष शास्त्रका सर्वाङ्ग सुन्दर निर्माण, पोषण एवं-परिष्कार किया है।

गणित ज्योतिषके ग्रन्थ

- १ सूर्यप्रश्नसि मूल प्राकृत, मलयगिरि वृत्ति (संस्कृत टीका)
- २ चन्द्रप्रश्नसि " " ३ ज्योतिषकरण्डक मूल प्राकृत, संस्कृत टीका
- ४ अंगविज्ञा और गणिविज्ञा (प्राकृत) ५ मण्डल प्रवेश
- ६ गणितसार संग्रह (संस्कृत)—महावीराचार्य (सन् ८५०) ७ गणितसूत्र (संस्कृत)
- ८ व्यवहार गणित (कन्नड)—राजादित्य (११ वीं सदी)
- ९ जैन गणित सूत्र (")— राजादित्य, यह विष्णुवर्द्धनके आश्रित थे। समय ११ वीं सदी है।
- १० जम्बूद्वीप प्रश्नसि—अमितगति, रचनाकाल स० १०५०
- ११ सिद्धान्त शिरोमणि १—त्रैवेद्य मुनि १२ गणित शास्त्र (संस्कृत) श्रीधराचार्य।
- १३ सार्धद्वीपद्वय प्रश्नसि (संस्कृत) १४ लीलावती (कन्नड)—कविराजकुमार
- १५ क्षेत्र गणित (कन्नड) राजादित्य (११-वीं सदी) १६ व्यवहाररत्न (कन्नड)
- १७ लीलावती (अपभ्रंश) लालचन्द्र स० १७३६ १८ लीलावती (संस्कृत) लामवर्द्धन
- १९ गणित शास्त्र (संस्कृत) श्रेष्ठिचन्द्र २० यन्त्रराज (संस्कृत) महेन्द्रसूरि स० १४१७
- २१ गणितसार (प्राकृत) ठक्कुरफेरू, रचनाकाल—
—स० १३७५ के आसपास २२ जोहससार (ठक्कुरफेरू) स० १३७२
- २३ ज्योतिष मण्डल विचार—तपोविजय कुशलसूरि स० १६५२
- २४ ज्योतिष सारोद्धार—आनन्दमुनि स० १७३१ २५ गणित साठसौ—महिमोदय
- २६ पञ्चाङ्गानयनविधि—महि० रचनाकाल स० १७२३ २७ नवग्रह गणित—पञ्चाङ्ग, गणित सहित (तिलगृ)
- २८ गणित संग्रह—एलाचार्य २९ कृत्तीसुपूर्वप्रति उत्तर-प्रतिमह—महावीराचार्य
- ३० अष्टकवर्ग—सिद्धसेन ३१ अलौकिक गणित—देहली के पञ्चावती मन्दिरके भण्डारमें है
- ३२ भ्रमण सारिणी दे० प० म० ३३ अणुजातक " "
- ३४ पञ्चाङ्ग विचार " ३५ चन्द्रार्को पद्धति " "
- ३६ ज्योतिषप्रकाश दिल्ली के धर्मपुरा मन्दिर भण्डार है। ३७ तिथि सारणी—पाश्र्वचन्द्रगच्छी बाघजी—
—मुनि स० १७८३
- ३८ ज्योतिषसार संग्रह—कवि रत्नयानु—अमर ग्रन्थालय लुकोण्ड हन्दौर।

- ३९ जन्म पत्र पद्धति—हर्षकीर्ति (१७ वीं शती) ४० जन्मपत्र पद्धति—लखिचन्द्र (सं० १७५१)
 ४१ जन्म पत्र पद्धति—महिमोदय ४२ इष्टतिथि सारणी—लक्ष्मीचन्द्र (सं० १७६०)
 ४३ ग्रहायु साधन—पुण्यतिलक ४४ जगच्चन्द्रिका सारणी—हीरचन्द्र
 ४५ चन्द्रवेध्य प्रकीर्णक (प्राकृत पत्र संख्या ६, श्लो० १२५) ४६ चन्द्ररब्जु चक्रविवरण (पत्र ४, श्लो० २६०)
 ४७ तिथ्यादि सारिणी (पत्र ३) ४८ बन्धरत्नावली—पद्मनाभ
 ४९ पञ्चाङ्ग तिथि विवरण (श्लोक संख्या १९०) ५० अक्षप्रभा—(पत्र संख्या ७ जेसलमेर मण्डार
 ५१ ग्रह दीपिका—(पत्र संख्या ८) जैस० भ० ५२ ग्रहस्तनाकर कोष्टक—(पत्र संख्या १६) „
 ५३ पंचांग दीपिका „ ६ „ ५४ करण शार्दूल „
 ५५ पञ्चांग तत्त्व ५६ वक्रमार्गी—(पत्र संख्या १) „

फलित ज्योतिषके जैनग्रन्थ

- ५७ केवलज्ञान होरा (संस्कृत) चन्द्रसेनमुनि ग्रन्थप्रमाण, ५ हबार श्लोक ।
 ५८ आयुज्ञान तिलक (प्राकृत) दामनन्दिके शिष्य भट्टमोसरि, ग्रन्थ प्रमाण ९० पत्र ।
 ५९ चन्द्रोन्मीलन प्रश्न (संस्कृत)—श्लो ४ हबार
 ६० भद्रबाहु निमित्तशास्त्र „ —भद्रबाहु, श्लोक ४ हबार
 ६१ रिङ्गसमुच्चय (प्राकृत)—दुर्गादेव सं० १०८९ गथा २६१
 ६२ अर्थकाण्ड „ „ „
 ६३ ज्योतिर्ज्ञानविधि (संस्कृत) श्रीवराचार्य, (अधूरा)
 ६४ उत्तमसद्भाष प्रकरण „, मल्लिषेयाचार्य, सन् १०५०, श्लोक १९६ ।
 ६५ केवलज्ञानप्रश्न चूडामणि (संस्कृत), समन्तभद्र, पत्र संख्या १८ ।
 ६६ ज्ञानप्रदीपिका (संस्कृत)—प्रकाशित ६७ सामुद्रिक शास्त्र—(सं० प्रका०)
 ६८ ज्योतिषधार (प्राकृत) (अनु० पं० भगवानदास)
 ६९ अर्हत्पासा केवली (संस्कृत) भट्टारक सकलकीर्ती (पत्र संख्या ६)
 ७० अक्षर प्रश्न केवली „, पत्रसंख्या ६, श्लो० संख्या २८० ।
 ७१ हस्त संजीवन—(संस्कृत) ७२ निमित्तशास्त्र—(प्राकृत) ऋषिपुत्र, (प्रकाशित)
 ७३ ज्योतिषप्रकाश (संस्कृत)—हीरविजय ७४ स्वप्नविचार (प्राकृत)—विनपालगणि प्र
 ७५ स्वप्नमहोत्सव (संस्कृत) ७६ स्वप्नचिन्तामणि „ —दुर्लभराज
 ७७ पासाकेवली—(संस्कृत)—गर्गभुजि
 ७८ सामुद्रिक शास्त्र (संस्कृत)—समुद्रकवि (लिपिकाल सं० १८४४, पंचायती मंदिर देहली)

- ७९ द्वादशग्रह-प्रज्ञावली (संस्कृत) ८० सामुद्रिक-सटीक (देहलीके प्रंचायती-मन्दिरके-अण्डासे)
 ८१ सामुद्रिक भाषा—(दि. पं. मं.) ८२ शकुन विचार (भाभा गोवर्द्धनदास—सं० १७६२)
 ८३ प्रतिष्ठा मुहूर्त—(दिल्ली-प्रंचायती-मन्दिर) ८४ जीमान्व पंचाशिका (संस्कृत, लिपिकाल—१७७४)
 ८५ कूपचक्र ” ८६ प्रज्ञानप्रदीप (दि. पं. मं.)
 ८७ नष्टजन्मविचार ” ८८ चन्द्रमाविचार ”
 - ७९-शनिविचार ” ९०-सउन (शकुन-चौपाई)—देवविजय
 ९१ स्वप्न सहायिका-जिनवल्लभा मुनि (१३ वीं सदी) ९२-स्वप्नप्रदीप—वर्द्धमान सूरि
 ९३ जातक तिलक (कन्द) श्रीधराचार्य ९४ गर्गसंहिता—(संस्कृत-प्राकृत मिश्रित)-गर्गमुनि
 ९५ लोकविजय-बंध (प्राकृत २८-भाषा-) ९६ शकुनदीपिका चौपाई (जयमित्राय-सं० १६६०)
 ९७ शकुनशास्त्र—जिनदत्तसूरि (१३ वीं सदी) ९८ नक्षत्रचूडामणि (संस्कृत)
 ९९ गैलिशकुन (कन्नड, मल्लिसेन, ३५ पत्र) १०० सामुद्रिकशास्त्र सटीक (संस्कृत २२ पत्र)
 १०१ ज्योतिषसंग्रह (संस्कृत २०-पत्र) १०२ सुग्रीवसतशकुन (कन्नड ३० पत्र)
 १०३ सामुद्रिक लक्षण—(संस्कृत- २० पत्र) १०४-शकुन दीपक- (सं०)
 १०५ स्वप्नदीपक ” १०६ कुमारसंहिता ”-कुमारानन्द मुनि
 १०७ निमित्तदीपक ” १०८-ज्योतिषप्राण ”
 १०९ ज्योतिषधर्म विचार (प्राकृत) ११० हस्तकाण्ड-पार्श्वचन्द्र
 १११ शकुनावली (संस्कृत) सिद्धसेन ११२ शकुन रत्नावली ” (वर्द्धमान)
 ११३ शकुनावली रामचन्द्र (सं० १८१७) ११४ शकुनप्रदीप (हिन्दी) लक्ष्मीचन्द्र-यति (सं० १७६०)
 ११५ सामुद्रिक लक्षण (संस्कृत) लक्ष्मीविजय -११६ सामुद्रिक (संस्कृत) जयराज
 ११७ सामुद्रिक ” - रामविजय ११८ रमलक्षण ”-मोक्षसागर
 ११९ रमलसार ”- विजयदान सूरि १२० सामुद्रिक हिन्दी रामचन्द्र
 १२१ जिनसंहिता (संस्कृत) एकसन्धि भट्टारक १२२ कालकसंहिता ”-कालकाचार्य
 १२३ अर्धचूडामणिसार (प्राकृत) भद्रबाहु १२४ चातुर्मासिक-कलंक
 १२५ तिथि कुलक १२६ मेषमाला पत्र १८
 १२७ लघुशुद्धि. (संस्कृत) हरिमद्रसूरि (८ वीं, शती) १२८ नारचन्द्र ज्योतिष-नारचन्द्र (श्लो० २००-दियम्बर)
 १२९ आयप्रश्न (संस्कृत श्लो० ६०) १३० द्वादशमास जन्मप्रदीप—भद्रबाहु (पत्र संख्या ८)
 १३१ नवग्रह-राशि विचार (संस्कृत श्लो० १८६) १३२ निषनादिपरीक्षा-शाला (संस्कृत)-पत्र ३
 १३३ भवसागर संस्कृत (श्लो० ३३००) १३४ योगयोगप्रकरण (संस्कृत) ७-पत्र
 १३५ ध्वजधूम (संस्कृत) २ पत्र १३६-तौयोगादि ३ पत्र

- १३७ ज्ञानमंजरी ,, २ पत्र
 १२६ शताब्दी , ७ पत्र
 १४१ मूल विधान ,, १३ पत्र
 १४३ ज्योतिष फल दर्पण ,,
 १४५ छींक विचार—खण्डित प्रति
 १४७ सामुद्रिक तिलक—जगदेव, ८०० आर्या प्रमाण
 १४८ स्वप्नसप्ततिका वृत्ति—सर्वदेवसूरि सं० १२८७७०/८००
 १४९ स्वप्नाष्टक विचार—संस्कृत, १ पत्र
 १५१ श्वानसप्तती—श्लो० २००
 १५३ जोहसदार—प्राकृत, हरिकलश
 १५५ मेघमाला—मेघराज
 १५७ मंगल स्फुरण चौपई—हिन्दी, हेमानन्द
 १५९ सामुद्रिक तिलक—संस्कृत, बुद्धभराज
 १६१ दिपकावली — ,, जयरत्न सं० १६६२
 १६२ स्वप्नसप्ततिकावृत्ति ,, जिनबल्लभ, टी० जिनपाल
 १६३ शकुनशास्त्रोद्धार ,, माणिक्यसूरि
 १६५ छन्नवटिका—सोमविमल
 १६७ ज्योतिष लग्नसार—संस्कृत, विद्याहेम
 १६९ हायन सुन्दर (संस्कृत) पद्मसुन्दर—१७ वीं सदी ।
 १७० दिनशुद्धि दीपिका (प्राकृत) रत्नशेखरसूरि, टी० विश्वप्रभा, १५ वीं सदी ।
 १७१ प्रश्नशतक स्वीपक वेतालवृत्ति (संस्कृत) नरय कपाध्याय
 १७२ प्रश्नचतुर्विंशतिका (संस्कृत) नरचन्द्रोपाध्याय, १३ वीं सदी
 १७३ उदय दीपिका ,, मेघविजय
 १७४ यशोराज राजी—पद्धति (संस्कृत) यशमृतसागर, सं० १७६२
 १७६ ज्योतिषरत्नाकर—(संस्कृत), महिमोदय
 १७८ विवाहपटल (संस्कृत) रूपचन्द्र
 १८० ग्रहचरित्र चिन्तामणि ठवा (संस्कृत) चतुर्विजय
 १८१ चमत्कार चिन्तामणि ठवा (संस्कृत) जैनमतिवार
 १८२ चमत्कार चिन्तामणि वृत्ति (संस्कृत) अश्वकुशल
 १३८ गृहदीपिका ,, ८ पत्र
 १४० षट् मूषण ,, १६ पत्र
 १४२ योग मुहूर्त्त , ५ पत्र
 १४४ खरस्वर विचार—खण्डित प्रति
 १४६ शकुनावली—वसन्तराम १३० ताडपत्र
 १५० श्वान शकुन विचार—खण्डित प्रति
 १५२ मानसागरी पद्धति, संस्कृत—मानसागर, श्लो० १०००
 १५४ छन्न विचार
 १५६ जन्म समुद्र सटीक—नरचण्डोपाध्याय
 १५८ वर्ष फलाफल ज्योतिष—संस्कृत, सूरचन्द्र
 १६० शकुनदीपिका—संस्कृत अज्ञात
 १६४ अष्टाङ्ग निमित्त—ऊने दिक्कान
 १६६ भास-वृद्धि हानि विचार—नेमकुशल
 १६८ पट्टमृदु संक्रान्ति विचार—संस्कृत कवि-खुटयाल
 १७४ रमलशाला—संस्कृत
 १७७ विवाहपटल (संस्कृत) अभयकुशल
 १७९ विवाह पटल (संस्कृत) हरि

वर्णी अभिनन्दन-ग्रंथ

- १८३ जिनेन्द्रमाला (संस्कृत) टीका, कन्नड ,, १८४ शकुनदीपक (संस्कृत) वीरपंडित
 १८५ होराज्ञान (संस्कृत) गौतमस्वामी १८६ अर्हन्तपासाकेवली—हिन्दी, विनोदीशाल
 १८७ अर्हन्तपासाकेवली—हिन्दी, वृन्दावन १८८ अक्षरकेवली शकुन (संस्कृत) अज्ञात (पत्र १०)
 १८९ नरपिङ्गल (कन्नड) शुभचन्द्र १९० स्त्रीवातकवृत्ति (संस्कृत) नारचन्द्र (४०० श्लो०)
 १९१ ज्योतिषशास्त्र—संस्कृत १९२ चोदससार—प्राकृत (पत्र सख्या ४ खण्डित)
 १९३ ज्योतिषार—संस्कृत १९४ ग्रहगोचर—, (पत्र संख्या ३५१)
 १९५ ग्रहदृष्टिकल ,, १९६ ग्रहप्रमाणमंजरी—संस्कृत
 १९७ ग्रहफल ,, १९८ ग्रहवलाविचार ,,
 १९९ भुवन दीपक—संस्कृत, पद्यप्रभ १४ वीं सदी
 २०० भुवनदीपक सिंहतिलकवृत्ति सहित सं० १३२६
 २०१ ,, खरतरगच्छीय रत्नवीर वृत्ति सं० १८०६ २०२ ग्रहवाटिका—संस्कृत
 २०३ प्रश्नव्याकरण ज्योतिकोनी २०४ स्वप्नसुभाषित—प्राकृत
 २०५ स्वप्नविचार यश कीर्ति २०६ स्वरोदय
 २०७ सामुद्रिक फलाफल—संस्कृत (४ पत्र) २०८ सामुद्रिक सार (संस्कृत) ८ पत्र
 २०९ सार समग्र ,, हर्षकीर्ति २१० ज्योतिषविषय (कन्नड) ६ ताड़पत्र श्लो० १२
 २११ ज्योतिषसंग्रह—संस्कृत, टीका (कन्नड) ताड़पत्र ११९ २१२ ज्योतिष संग्रहात्मक (कन्नड) ६० पत्र
 २१३ ज्योतिषसंग्रह (संस्कृत-कन्नड) ९६६ पत्र
 २१४ आरम्भसिद्धि (संस्कृत) उदय प्रकरणी १३ वीं सदी
 २१५ आरम्भसिद्धि टीका हैमहंस गणि सं० १५०४
 २१६ त्रैलोक्य प्रकाश—संस्कृत, हैमप्रभसूरी सं० १३०५, श्लो० १९६०
 २१७ निमिचदीपक—संस्कृत, जिनसेन २१८ ज्योतिषपटल—महावीर
 २१९ जिनेन्द्रमाला—संस्कृत २२० जिनेन्द्रमाला वृत्ति
 २२१ अष्टमत्त—कन्नड कट्टुबीव, सन् १३०० २२२ मेघमाला—हैमप्रभ सूरि
 २२३ ज्योतिष सारोद्धार, हर्षकीर्ति १७ वीं सदी २२४ वर्षप्रबोध—संस्कृत, मेघविजय
 २२५ उदयविलास—श्री सूरि जिनेदय २२६ मेघमाला मेघगज सं० १८८१
 २२७ वर्ष फलफल—पत्रसख्या १२ २२८ अंगविद्या—प्राकृत
 २२९ करेहा लक्षण—प्राकृत २३० हस्तकाण्ड—पार्श्वचन्द्र
 २३१ रमलशास्त्र—मेघ विजय २३२ स्वरोदया—भाषा, चिदानन्द सं० १८०३

भारतीय ज्योतिषका पोषक जैन ज्योतिष

- २३३ दृष्टि विचार—प्राकृत, पत्र संख्या २२
 २३५ तिथिकुलक
 २३७ जन्मकुण्डली विचार १ पत्र
 २३८ जातकविधान (संस्कृत) विहमल, श्लो० १२८०
 २४० जातक पद्धति ,, पत्र ८ अध्याय १
 २४२ लग्नशुद्धिविचार ,,
 २४४ जन्मपत्रिकागत कालादि—विचार
 २४६ कुण्डलेश्वर—१० पत्र
 २४८ कालशतक—मुनिचन्द्रसूरि
 २५० लग्न शाल—हेमप्रभ सूरि
 २५२ लग्न कुण्डली विचार
 २५४ जीव्योपचारसार, पत्र संख्या २
 २५६ पत्नीविचार, पत्र संख्या ४
 २५८ लघुशकुनावली
 २६० शत सम्मत्सरीका—यत्र ३५
 २६२ अक्षरचूडामणि—(संस्कृत) पत्र ३१
 २६३ सूर्य-चन्द्र ग्रहण विचार—लिखी भट्टार लिखी (—)
 २६४ सूर्य-चन्द्र मण्डल विचार—ज्ञानानन्द शतीसे पूर्वके भारतीय
 २६५ प्रश्नशतक—जिनवल्लभसूरी अक्षर प्रश्नोत्तर (संस्कृत) पत्र ५
 २६७ अक्षरमाला प्रश्न—(संस्कृत) पत्र ८ श्लोक १२० विवेक अक्षर कण्डिला प्रश्न—अप्र० प्रश्न, पत्र ४
 २६९ अक्षरवर्ग २७० बर्गाष्टक प्रश्नावली
 २७१ ऋषिपुत्र संहिता (संस्कृत प्राकृत लिखित) ऋषिपुत्र
 २७२ शुद्धफलाफल - कन्नड, ५ ताडपत्र, श्लो० १२४
 २७४ अहफलादेश—संस्कृत
 २७६ जन्मपदीप—देवसूरि
 २७८ गणितसार—संस्कृत, श्रीवराचार्य
 २८० पट्टल्लभ्य रूपदत्ति—संस्कृत, अजितसागर स्वामी
 २८२ ज्योतिर्दीपक—संस्कृत, भट्टबाहु
 २८४ ज्योतिर्दीपक—तेलगू, कवि सारस्वर
 २३४ अंगलक्षण
 २३६ चातुर्थशिव कुलक
 २३९ जातक दीपिका (संस्कृत) हर्षविजय, खण्डित
 २४१ द्वादशभाव फल ,,
 २४३ पण्डित सम्मत्सरी—संस्कृत, जैमकीर्ति, श्लो० ३००
 २४५ जन्म कुण्डलिका
 २४७ कालज्ञान—संस्कृत
 २४९ ज्योतिष सारिणी—संस्कृत, शुभचन्द्र
 २५१ लग्न परीक्षा—उदयप्रभदेव सूरि
 २५३ कामवेनु—१६ पत्र
 २५५ खेलावली—प्राकृत, माहूया गाथा १३६७
 २५७ पत्नी शरद शान्ति—वृद्धवर्गमुनि (श्लो० २०)
 २५९ शकुनरत्नावली—नगीनदास (श्लो० ११००)
 २६१ सिद्धात्रा—पद्मसि

वर्ण-श्रमिनन्दन-ग्रन्थ

२८६ लीलावती, राजादित्य

२८८ ग्रहदीपिका—संस्कृत

२९० नूतनफल

२९१ ऊर्ध्वकाण्ड या ऊर्ध्वकाण्ड (बीज)—देवेन्द्रसूरि शिष्य हेमप्रभसूरि

२९२ जम्बूद्वीपजीवा-नाशिपाद ८ पत्र

२९४ प्रश्नरत्न सागर—विजयसूरि

२९६ समयविचार—अमरकीर्ति

२९८ जातक निर्णय

३०० संवेगरंग शास्त्र—प्राकृत, बिनचक

२८७ गुह्यसूत्र

२८९ जातक फलप्रदीप

२९३ द्वादशजन्मभावफल—भद्रबाहु

२९५ मन्त्ररीमकरन्द—भट्टकल्याणक

२९७ दैवशिविलास—लक्ष्मणसूरि

२९९ जातक योगार्णव

३०१ चरकाण्डक—दुर्गादेश सं० १०८९

इनके अतिरिक्त लगभग १००-१५० ग्रन्थ ऐसे भी तालिकाओंमें मिलते हैं जो समान नाम वाले हैं तथा कलाओंके नामोंका उल्लेख नहीं हैं। ज्योतिषशास्त्र, ज्योतिषसंग्रह, ग्रहदीपिका, जन्मपत्री-पद्धति ग्रहफल-प्रश्नशतक, आदि नामोंके छेकड़ों ग्रन्थ हैं अतः बिना ग्रन्थोंकी देखे उनके पृथक्त्वका निर्णय शंकास्पद ही रहेगा।

जैनतर ज्योतिष ग्रन्थोंपर जैनाचार्योंकी टीकाएं

१ गणित तिलक वृत्ति—सिंहतिलकसूरि, सं० १२२

३ कर्णकुट्टल—सुमतिहर्ष, सं० १०

५ तालिकावार टीका— " (ग्रहमहाभास्कर) तादृपत्र,

७ लघुजातक वार्षिक—मतिर (ग्रहमहाभास्कर) १३ वीं सं०

९ जातक पद्धति वृत्ति— " १३ वीं सं०

११ महादेवी सारणी वृत्ति— " सं० १६९२

१३ ज्योतिर्विदाभरण—आद्यप्रभसूरि, सं० १७६८

१५ चन्द्राकी वृत्ति—कृपाविजय

१७ मुहूर्त चिन्तामणि ठवा—चतुरविजय १८ चमत्कार चिन्तामणि ठवा—मतिसागर, सं० १८२७

१९ चमत्कार चिन्तामणि वृत्ति—अभयकुशलसूरि

२१ छीजातक वृत्ति—नारचन्द्र

२३ विवाह पटल टीका—हर्षकीर्तिसूरि

२५ जातक दीपिका—हर्षरत्न, सं० १७६५

२ ग्रहलाघव वार्षिक—यशस्वतसागर सं० १६७८

४ होरामकरन्द वृत्ति—सुमतिहर्ष

५ लघुजातक टीका—भक्तिमान, सं० १५७१

६ लघुजातक ठवा—लघुप्रभामसुन्दर

१० जातक पद्धति दीपिका—सुमतिहर्ष, सं० १६७३

१२ ग्रहलाघव टिप्पण—राजसोम

१४ षट्पंचाशिका बालावबोध महिमोदय

१६ सुबन दीपिकावलि—लक्ष्मीदिव्य, सं० १७६७

१८ चमत्कार चिन्तामणि ठवा—मतिसागर, सं० १८२७

२० वसन्तराज शकुन टीका—भानुचन्द्र गण

२२ विवाह पटलबोध—अमरवाणी

२४ विवाह पटल अर्थ—विद्याहेम, सं० १८३७

भारतीय गणितके इतिहासके जैन-स्रोत

श्री डा० अवधेशानारायण सिंह, एम० एस्सी०, डी० एस्सी०, आदि

वर्तमानमे उपलब्ध संस्कृत ग्रन्थ भारतीय ज्यौतिष तथा गणित शास्त्रीकी सफलताओंका स्पष्ट संकेत करते हैं अतएव ईसाकी पाचवी शतीसे लेकर आज तकके विकासका इतिहास भी इन परसे लिखा जा सकता है। किन्तु ईसाकी ५ वीं शतीसे पहिले लिखा गया कोई भी संस्कृत ग्रन्थ अब तक देखनेमें नहीं आया है। ५ वीं शतीके पहिले जो गणित अथवा ज्यौतिष ग्रन्थ ये वे छठी शती तथा बादकी शतियोंमें नवीकृत होकर पुन लिखे गये थे। ६२६ ई०में लिखे गये ब्रह्मस्फुट सिद्धान्तमें ऐसे अनेक ज्यौतिष ग्रन्थोंका उल्लेख है जो परिष्कृत हो कर पुन लिखे गये थे। अतः ५ वीं शतीके पहिले ज्यौतिष तथा गणित शास्त्रीकी अवस्था बतानेवाले कोई भी प्रमाण संस्कृत ग्रन्थोंमें नहीं हैं। यह वह समय था जब संभवतः आर्यभट और उनके पूर्ववर्ती पाटलिपुत्रीय विद्वानोंके प्रभावसे भारतमें अंकोंके 'स्थान मूल्य' का सिद्धान्त प्रचलित हुआ होगा।

अभी कुछ समय पहिले मैं जैन साहित्यमें ऐसी सामग्रीको पा सका हूँ जो 'स्थानमूल्य' के सिद्धान्तके पहिलेके अर्थात् ईसाकी ५ वीं शतीसे पूर्वके भारतीय गणित और ज्यौतिषके इतिहासके सम्बन्धमें महत्वपूर्ण सूचनाएं देती है। जिन उल्लेखोंका मैं यहाँ विवेचन करूंगा वे आचार्य श्री भूतबलि—पुण्यदन्त द्वारा विरचित षट्छण्डागम सूत्रोंकी "बवसा" टीकामें पाये जाते हैं। जिसका कुछ वर्ष पहिले सुप्रसिद्ध जैन पंडित हीरालालजीने सम्पादन किया है। बवसाटीकामें साधारणतया विविध प्राकृत ग्रन्थोंके उद्धरण हैं। ये उद्धरण ऐसे ग्रन्थोंसे हैं जिनका पठन पाठन वैदिक विद्वानोंने छोड़ दिया था किन्तु जैन विद्वान १० वीं शती तक इनका उपयोग करते रहे थे। ५ वीं शतीमें प्राकृत साहित्यिक भाषा न रही थी और न इसमें उसके बाद कोई महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ ही लिखा गया है। अतः मुझे पूर्ण विश्वास है कि जैन ग्रन्थोंमें प्राप्त उद्धरण उन ग्रन्थोंके हैं जो ईसाकी ५ वीं शतीके पूर्व ही लिखे गये थे।

सन् १९१२ में श्री रंगाचार्य द्वारा 'गणितसार संग्रह' के प्रकाशनके बादसे गणितज्ञोंको सन्देह होने लगा है कि प्राचीन भारतमें एक ऐसा भी गणितज्ञोंका वर्ग था जिसमें पूर्ण रूपसे जैन विद्वानोंका ही प्राधान्य था। कलकत्ता गणित-परिषद्—(कलकत्ता मैथमैटिकल सोसाइटी) के विवरणके २१ वें भागमें

श्री श्री० दत्तका 'जैन गणितज्ञ वर्ग' शीर्षक निबन्ध प्रकाशित हुआ है जिसमें विद्वान लेखकने गणित तथा गणित ग्रन्थोंके विषयकी तालिकाएं दी हैं। फलतः विज्ञानसुओंके लिए यह निबन्ध पठनीय है। यह हमारा दुर्भाग्य है कि हम उपरि-उल्लिखित 'गणितसार समग्र' के अतिरिक्त अन्य जैन व्यौत्तिष ग्रन्थवा गणित ग्रन्थोंका अब तक पता नहीं लगा सके हैं। ऐसे ग्रन्थ हैं या नहीं यह भी आज नहीं कहा जा सकना, फलतः जैन गणित विषयक समस्त उल्लेखोंको हम उनके सिद्धान्त ग्रन्थोंसे ही संकलित करते हैं। इस प्रकार प्राप्त उद्धरण भी बहुत कम हैं। इनका भी अपेक्षाकृत विस्तृत वर्णन मुझे सबसे पहिले धवला-टीकामें ही देखनेको मिला है।

धवला टीका हमें निम्न सूचनाएं देती है—१—'स्थान मूल्य' का उपयोग, २—घातांकों (Indices) के नियम, ३—लघु गणकों (Logarithms) के सिद्धान्त, ४,—भिन्नोंके विशेष उपयोगके नियम तथा ५—व्यामिति और क्षेत्रमितिमें उपयुक्त प्रकार।

क्षेत्रफल और आयतनको सुरक्षित रखने वाले 'रूपान्तर' सिद्धान्तका भी जैनाचार्योंने उपयोग किया है। क्षेत्रमितिमें इसका उन्होंने पर्याप्त प्रयोग किया है। धवलामें पाई (π) का ३५५/११३ मूल्य मिलता है। इसको पाईका 'चीनीमान' कहा जाता है किन्तु मेरा विश्वास है कि कतिपय लोगोंने इस मानक इनका चीनमें प्रचलन होनेसे पहिले भी जाना था तथा प्रयोग किया था।

अंकगणित—

'स्थानमान' सिद्धान्त—जैन सिद्धान्त तथा साहित्यमें हम बड़ी संख्याओंका प्रयोग पाते हैं। इन संख्याओंको शुद्धोंमें व्यक्त किया गया है। धवला टीकामें आगत उद्धरण ऐसी संख्याओंको अकों द्वारा व्यक्त करनेकी कठिनाईका ठरलेख करते हैं फलतः उन्हें व्यक्त करनेके कतिपय उपाय निम्नप्रकार हैं—

(क) ७९९९९९९८ को 'बह- संख्या जिसके प्रारम्भमें ७, मध्यमें छह बार ९ तथा अन्तमें ८' कह कर व्यक्त किया है।^१

(ख) ४६६६६६६४ को 'चौंसठ, छहसौ, छयासठ हजार, छयासठ लाख तथा चार करोड़' लिखा है।^२

(ग) २२७९६४९८ को 'दो करोड़, सत्ताइस, नित्यानवे हजार चार तथा अठानवे कहा है'।^३

श्रीधवलाके तृतीय भाग पृ० ६८ पर—

सत्तादी अट्टंता छणव मज्झा य संजदा सज्जे ।

तिग भजिदा विगुणिदा पमत्त रासी पमत्ता दु ॥

१, धवला, भा० ३, पृ० ९८ पर जीनकाण्ड (योग्यसार)की ५१ वीं गाथा (पृ० ६३३) उद्धृत है।

२, वही, पृ० ९९, गा० ५२।

३, , , १००, , ५३।

यह मूल गाथा मिलती है जो कि प्रथम प्रकारका उदाहरण है तथा पाठकोंके विचार करनेमें विशेष साधक होगी। यह गाथा बतलाती है कि लेखक विद्वान ही अक्रोके 'स्थानमान'को भली भाँति नहीं जानते थे अपितु इस समयके पाठकोंने भी इसे समझ लिया था। बवपि इस गाथाके मूल लेखकका अत्र तक पता नहीं लग सका है तथापि मेरा विश्वास है कि यह ईसाकी प्रारम्भिक शतीमें किसी जैनान्चार्य ने ही लिखी होगी। ये आचार्य निम्नचरसे ईसाकी ५ वीं शतीसे पहिले हुए होंगे। जैन ग्रन्थोंमें सुलभ उक्त प्रकारके उद्धरण प्राचीन भारतमें प्रचलित 'स्थानमान' सिद्धान्तके महत्वपूर्ण ऐसे प्रमाण हैं जो अन्य वैदिक, आदि ग्रन्थोंमें नहीं पाये जाते हैं।

घातांक—अक्रोके 'स्थानमान' के प्रयोगमें आनेसे पहिले बड़ी संख्याओंको व्यक्त करनेके लिए विविध प्रकारोंका आविष्कार किया गया था। अतः जैन वाङ्मयमें बहुत लम्बी लम्बी संख्याओंका प्रयोग किया गया है अतः इन्हें व्यक्त करनेके लिए घातांक नियमानुसारी प्रकार अपनाये गये थे। (१) वर्ग, (२) घन, (३) उत्तरोत्तर वर्ग, (४) उत्तरोत्तर घन, (५) संख्याको स्वयं-घात (Power) बनाना इस प्रक्रियामें प्रधान दृष्टियाँ थीं। वे 'मूलों'का भी प्रयोग करते थे, विशेषकर (१) वर्गमूल, (२) घनमूल, (३) उत्तरोत्तर वर्गमूल, (४) उत्तरोत्तर घनमूल, आदिका। इनके अतिरिक्त घातोंको वे उपरि लिखित प्रकारों द्वारा ही व्यक्त करते थे। उदाहरणार्थ उत्तरोत्तर वर्ग तथा वर्गमूलकी लिखनेका प्रकार निम्न था—

$$अ का प्रथम वर्ग = (अ)^2 = अ^2$$

$$अ का द्वितीय वर्ग = (अ^2)^2 = अ^4 = अ^{2^2}$$

$$अ का तृतीय वर्ग = अ^{2^3}$$

$$अ का न स्थानीय वर्ग = अ^{2^n}$$

इस प्रकार—

$$अ का प्रथम वर्गमूल = अ^{1/2}$$

$$,, द्वितीय ,, = अ^{1/2^2}$$

$$,, तृतीय ,, = अ^{1/2^3}$$

$$... ..$$

$$न स्थानीय ,, = अ^{1/2^n}$$

संख्याको स्वयं अपना ही घात बनानेकी प्रक्रियाकी "वर्गितसंवर्गित" संज्ञा थी तथा किसी संख्याका उत्तरोत्तर वर्गित-संवर्गित निम्न प्रकारसे लिखा जाता था—

अ का प्रथम वर्गित-संवर्गित = अ

द्वितीय = (अ) अ

तृतीय = { (अ) अ } { (अ) अ }

इसी प्रकार किसी भी घात तक ले जाया जाता था। वर्गित-संवर्गितकी प्रक्रियासे बहुत बड़ी संख्याएँ बनती हैं। यथा २ का वर्गित संवर्गित (२५६)^{२५६} है। यह संख्या विष्वक् उपलब्ध विधुत्करणोंकी संख्यासे भी बड़ी है। जैनोंको निम्न लिखित घातक-नियम ज्ञात थे तथा वे इनका उपयोग भी करते थे।—

(क) म न म+न
(क) अ × अ = अ

म न म—न
(ख) अ ÷ अ = अ

म न म न
(ग) (अ) = अ

इन नियमोंके प्रयोगोंके उदाहरणोंकी भरमार है। एक रोचक उदाहरण निम्न प्रकार है।
२ के सातवें वर्गमें २ के छठे वर्गका भाग देने पर २ का छठा वर्ग शेष रहता है। अर्थात्—

$$2^7 \div 2^6 = 2$$

लघुगणन—भी अबलामें निम्न पदोंकी परिभाषाएं दी हैं—

(क) किसी भी संख्याके 'अर्धच्छेद' उतने होते हैं जितनी बार वह आधी की जा सके। इस प्रकार ५.५ के अर्धच्छेद = ५ होगा। अर्धच्छेदका संकेत रूप 'अछ' मान कर हम वर्तमान गणन प्रथानुसार कह सकते हैं—

५ के अच अथवा अछ (५) = लग० ५, जिसमें लघुगणक २ के आधारसे है।

(ख) संख्या विशेषके अर्धच्छेदके अर्धच्छेद बराबर उसकी 'वर्गशलाका' होती है। अर्थात्—

५ की वर्गशलाका = वश (५) = अच { अच (५) } = लग लग ५, जिसमें लघुगणक २ है के आधार से।

(ग) कोई संख्या जितनी बार ३ से विभक्त की जा सके उसके उतने ही तुल्यच्छेद होते हैं। फलतः—

क्ष के तुल्यच्छेद = तुल्य (क्ष) = लग ३ वहाँ लघुगणक ३ के आधारसे है।

(घ) किसी संख्याके चतुर्थच्छेद उतने होते हैं जितनी बार उसमें ४ से भाग दिया जा सके।

क्ष के चतुर्थच्छेद = लग ४ (क्ष) जिसमें लघुगणकका आधार ४ होगा।

आवकल गणितक ९ अथवा १० के आधारसे भी लघुगणकका प्रयोग करते हैं। ऊपरके दृष्टान्तोंसे स्पष्ट है कि जैनी २, ३ तथा ४ के आधार तक संभवतः लघुगणकका प्रयोग करते थे किन्तु इसका व्यापक प्रयोग उन्होंने नहीं किया है। ववला में इस बातके निश्चित प्रमाण है कि जैनोको अबो लिखित लघुगणक नियम भलीभांति ज्ञात थे—

(१) लग (म/न) = लग म—लग न।

(२) लग (म न) = लग म + लग न।

(३) लग (२म) = म, वहाँ लघुगणकका आधार २ है।

(४) लग (क्ष)^२ = २ क्ष लग क्ष।

(५) लग लग (क्ष)^२ = लग क्ष + १ + लग लग क्ष।

व्यों कि वामांक = रग (२ क्ष लग क्ष)

= लग क्ष + लग २ + लग लग क्ष

= लग क्ष + १ + लग लग क्ष।

(२ के आधारसे हुए लग २ के समान वहाँ १ है।)

(६) लग (क्ष) क्ष = क्ष लग क्ष

(७) माना 'अ' एक संख्या है। तब

अका प्रथम वर्णितसं = अ = व (मान लीजिये)

„ द्वितीय „ = व = म („)

„ तृतीय „ = य = द („) ववला में निम्न निष्कर्ष मिलते हैं—

(क) लग व = अ लग अ

(ख) लग लग व = लग अ+लग लग अ

(ग) लग य = व लग व

(घ) लग लग य = लग व+लग लग व

= लग अ+लग लग अ+अ लग अ ।

(च) लग द = व लग य

(छ) लग लग द = लग व+लग लग य, तथा आगे ।

(८)^c लग लग द \angle व^२ । इसकी विषमता आगे भी विषमताको उत्पन्न करती है—

व लग व+लग व+लग लग व \angle व^२ ।

संस्कृत गणित ग्रन्थोंमें इस प्रकारके लघुगणक नियम नहीं मिलते हैं । मेरी दृष्टिसे यह सर्वथा जैनियोंका आविष्कार था और उन्होंने इसका प्रयोग भी किया था । इसकी सारिणी बनानेका कोई प्रयत्न नहीं किया गया था । इसीलिए यह परिष्कृत विचार भी न सिद्धान्त रूपसे विकसित हुआ और न अंकोंके गणनमें सहायक हो सका । सच तो यह है कि उतने प्राचीन युगमें गणित लघुगणकके प्रयोग योग्य विकसित नहीं था । अतः उस युगमें भी इन नियमोंका प्रयोग ही अधिक आश्चर्यकारी है ।

भिन्न—जब 'स्थानमान' का प्रयोग नहीं होता था तब भजन या भाग कठिन था । यद्यपि भिन्न सम्बन्धी अंकगणितीय मूल क्रियाएं ज्ञात थीं तथापि गणनामें उनका प्रयोग करना सरल न था । उस समयके अंकगणितज्ञ इसके लिए विविध प्रकारोंकी शरण लेते थे, तथा इनसे बहुत समय बाद सुक्ति मिली थी । स्थानमानके प्रयोगके पहिले प्रयोगमें आये कतिपय प्रकारोंको नीचे दिया जाता है । ये सब भी धवला टीकासे हैं—

$$(१) \frac{n^2}{n + (n/p)} = n + \frac{n}{p+1}$$

(२) म संख्यामें द तथा दा भावकोंसे भाग दीविये तथा ख और खा-को भजनफल (या भिन्न) आने दीविये; जैसा कि आगेके गुरुसे म को $d + \frac{d}{p}$ के द्वारा भाग देनेपर आये फलसे स्पष्ट है—

$$\frac{m}{d + \frac{d}{p}} = \frac{x}{(x/d) + 1} \text{ अथवा } \frac{x}{1 + (x - x/d)}$$

$$(३) \text{ यदि } \frac{m}{d} = x \text{ और } \frac{ma}{d} = xa, \text{ तब } d (x - xa) + ma = m$$

$$(४) \text{ यदि } \frac{a}{v} = x, \text{ तब } \frac{a}{v + \frac{v}{p}} = x - \frac{x}{p+1};$$

$$\text{तथा } \frac{अ}{ब-ब} = ख + \frac{ख}{न-१}$$

$$(५) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख \text{ तब } \frac{अ}{ब+ब} = ख - \frac{ख}{ब+१};$$

$$\text{तथा } \frac{अ}{ब-ब} = ख + \frac{ख}{ब-१} \quad | \quad \text{तथा } \frac{अ}{ब+ब} = ख + \frac{ख}{ब-१}$$

$$(६) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख, \text{ और } \frac{अ}{बा} = ख + ब, \text{ तब}$$

$$बा = ब - \frac{ब}{ख + १},$$

$$\text{और यदि } \frac{अ}{बा} = ख - ब, \text{ तब } बा = ब + \frac{ब}{ख - १}$$

$$(७) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख, \text{ तथा } \frac{अ}{बा} \text{ दूसरी भिन्न हो तो}$$

$$\frac{अ}{ब} - \frac{अ}{बा} = ख \frac{(बा-ब)}{बा}$$

$$(८) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख, \text{ और } \frac{अ}{ब+अ} = ख - ख \text{ तो}$$

$$ख = \frac{ब ब}{ख-ब}$$

$$(९) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख, \text{ तथा } \frac{अ}{ब-ब} = ख + ब, \text{ तो}$$

$$ब = \frac{ब ब}{ख+ब}$$

$$(१०) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख, \text{ तथा } \frac{अ}{ब+ब} = खा, \text{ तो}$$

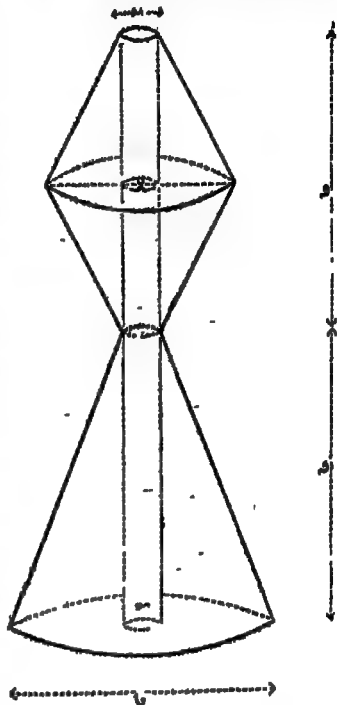
$$खा = ख - \frac{ख ब}{ब+ब}$$

$$(११) \text{ यदि } \frac{अ}{ब} = ख \text{ तथा } \frac{अ}{ब-ब} = खा, \text{ तो}$$

$$खा = ख + \frac{ख ब}{ब-ब}$$

ज्यामिति एवं क्षेत्रमिति—

भारतीयोंको समानान्तर चतुर्भुज, समलम्ब, चक्रीय, चतुर्भुज, त्रिभुज, वृत्त तथा त्रिज्यखण्डके क्षेत्रफल निकालनेके गुरु ज्ञात थे। इसके अतिरिक्त समानान्तर षट्फलक समतल, आधारयुक्त शूची स्तम्भ, घेहन, तथा शंकुके आयतन निकालनेके गुरु भी उनसे छिपे न थे। किन्तु वैदिक ग्रन्थोंमें इस बातका कोई अभाव भी नहीं मिलता कि ये गुरु किस प्रकार फलित हुए थे। किन्तु षवलामें छिन्न-शंकुका आयतन निकालनेकी सर्वाङ्ग प्रक्रिया तक मिलती है। यह वर्णन स्पष्ट बताता है कि ज्यामितिके अध्ययनकी भारतीय प्रथा ग्रीक प्रथासे सर्वथा भिन्न थी। उक्त इष्टान्तमें किसी क्षेत्रफल या आयतनको सरलतर क्षेत्रफल अथवा आयतनमें, क्षेत्रफल या आयतनको बिना बदले ही विकृत करनेका सिद्धान्त निहित है।



यतः वर्तमानमें वैदिक तथा जैन ग्रन्थोंमें उपलब्ध क्षेत्रमितिके गुरुओंकी उपपत्तिका पुनर्निर्माण शक्य है। अतः यहाँ पर हम कतिपय उपपत्तियोंका पुनर्निर्माण करेंगे भी, किन्तु ऐसा करनेके पहिले षवला के मूल उद्देश तथा उसके अनुवादको देख लेना अनिवार्य है—

लोकका आयतन निकालनेका प्रश्न है। जैन मान्यतानुसार लोक नीचे ऊपर रखे गये तीन छिन्न-शंकुओंके आकारका है (देखें आकृति १)। विविध परिमाण आकृतियोंमें दिखाये गये हैं। षवलामें लोक के आयतनकी गणना की गयी है। नीचे लिखे निष्कर्ष अषोलोक (आकृति २) के छिन्न-शंकु (Frustum) का आयतन निकालनेमें सहायक हैं।

आधारका व्यास = ७ (राज्)

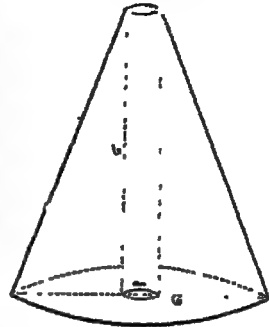
मुख (शिखर) का व्यास = १ ,

उत्प्रेष = ७ , । षवला टीका निम्न प्रकार है—

‘मुखमें (ऊपर) तिर्यक रूपसे गोल तथा आकाशके एक प्रदेश वाहुल्ययुक्त इस सूचीकी परिधि ३५ होती है। इस (परिधि) के आधेको विष्कम्भ (एक राज्) के आधेसे गुणा करनेपर

३५५/४५२ आता है। अब हमें लोकके अर्धभागका आयन निकालना है अतः क्षेत्रफल (३५५/४५२) में सात राजकु गुणा करनेपर वह ५३६६ होगा (आकृति २) ।^१

पुन चौदह राज सभे लोकक्षेत्रमें से सूचीको निकालकर पथ लोकके पास उसके दो भाग कर दें। उनमेंसे नीचेके भागको क्षेत्र ऊपरसे (चित्त) पसारने पर वह क्षेत्र सपाके आकारका होता है। इस सर्पाकार क्षेत्रका ऊपरका विस्तार (लम्बाई) ३६३ प्रमाण है। तथा तलकी लम्बाई २१३ है। इसे सात राज सभे मुख-विस्तार द्वारा नीचेकी ओर फाटनेपर दो त्रिभुज तथा एक आयत चतुर्धाकार क्षेत्र बन जाते हैं^२।



इन तीन क्षेत्रोंमें से बीचके आयत चतुर्धा क्षेत्र आयन निकालते हैं। इसकी ऊंचाई सात राज है। लम्बाई ३६३ है। मुखमें बाहुल्य आकारके एक प्रदेश प्रमाण तथा तलके (नीचे) तीन राज प्रमाण है, फलतः मुख विस्तारको सात राज तथा तल विस्तारके आधे (डेढ़े राज) से गुणा करनेपर मध्यम भागका आयन ३२६६ होगा।^३

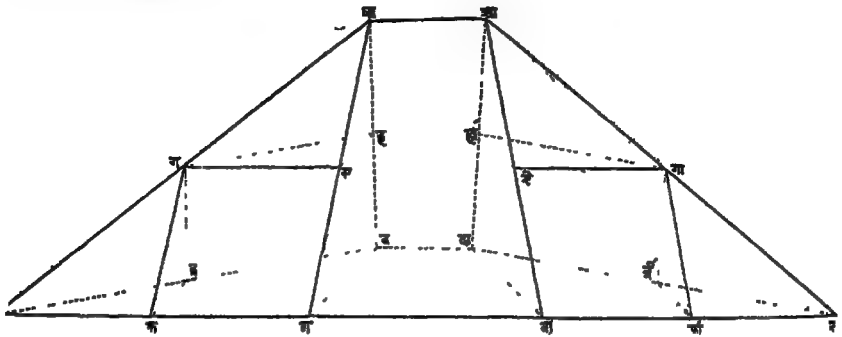
“अब शेष दो त्रिकोण क्षेत्र सात राज ऊंचे, एक राजके एकसौ तेरह भागोंमें अष्टतालीस युक्त नौ राज (९ ३६३) भुजा (आधारा) युक्त हैं। भुजा और कोटिका परिमाण कर्णके अनुपातसे है।

१ “एवम्स मुहविरिष बहुस्त पणमात परेत्त बाहल्लम् परिदुशो रचित्तो होदि ३५५/४५२) समन्तेगविरिष—
मद्देण शुण्दि पथिप होदि ३६३ (३६३) । अलोम भाग मिच्छामो चि मचरि गच्छिं शुण्दि पथिप पथकम्मेत्त होदि
५३६६ (५३६६) । (५० १२)

२ “पुगो णिस्सं देत्त चोदय दग्गु आयत्त दो सट्ठाणि क्खिय नत्थ रेट्ठिन् मट्ठ पेत्ता वरर पादिप प्पम्पिदं
सुप्पसेत्त होक्क चेट्ठि । तस्स मुहविप्पारो पत्तिओ होदि ३६३ (३६३) । गलविप्पारो रित्तो होदि २१३ (२१३) । पथ मुहविप्पारो नत्तरत्तु ज्जणमणे छिट्ठिदं दो त्रिकोण देत्ताणि प्पमात्तं क्खम्मेत्त दो ।”

(५० १२—१३)

३ “तथ माव मत्तिमत्तेत्तफल मात्तिज्जे । एदस्स ज्जेहो मन गच्छो । विष्णुमो पुा पत्तिं गोदि
३६३ (३६३) । मुहम्मि पणमात्तेत्त बाह-ए तल्लम्पि निम्पि गच्छ प्पाम्मो चि मचरि गच्छिं सु-पथ पथ-ए
बाहल्लम्पि शुण्दि मत्तिमत्तेत्तिय होदि ३४६६ (३४६६) ।” (५० १३)

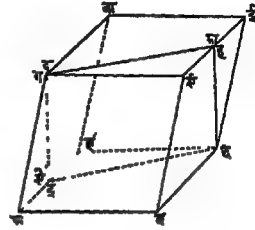


अवशेष चार चतुरस्र क्षेत्रोंकी ऊँचाई साठे तीन राख है, उनकी भुजाओंकी लम्बाई योजनाके दो सौ कुन्वीस भागोंमें से एक सौ इक्कठ अधिक चार राख (४ ३३३) प्रमाण है। इनके कणोंको

३ 'तथ दो छेताणि अद्दरञ्जुस्सेहाणि ञ्जीसुत्तर-सैसदेहिं प्पारञ्जु एत्थि तत्थ प्पाट्ठिउत्त भ्माहिं खड सदेण.
सात्थिये चत्तारि रञ्जु विक्खमाणि दम्भिण-वामहेट्ठिमकोणे तिणिणि रञ्जु वाहल्लाणि, दम्भिण-वाम कोणु जहाफने
उमरिण हेट्ठिमेसु दिवदरञ्जु गहल्लाणि, उमरिसेसरेकोणु प्पागासवाहल्लाणि, अण्णत्थ कम-वहिद्दगद वाहल्लाणि वेत्थ
तत्थ प्पल्लेसुसुवदि निदिपयेत्ते विवन्नास काळञ्ज दुव्विदे सन्मवत्थ तिणिणि रञ्जु वाहल्लेत्त होह । एदस्स वित्थार मुस्से
मुणिय वेरेण मुग्गिदे पायफल्ल मेत्थि होट्ठ ४९३५५ ।' (५० १४)

लेकर दोनों (तल पर तथा ऊपरकी ओर) दिशाओंमें ठीक बीचसे काटने पर चार आयतचतुरस्र तथा आठ त्रिभुज क्षेत्र होते हैं।^१

इनमेंसे चारों आयत चतुरस्र क्षेत्रोंका घनफल पूर्वोक्त (ऐसे ही) दो आयत चतुरस्रोंके घनफलका एक चौथाई होता है। चारों क्षेत्रोंमें (दो दो को पलट कर मोटाईके अविरोधसे एक साथ रखने पर (सबकी) मोटाई तीन राख होती है (तथा) पूर्वोक्त क्षेत्रोंकी लम्बाई तथा ऊँचाईकी अपेक्षा इनकी लम्बाई ऊँचाई आधी ही पायी जाती है। चारो क्षेत्रोंकी मिलाकर भी मोटाई किस कारणसे तीन राख मात्र होती है ! प्रकृत क्षेत्रोंकी मोटाई पूर्वोक्त क्षेत्रोंकी अपेक्षा आधी मात्र होनेसे तथा इनकी ऊँचाई भी पूर्वोक्त क्षेत्रोंसे आधी मात्र दिखनेसे।^२



अब शेष आठ त्रिकोण क्षेत्रोंकी पूर्ववत् खंडित करने पर पूर्वोक्त त्रिकोणोंसे आधी मोटाई, ऊँचाई तथा लम्बाईके बोलह त्रिकोण क्षेत्र होते हैं। इनको निकाल कर (शेष) आठ आयत चतुरस्रोंका क्षेत्रफल अभी-कहे गये (आयतोंके) फलसे एक चौथाई मात्र आता है।^३

इस प्रकार बोलह, बत्तीस, चौंसठ, आदि क्रमसे तब-तक आयत चतुरस्र क्षेत्र बनते जायेंगे जब तक कि अविभाग प्रतिच्छेद (प्रवेष्ट) अवस्था नहीं आय गी। तथा इसमें पूर्ववर्ती आयत चतुरस्रोंके क्षेत्रफलसे उत्तरवर्ती (द्विगुणित) आयत चतुरस्रोंका फल एक चौथाई ही-ही गा^४।

इस प्रकारसे उत्पन्न निःशेष क्षेत्रोंके फलोंको जोड़नेकी प्रक्रिया कहते-हैं। वह इस प्रकार-है—

१ 'अवसेस चत्तारि क्षेत्राणि बह्वङ्गुलसंज्ञाणि छन्नीसुत्तर वैसवेहि एवरज्जु खडिब तत्थ एयद्धिसद खडेहि सादिदैव चत्तारिरज्जु (४^१३३)अवगणिकम्भेत्ते आलिहिषदोसु नि पसेसु मन्नाम्भि छिण्णेषु चत्तारि आनद चरस क्षेत्राणि अट्ट त्रिकोण क्षेत्राणि च वोत्ति।' (५०.१४-१५)

२ 'यत्थ चट्ठह मावद चरस क्षेत्राण फल पुम्भिल हो क्षेत्र फलस चउत्तरागमेत्त होदि। चट्ठसु नि क्षेत्रेसु बाहल्लविरोधेण पाट्ठ^५ क्खेसु तिण्णि रज्जु बाहल्ल पुम्भिल्ल क्षेत्र विस्समायामेहिं तो अट्ठमेत्त विक्खमायामपमाण क्षेत्र-वत्तमादो। किमट्ठ चट्ठण्ण नि मि किदिपाण तिण्णि रज्जु बाहल्लत्त^६ पुम्भिल क्षेत्र बाहल्लमादो सपहिष क्षेत्राण मट्ठमेत्त बाहल्ल होट्ठ तट्ठस्सेह पेत्तिसट्ठण अट्ठमेत्तुस्सेह देसणादो।' (५०.१५)

३ 'सपहि सेस अट्ट क्षेत्राणि पुम्भ व खडिब तत्थ सोत्तस त्रिकोण क्षेत्राणि अणत्तपीदक्षेत्राण सुत्तेहादो विक्खमादो बाहल्लमादो च अट्ठमेत्ताणि अनणिय अट्ठहमावद चरस क्षेत्राण फल मणत्तरागमेत्त चट्ठसेत्त फलस चउत्तराग मेत्त होदि।' (५०.१५)

४ 'यत्थ सोत्तस-वत्तीस-चउत्तराग आदि क्खेण आनद चरस क्षेत्राणि पुम्भिल क्षेत्रफलमादो चउत्तरागमेत्त फलाणि होट्ठ गच्छति आन अविमामपलिच्छेद पत्त ति।' (५०.१५-१६)

सभी क्षेत्रोंका घनफल चतुर्गुणित क्रमसे निश्चित आता है (ऐसा मानकर) सबसे अंतिम घनफल को चारसे गुणा करने तथा एक कम उतने (तीन) से ही भाग देने पर $६५ \frac{१३५६}{१००}$ ($६५१ \frac{१३५६}{१००}$) आता है ।
(अतः) अधोलोकेके समस्त क्षेत्रोंका घनफल $१०६ \frac{२५३६}{१००}$ ($१०४ \frac{२५३६}{१००}$) होता है ।^२

गणितशास्त्रके इतिहासकी दृष्टिसे अधोलोकेके इस विवरणमें निम्न-तथ्य बड़े महत्वके हैं—

(१) कोई भी वक्र सीमाओं से युक्त क्षेत्र सीधी सीमायुक्त क्षेत्रोंमें ऐसे ढगसे विभाजित किया जा सकता है कि क्षेत्रफल पर कोई भी प्रभाव न पड़े । विशेषकर यदि अन्तःस्थ (पोला) शृङ्खाकार (आकृति २) को सीधी सीमा युक्त (आकृति ३) में परिवर्तित किया जाय तो फलमें कोई परिवर्तन नहीं होता है ।

(२) स्पष्ट प्रदर्शन अथवा सिद्धिके लिए आकृति निर्माणका सिद्धान्त सत्य माना गया था ।
अ ब स द तथा आ ना सा दा (आकृति ३) चतुष्फलकोंके घनफल निकालनेमें इस सिद्धान्तका विशेष रूपसे प्रयोग हुआ है ।

$$(३) ज्यामितिकी श्रेणियोंमें $s = \frac{a}{1-r}, r < 1$$$

$s = अ + अर + अर^२ + ...$ अर न $+ ...$ का गुरु स्वयंसिद्ध मान लिया गया था ।

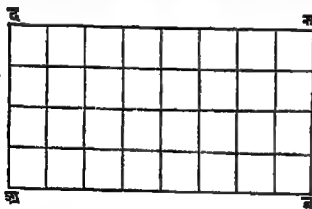
(४) π का मुख्य $\pi = ३ \frac{१४१५९}{१००००}$ स्वीकार कर लिया गया था ।

क्षेत्रमितिके गुरुओंकी साधक रचना—

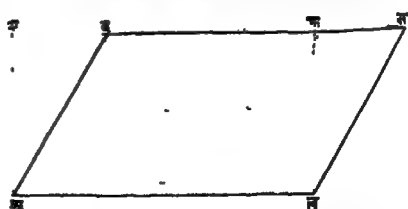
उपरके निदर्शनोंमें उपयुक्त आकृति परिवर्तन तथा रचनाके सिद्धान्तोंका भारतीय क्षेत्रमितमें प्रचलित तथा उपयुक्त निम्न गुरुओंके निकालनेमें उपयोग किया जा सकता है ।

क्षेत्रफल— १-परिभाषा—लम्बाईमें चौड़ाईका गुणा करनेपर आयतका क्षेत्रफल आता है ।

२-आधारकी लम्बाईमें ऊँचाईका गुणा करनेपर समानान्तर चतुर्भुजका क्षेत्रफल आता है । (आकृति ४, ५)



आकृति ५



आकृति ६

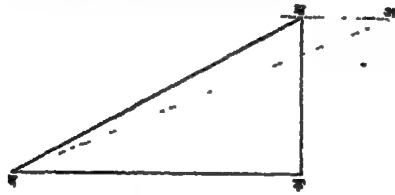
१ 'एव सुस्पष्टासेऽद्येक्षकमेकाग्रविद्यां युज्यते । तच्चैवास्मिन् क्षेत्रफलमि चतुर्गुणकमेव अवष्टि-
दाणि त्ति कादृश तत्त अंतिम क्षेत्रफल चतुर्दशगुणिव रूपेण काक्य त्रिगुणद क्षेत्रेण चतुर्दशेऽप्येव होई $६५१ \frac{१३५६}{१००}$
($६५१ \frac{१३५६}{१००}$) । अधोलोकस्थ सप्तक्षेत्रफल समासो $१०६ \frac{२५३६}{१००}$ ($१०४ \frac{२५३६}{१००}$) ।" (पृ० १६)

रचना—(आकृति ६ में) उस पर एक लम्ब डालनेसे बने व स फ भागको काटकर दूसरी तरफ अ ए द रूप से जोड़ दीजिये इस प्रकार बनी आकृति आयत होगी और प्रमेय निकल आयेगा ।

आकृति परिवर्तनका प्रथम नियम—समानान्तर चतुर्भुजकी एक भुजाको अपनी ही सीधमें चलानेसे उसका क्षेत्रफल तदवस्थ रहता है । यथा अ ब स द में स द भुजाको अपनी ही सीधमें बढ़ाते हुए ए फ रूपमें ले आये हैं और इस प्रकार बना आयत (ए अ ब फ) क्षेत्रफलमें अ ब स द के समान है ।

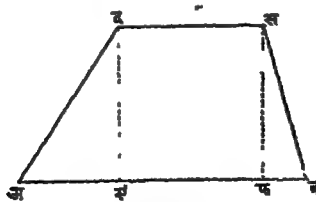
३—आधारकी आधी लम्बाईमें ऊंचाईका गुणा करनेसे त्रिभुजका क्षेत्रफल आता है । यह निष्कर्ष सत्य है क्योंकि उसी आधार पर बने उसनी ही ऊंचाईके समानान्तर चतुर्भुजसे त्रिभुज आधार होता है ।

आकृति परिवर्तनका द्वितीय नियम—यदि त्रिभुजका शीर्ष आधारके समानान्तर हटाया जाय तो त्रिभुजका क्षेत्रफल तदवस्थ ही रहता यथा, आकृति ७ है ।



(आकृति ७)

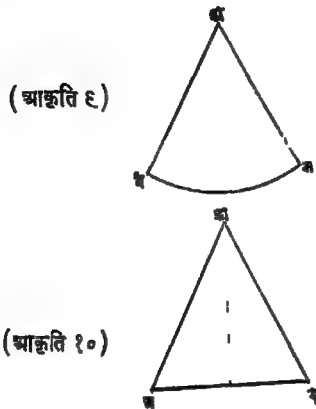
४—आधारकी आधी लम्बाईमें पक्ष (फलक Face) को जोड़कर ऊंचाईसे गुणा करने पर समलम्बका क्षेत्रफल आता, यथा आकृति ८ है ।



(आकृति ८)

इन आकृतिकी रचनासे परिणाम निकलता है कि आकृति परिवर्तनका विद्वान्त समलम्बके लिए भी काममें आ सकता है । अर्थात् समलम्बकी एक समानान्तर भुजाओं अपनी सीधमें बढ़ानेसे समलम्बके क्षेत्रफल पर कोई प्रभाव नहीं पड़ता है ।

५—वृत्तके त्रिज्य-खण्डका क्षेत्रफल आधे चाप तथा त्रिज्यके गुणनफलके बराबर होता है ।



रचना—अ व स त्रिज्यखण्डको (आ० ९) अनेक (सभबत समान) छोटे त्रिज्य खण्डोंमें बाटो और इनके चाप इतने छोटे हों कि उन्हें सीधी रेखासे भिन्न समझना भी कठिन हो । इस प्रकार त्रिज्यखण्ड अनेक त्रिभुजोंमें विभक्त हो जाता है ।

अब इन त्रिभुजोंको बस आधार पर इस तरह रखो कि उनके आधार एक दूसरेसे सटे रहे (आ० १०) और उनके शीर्षों को इस प्रकार चलाओ कि वे अ बिन्दुपर आ मिलें । इस प्रकार त्रिज्यखण्डका क्षेत्रफल अ व स त्रिभुजके बराबर ही आता है । और बस आधारकी लम्बाई चाप तथा ऊँचाई त्रिज्यखण्डके त्रिज्यके समान होती है ।

विकृतिका तृतीय नियम—यदि वृत्तके त्रिज्यखण्डको ऐसे त्रिभुजमें परिवर्तित किया जाय जिसके आधार और ऊँचाई त्रिज्यखण्डके चाप तथा त्रिज्यके बराबर हो तो क्षेत्रफल तदवस्थ ही रहता है ।

कोणके द्विभाजकको केन्द्रपर स्थित रखके तथा वृत्ताकार चापको सीधा करके यह आकृति परिवर्तन किया जाता है ।

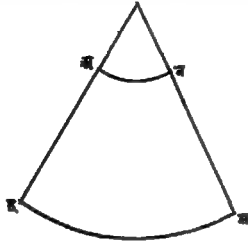
६—परिधिकी आधी लम्बाईको त्रिज्यसे गुणा करनेपर वृत्तका क्षेत्रफल आता है ।

रचना—त्रिज्यके सशरे (त्रिज्य परसे) वृत्तको काटकर इसे त्रिकोण रूपसे फैला दीजिये तो वृत्तका क्षेत्रफल इस त्रिकोणके समान हो गा । क्योंकि आधार परिधिकी और ऊँचाई त्रिज्यके बराबर होनेसे उक्त फल स्वयंसिद्ध है ।

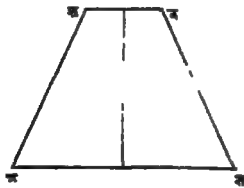
(ग्लोम) उपसिद्धान्त—अ तथा व त्रिज्यायुक्त दो समकेन्द्रक वृत्तों तथा दोनों त्रिज्योंसे

सीमित क्षेत्रका क्षेत्रफल उस समवृत्तगन्धके बराबर होता है जिसकी समानान्तरभुजाएँ दोनों वृत्तोंके चापके बराबर होती हैं तथा ऊँचाई दोनों वृत्तोंके त्रिज्याओंके अन्तरालके बराबर होती है।

(आकृति ११)

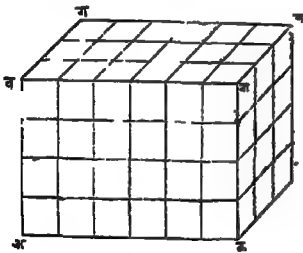


(आकृति १२)

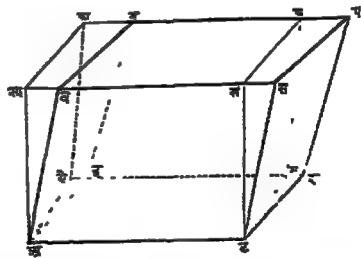


आयतन—

७ परिभाषा—समकोण षड्फलकका आयतन उसकी लम्बाई चौड़ाई तथा मोटाईका उत्तरोत्तर गुणा करनेसे आता है।



(आकृति १३)



(आकृति १४)

८—षड्फलकका आयतन इसके आधारके वर्गमें ऊँचाईका गुणा करनेपर आता है।

रचना—आकृतिके संकेतानुसार द म स फ ए ए भागकी काटकर दूसरी ओर ले जानेपर समानान्तर षड्फलक समकोण—समानान्तर षड्फलक हो जाता है। आकृतिमें दो फलक समकोणीय और दो धरातलीय हैं। अगर ये समकोणीय न होते तो ऊपरकी एक घुनरावृत्ति करनेसे समानान्तर षड्फलक समकोण समानान्तर षड्फलक हो जायगा।

चर्णी अभिनन्दन ग्रन्थ

विकृतिका चतुर्थ सिद्धान्त—यदि समानान्तर षड्फलकके एक फलकको उसके घरातलपर हटाया जाय तथा सामनेके फलकको तदवस्थ रखा जाय तो स० षड्फलकके आयतनमें कोई अन्तर नहीं पड़ता है। इसके अनुसिद्धान्त रूपसे हम कह सकते हैं—

६—आधारके क्षेत्रफलमें ऊँचाईका गुणा करनेसे समपार्श्व (Prism) का आयतन आता है।

१०—आधारके क्षेत्रफलमें ऊँचाईका गुणा करनेसे सम-अनुप्रस्थ परिच्छेदयुक्त बेलनका आयतन निकलता है।

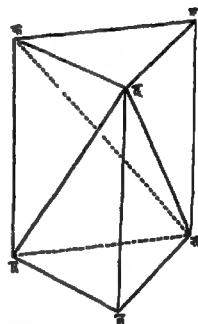
११—आधारके तृतीयांशके क्षेत्रफलमें ऊँचाईका गुणा करने पर चतुष्फलकका आयतन निकलता है। कारण त्रिकोणात्मक आधार पर बनाया गया समपार्श्व तीन समान चतुष्फलकोंमें विभक्त किया जा सकता है।

उपरि अंकित आकृतिमें चतुष्फलकका आयतन निकालनेके प्रकारका दूसरा विकल्प भी बताया है।

१२—आधारके तृतीयांशके वर्गमें ऊँचाईका गुणा करने पर शूचीस्तम्भका आयतन आता है।

रचना—शूचीस्तम्भको अनेक चतुष्फलकोंमें विभक्त किये जानेके कारण उक्त निष्कर्ष आता है।

१३—सम-शंकुके आधारके क्षेत्रफलमें ऊँचाईका गुणा करनेपर उसका आयतन आता है।



रचना—आधारकी त्रिव्याके सहारे ऊर्ध्वाकार रूपसे शीर्षतक (आकृत १५)

शंकुको काटिये, फिर इसे ऐसा बड़ाइये कि आधार आकृति ६ के त्रिशुभमें परिवर्तित हो जाय। इस प्रकार शूचीस्तम्भ चतुष्फलकमें परिवर्तित होता है। इस चतुष्फलकका आयतन आधारके तृतीयांशके क्षेत्रफलमें ऊँचाईका गुणा करने पर आता है। और उक्त निष्कर्षकी पुष्टि करता है।

यह परिणाम विकृति-नियम चारके अनुसार सम-विषम, वर्तुल-अवर्तुल सभी शंकुओंके लिए उपयुक्त है।

१४—यतः आधारकी समतल समानान्तर रेखासे शंकुको (बाकी) काटनेसे छिन्न-शंकु बनता है अतः उसका आयतन व्यवकलन पद्धतिसे निकाला जा सकता है। छिन्न-शंकु ज्ञात होनेसे उस मूल शंकुका पता अवश्य लग जाना चाहिये जिसे काटकर छिन्न-शंकु बना है। किन्तु घबलाकार ऐसा न करके उस रचना तथा विकृतिके सिद्धान्तोंके सहारे छिन्न-शंकुका सीधा आयतन निकालते हैं जिसके पुनर्निर्माण का मैंने यहां प्रयत्न किया है।

कल्पना कीलिए कि अ तथा व क्षिन्न-बिन्दुके आधार तथा ह ऊ चाई है। इसमें से व त्रिज्या तथा ह ऊ चाईका बेलन अलग करके रचना तथा विकृति करते हुए 'आकृति तीन'में दत्त पिण्ड प्राप्त होता है। इस आकृतिमें—

$$अ अ = व वा = २^{२०} व$$

$$व द = वा दा = अ—व$$

$$व स = वा सा = २ (अ—व)$$

$$अ द = आ दा = ह$$

इस पिण्डको अ तथा आ के बीचसे जाने वाली समतल ऊर्णाकार रेखाओं द्वारा तीन भागोंमें बाट देते हैं। तब अ व द दा वा आ समपार्श्व और अ व स द तथा आ वा स दा ये दो समान चतुष्फलक बन जाते हैं। त्रिकोणात्मक आधार अ व द पर स्थित $२^{२०}$ व ऊ चाई युक्त अ व द दा वा आ समपार्श्वका आयतन—

$$= २^{२०} व द \times अ द \times २^{२०} व$$

$$= २^{२०} (अ—व) \times ह \times २^{२०} व$$

$$= २^{२०} व ह (अ—व) \dots \dots (२) \text{ है।}$$

दोनों चतुष्फलकोंके आयतनका योग होता है—

$$२ \times २^{२०} \times २^{२०} व द \times व स \times अ द$$

$$= २^{२०} \times (अ—व) \times (अ—व) \times २^{२०} व ह$$

$$= २^{२०} (अ—व)^२ \times २^{२०} व ह \dots \dots (३)$$

अतएव क्षिन्न-शुक्रका आयतन होता है—

$$= २^{२०} व ह + २^{२०} व ह (अ—व) + २^{२०} व (अ—व)^२ \times २^{२०} व ह$$

$$= २^{२०} व ह \left\{ ३ व^२ + ३ अ व + ३ व^२ + अ^२ + व^२ - २ अ व \right\}$$

$$= २^{२०} व ह \left\{ अ^२ + व^२ + २ अ व \right\} \text{ यह प्रसिद्ध गुण है।}$$

अनन्त प्रक्रिया—

दोनों चतुष्फलकोंका आयतन तो सीधे ही निकल आया है। प्रत्येक चतुष्फलकको अ व (आ वा) के मध्यबिन्दु ग (गा) में से ऊर्णाकार समतल रेखाएं खींचकर तीन भागोंमें विभक्त कर दिया है। व द ह ए ग ह फ तथा वा दा हा ऐ गा ई फा पिण्डोंको एक दूसरे पर रखनेसे त्रिकोणात्मक आधार पर ह ऊ चाईका समानान्तर चतुर्भुज बन जाता है।

$$ब द = (अ = ब)$$

$$\text{तथा वफ} = \frac{1}{2} \pi (अ - ब)$$

कल्पना कीजिये कि इस समान्तर चतुर्भुजका आयतन क है। अर्थात्—

$$क = \frac{1}{2} \pi (अ - ब)^2 \times \frac{1}{2} ह$$

$$= \frac{1}{4} \pi (अ - ब)^2 \times ह$$

उक्त रचनामें प्रदर्शित चारों चतुष्फलकोंमेंसे प्रत्येकके मुखाके मध्यबिन्दुमें से समतल ऊर्ध्वाकार तल खींचकर तीन भाग करिये। इस प्रक्रिया द्वारा ब द ह ए ग ह क समान चार पिंड तथा आठ चतुष्फलक और उत्पन्न होते हैं। इन चारों पिण्डोंको एक साथ रखनेसे एक समानान्तर चतुर्भुज बनता है जिसका आयतन पूर्वोक्त (स० च०) के आयतनका चतुर्थ भाग होता है अर्थात् इसका आयतन $\frac{1}{4}$ क है। इस क्रमसे उत्तरोत्तर निम्नांकित आयतन आते हैं—

$$क, \frac{1}{4} क, \frac{1}{4^2} क, \frac{1}{4^3} क, \dots$$

इनका योग होगा—

$$क \left(1 + \frac{1}{4} + \frac{1}{4^2} + \frac{1}{4^3} + \dots \right)$$

$$= \frac{4क}{3}$$

यतः क $\frac{1}{3} \pi (अ - ब)^2$ के समान मान लिया गया है अतः—

$$\frac{4क}{3} = \frac{1}{3} \pi (अ - ब)^2 ह = \text{दोनों चतुष्फलोंका आयतन।}$$

पूर्वोक्त विधिसे उत्तरोत्तर रचना क्रम चालू रखनेसे चतुष्फलकोंका आयतन घटता ही जाता है। और अनन्त रचना करनेसे बिन्दु मात्र रह जाता है। अतएव चक्काकारने ठीक ही कहा है कि चतुष्फलक बिन्दु मात्र रह जानेके कारण उनका आयतन शून्य हों जाता है। अतएव अ ब स द तथा आ वा सा दा दोनों चतुष्फलकोंमें प्रत्येकका आयतन होता है—

$$\frac{1}{4} \pi (अ - ब)^2 \times ह$$

$$= \frac{1}{4} \times \frac{1}{2} \pi (अ - ब)^2 \times (अ - ब) \times ह$$

$$= \frac{1}{8} \pi \text{ आधारका वर्ग} \times \text{उत्प्रेष}$$

इस विवेचनमें उल्लेखनीय तथ्य ये हैं—

(१) रचनाके अनन्त अनुक्रमका निश्चित प्रयोग तथा (२) अनन्त श्रेणीके योगके गुणका निश्चित प्रयोग।

प्राचीन भारतीय गणितज्ञोंने अनन्तक्रमके उपयोगको कैसे सिद्ध किया था यह हम संभवतः कभी न जान सकेंगे। फलतः भारतीय गणितज्ञ ८ वीं १ वीं शती ई० सदृश प्राचीन समयमें भी अनन्त क्रमका उपयोग करते थे कह कर ही हमें सतुष्ट होना पड़ता है।

$$\text{अथ } \frac{६२८३२}{२००००} = ३ + \frac{१}{७+३+३+३}$$

इसके उत्तरोत्तर संसृत ३, ३, ३ तथा ३ हैं।

३ के मूल्यांकनका ग्रीक विद्वानोंने प्रयोग किया था अतएव इसे π का ग्रीक मूल्य कहते हैं। आर्यभट्टके अकनमें यह दूसरा संसृत है तथा भारतमें ही आर्यभट्ट द्वि० तथा भास्कर द्वि० ने इसका π का स्थूल मूल्य कह कर प्रयोग किया है।

तृतीय संसृत ३ हैं का वैदिक गणितज्ञों तथा ज्योतिषियोंने बहुत कम उपयोग किया है। सप्तहवीं शती ई० के चीनी विद्वानोंके ग्रन्थोंमें पाये जाके कारण पाश्चात्य विद्वान इस π का 'चीनी मूल्य' कहते हैं। किन्तु ध्वलाकार भी वीरसेनने अपनी रचना ८ अक्षर ८१६ ई० की समाप्त की थी। किन्तु उन्होंने इस $\pi = ३.१४$ मूल्यांकनका प्रयोग करते हुए इसके समर्थनमें प्राचीनतर गायत्री का प्रयोग किया है जिसकी संस्कृत व्याख्याके अनुसार विशुद्ध अनुवाद हो गा—

"व्यासम् १६ से गुणा करके १६ जोड़कर तीन—एक-एक" (११३) से भाग देकर व्याससे तिगुनेको जोड़नेसे 'सूत्रमसे सूत्रम्' (परिधि) निकल आता है।"

$$प = ३ व्यास + \frac{१६ व्यास + १६}{११३} \quad (\text{इसमें प तथा व्यास क्रमसे परिधि तथा व्यासके लिए प्रयुक्त हैं।})$$

उक्त गायत्रीकी वीरसेन निम्न व्याख्या करते हैं—

$$प = ३ व्यास + \frac{१६ व्यास}{११३} = \frac{३५५ व्यास}{११३}$$

अर्थात् $\pi = ३.१४ = \frac{३५५}{११३}$ । यह व्याख्या तब तक ठीक न होगी जब तक 'योद्धा सहितम्' का अर्थ "१६ बार जोड़ा गया" न किया जाय। इस प्रकार गायत्रीका अर्थ हो गा—

"१६ से गुणित व्यास,—अर्थात् सोलह बार जोड़ा गया—में तीन-एक-एकका भाग देकर व्यासका तिगुना जोड़ देनेसे सूत्रमसे सूत्रम् (परिधि) निकल आती है।"

पाई (π) का मूल्य—

'वृत्तकी वर्गाकार' बनानेका प्रश्न अथवा भारतीय धार्मिक दृष्टिने अधिक मौलिक एवं महत्वपूर्ण 'वर्गकी वृत्ताकार' बनानेका प्रश्न वैदिक यज्ञ सागदिके साथ ही उत्पन्न हुआ था तथा अनन्त

१—'व्यासम् योद्धा गुणिन योद्धासहितं त्रि-रूप-व्येकमिच्छन् । व्यासं त्रिगुणितं सहितं सूत्रमात्रं तद् अन्तरं सूत्रम् ॥'

२—'अज्ञाना वामनो गति' अथ । पञ्च-शक-मीन (११३) मख्या होगी।

महत्त्वपूर्ण बन गया था। सम्भवतः यह प्रश्न ऋग्वेदके सर्व प्रथम मन्त्रके साथ ही (ईसासे ३००० वर्ष पूर्व) उठा होगा। गार्हपत्य, आहवनीय, तथा दक्षिणा नामकी प्रारम्भिक तीनों वेदियोंका क्षेत्रफल समान होने पर भी उनके आकार विभिन्न—वर्ग, वृत्त तथा अर्धवृत्त—होना आवश्यक था। तैत्तिरीय संहितामें रथचक्र चिति, समुद्र चिति, परिचय्य चिति नामोंसे उल्लिखित पांच वेदिकाओंको एक ऐसा वृत्त बनाना चाहिये जिसका क्षेत्रफल ऐसे वर्गके समान हो जिसका क्षेत्रफल $\frac{1}{2}$ होता है। उन दिनों का मूल्य ३ तथा ३१ के बीचमें घटता बढ़ता रहता था^१।

“ π का मूल्य $= \sqrt{10}$ का सबसे पहिले जैनाचार्योंने ही प्रयोग किया था ऐसा प्रतीत होता है। इसका उमास्वामिने प्रयोग किया था जो कि प्रथम शती ई० पू० में हुए हैं। वे कहते हैं—

“व्यासके वर्गको दशसे गुणा करके वर्गमूल निकालने पर परिधि आती है। तथा उसमें व्यासके वर्गका गुणा करने पर क्षेत्रफल निकलता है”^२।

यह अंकन ($\pi = \sqrt{10}$) इतना लोकप्रिय हुआ कि उत्तरकालीन ब्रह्मगुप्त (६२८), श्रीधर (ल० ७५०), महाधीर (ल० ८५०), आर्यभट्ट द्वि० (ल० ९५०), आदि वैदिक गणितज्ञों एवं ज्योतिषियोंने भी इसका खूब प्रयोग किया है।

$\pi = \frac{22}{7}$ का आर्यभट्ट प्र० ने प्रयोग किया है। वे कहते हैं कि २०००० व्यासयुक्त वृत्तकी परिधि का स्थूल प्रमाण १०० घन ४ में ८ का गुणा करके ६२००० जोड़नेसे आता है^३।

हम देखते हैं कि ‘संहितम्’ का प्रयोग बौद्ध तथा गुप्ता—अर्थात् सल्बाका बारम्बार योग—दोनों अर्थोंमें वेदांग ज्योतिषमें किया गया है किन्तु आर्यभट्ट (४९९) तथा दूसरे गणितज्ञोंने इन दोनों अर्थोंमें इसका प्रयोग नहीं किया है। इसके आधारपर यही अनुमान किया जा सकता है कि उक्त उद्धरण ई० की पांचवीं शतीसे पहिले ही लिखा गया हो गा जब कि ‘संहितम्’ का प्रयोग-योग तथा गुप्ता-दोनों अर्थोंमें प्रचलित था। अतः स्पष्ट प्रतीत होता है कि $\pi = \frac{22}{7}$ तथोक्त चीनी मूल्यांकन भारतमें प्रचलित था, और सम्भवतः चीनसे बहुत पहिले। यह भी संभव है कि बौद्ध धर्मप्रचारकों द्वारा यह चीनको प्राप्त हुआ हो अथवा यह भी सर्वथा असंभव नहीं है कि उन्होंने स्वतन्त्र आविष्कार किया हो।

उक्त उद्धरणमें दूसरी महत्त्वपूर्ण बात ‘सूत्रमदपि सूत्रम्’ है। इसका यही भावार्थ होता है कि π का सूत्रम मूल्य ज्ञात था जो कि $\pi = \sqrt{10}$ अथवा $\pi = \frac{22}{7}$ थे। यदि तृतीय ससृत्त दूसरेका समीपतर संज्ञिकटीकरण है तो आर्यभट्टके मूल्यसे इसका सम्बन्ध भी स्पष्ट है।

१—विशेष परिचय के लिये कलकत्ता विश्व विद्यालयके श्री बी० बी० दत्ताका ‘दी साइन्स ओफ सुल्बा (The Science of Sulba)’ १३२ पृष्ठम् है।

२—उमास्वामिभट्टन तत्त्वार्थमूल्य का मन्त्र १९०३ मे श्री के० पी० मोदी द्वारा प्रकाशित कलकत्ता संस्करण ३, २ भाग। अभी पता लगा है कि भाष्यसे प्राचीनतर प्राकृत ग्रन्थों में भी इसका उल्लेख है।

३—आर्यभट्ट, द्वि०, १०।

आयुर्वेदका मूल प्राणवाद-पूर्व

श्री पं० कुन्दनलाल न्यायतीर्थ, आदि

प्रारम्भ—

जैन काल-गणनानुसार अवसर्पिणी युगचक्रके पहिले तीन कालोंमें भोगभूमि रहती है। चौथे कालके साथ कर्मभूमि प्रारम्भ होती है और संभवतः उसीके साथ अन्नाहार तथा साधारण जीवन भी। फलतः त्रिदोषका कोप हुआ और जनता बहुत भीत^१ हो गयी। वे इस युगके आदिपुरुष भगवान् ऋषभदेवके पास गये और उनसे समझ सके कि किसी देवी देवताके प्रकोपके कारण नहीं, अपितु जीवनमें व्यक्तिगतके कारण ही वे रोगी हुए हैं। आदिपुरुषने बताया कि आयुके लिए क्या हित कारक है और क्या अहितकारक है। इन दोनों से किस प्रकार क्रमशः रोग शान्त तथा उत्पन्न होते हैं। इस प्रकार आत्मा तथा शरीरका सम्बन्ध जीवन (आयु), उसमें होने वाले उपद्रवोंका निदान तथा उनकी शान्ति रूप चिकित्सा मय शास्त्र आयुर्वेद^२ का प्रारम्भ हुआ।

सत्तारके समान आयुर्वेद भी अनादि अनन्त है। तथापि आधुनिक ऐतिहासिक परम्पराके अनुसार उपलब्ध पुरातत्त्व सामग्री के आधारसे भी आयुर्वेदका विचार किया जाय तो हम देखते हैं कि ऋग्वेदमें भी अनेक राज्ञ क्रियाओं तथा मन्त्रि-मन्त्र औषधियोंके उल्लेख है। चन्द्रमाके क्षय तथा शिवजी की चिकित्सा, पशुवन ऋषिकी पुनर्जीवन प्राप्ति ही कथाओंमें अश्विनीकुमारोंको वैद्योंका ब्रह्मा बना दिया है। अथर्ववेदमें मणिमन्त्र औषधितन्त्रकी भरमार भी है। और अग्निवेश-सहित आदिकी तो कहना ही क्या है। वेद भी आगे जाकर यदि देखा जाय और अद्यावधि प्रचलित मान्यताको ही 'बाबाबाक' न माना जाय तो जैन वादमय के बारहवें अंग दृष्टिवादके मेद पूर्वगतमें १२ वा मेद 'प्राणवाद' है। इस प्राणवादमें अष्टांग शरीरविज्ञानका जो वर्णन है वह ऐतिहासिक दृष्टिसे भी आयुर्वेद को छुट्टर भूतकाल तक ले जाता है। यह प्राणवाद ही आयुर्वेदका मूल स्रोत है। वेदादि ग्रन्थोंमें उपलब्ध आयुर्वेदका स्पष्ट उल्लेख संकेत करता है कि इनके पूर्व आयुर्वेदका सागोपाग विवेचन हो चुका था।

१ " अमरर्ष परमायुष एव लोके तेना महत्सुखमभूद्विह कोष्कोपात् । "

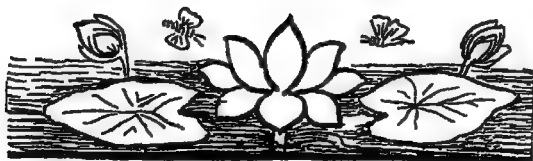
२ "आयुर्विज्ञानस्य व्याधेर्निदानं अमरं तथा रोग आयुर्वेद इति स्मृतः । "

चिकित्सा प्रकार—

आयुर्वेदिक चिकित्सा (१) काय तथा (२) शल्य चिकित्साके मेदसे दो प्रकारकी है। इन दोनों को ही १-काय, २-बाल, ३-ग्रह ४-ऊर्वाग या शलाक्य, ५-शल्य, ६-दंष्ट्रा, ७-जरा तथा ८-वृष के मेदसे ग्रहण करने पर इनकी सजा अष्टाग आयुर्वेद हो जाती है। अष्टागका विचार करने से स्पष्ट हो जाता है कि सप्तधातु, त्रिदोष और रक्तसे होने वाले दोषोंके प्रतिकार से लेकर भूत, ग्रह, आदि तक की चिकित्सा पद्धति प्राचीन भारतमें सुविकसित हो चुकी थी।

शल्य चिकित्सा भी कोरी कल्पना न थी अपितु इसकी वास्तविकता तथा सर्वाङ्गीण विकास सुश्रुत, आदि ग्रन्थों से हाथका 'कगन' हो जाती है। जिस समय 'सरजरी' के सर्जकों को मछली भूनकर खाना नहीं आता था उस सूदूर भूतमें भारतके चिकित्सक बद्धगुदींदर, अश्मरी, आवृद्धि, भगंदर, मूदगर्भ, आदिका पाटन (ओपरेशन) करते थे।

वात, पित्त तथा कफ इन तीनों दोषों, रस रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा और शुक्र इन सात धातुओं, वृष्यके ही अन्तर्गत मलमूत्रादि, वातादिके स्थान लक्षण, आदिके विवेचन लघुकाय लेखमें स्पष्ट सम्व नहीं हैं। तथा अभिनन्दन ग्रन्थ ऐसे बौद्धिक आयोजनों को प्रत्येक विषयकी ज्ञान धारामें वृद्धि करना चाहिये। फलत आयुर्वेद के प्रेमियों तथा विचारकों के लिए 'जैन वाङ्मयमें आयुर्वेदके स्थान' का सकेत ही पर्याप्त है।



स्वास्थ्यके मूल आधार

श्री विट्ठलदास मोदी

एक भ्रान्ति—

प्राय लोगों का क्याल है कि स्वास्थ्य सौभाग्यसे प्राप्त होता है और रोग दुर्भाग्य की निशानी है; जब कि बात ऐसी कतई नहीं है। न स्वास्थ्य आसमानसे टपक पड़ने वाली चीज है न रोग ही। हम एक साइकिल या मोटरकार खरीदते हैं उसे ठीक दशामें रखने के लिए, उससे ठीक काम लेने के लिए हमें उसके अंग प्रत्यंगसे परिचित होना पड़ता है। हमें जानना पड़ता है कि हमें कब कहां और कितना तेल देना चाहिए और उनका इस्तेमाल कैसे करना चाहिए ताकि अपनी पूरी अवधि तक हमें अच्छी तरह काम दे सकें। शोक है कि शरीर रूपी अमूल्य मशीनके बारेमें हम कभी कुछ जानने की कोशिश नहीं करते उसे न अच्छी तरह चलानेकी ही विधि सीखते हैं। फलतः रोग आते हैं और इसके चलते रहने पर ही साधारणतः लोग इसे स्वास्थ्य कहते हैं। इससे बढ़िया और पूरा काम नहीं लिया जा सकता।

दुःख तो इस बात का है कि कुछ लोग स्वास्थ्य के ठेकेदार बन गये हैं, उन्होंने डाक्टर, वैद्य और हकीम की संज्ञा ले ली है। वे कहते हैं बीमार पड़ने पर हमारे पास आओ, हम तुम्हें रोगसे मुक्त कर देंगे। यद्यपि खुल्लमखुल्ला वे यह घोषित नहीं करते कि 'जैसे चाहो रहो, जो चाहो करो। आहार-विहार के कुछ नियम जानें घुने हों तो उन्हें तोड़ो। इससे होने वाले नुकसान को दूर करने का हम किस्सा लेते हैं। अन्य व्यापारियों की तरह ये व्यापारी हैं और आब के व्यापारी से दवा, धम और ईमानदारी कितनी दूर चली गयी है यह बतानेकी जरूरत नहीं है। फिर भी व्यापार करने वाले स्वास्थ्यके ठेकेदार बनके लोभमें ऐसा न कहें, ऐसा न करें, तो क्या करें ?

प्रकृतिकी गोदमें—

ऐसी दशामें हमें प्रकृति से पथ-प्रदर्शन प्राप्त करना होगा। जिस प्रकृति-गुरु का प्रकृतिके साथ साम-जस्य या उसके जीवन का अध्ययन करना होगा। हम उसकी संतान हैं, उसकी आदतोंके अनुसार चल कर ही हम स्वस्थ रह सकते हैं और खोया स्वास्थ्य प्राप्त कर सकते हैं। पाश्चात्य विद्वानोंके मतसे मनुष्य अपने आदि कालमें शिकारपर जीवन बसर करता था। शिकार किया, मांस खाया।

वर्षा अभिनन्दन-अंश

न उसे उसके साथ किसी अन्य चीज को जरूरत थी न शिकार ही नियमित था। ऐसी दशामें उसे कई दिन तक भूखे रहना पड़ता था। कंदमूल, फल ग्रहण करते समय भी वह कोई बहुत तरहके फल या कद इकट्ठे नहीं करता था, जो जिस जगह मिला, खाया। जब वह पशुपालक हुआ तब उसे दूध भी मिलने लगा, और खेती करना सीखने पर भोजन पानेके लिए उसे अपने एडी-चोटी का पसीना एक करना होता था। उसके इस स्वाभाविक जीवनमें हम यह देख सकते हैं कि उसे अपना भोजन प्राप्त करनेके लिए घोर परिश्रम करना पड़ता था और वह एक बारमें एक ही चीज खाता था। अतः यदि हम आज स्वस्थ रहना चाहते हैं तो हमें अम-शील होना चाहिए और अपना भोजन सादा रखना चाहिए। सादेसे मतलब यह है कि कुदरत जो चीज जैसी पैदा करती है उसी दशामें उसे ग्रहण करे। अब ऐसा खाद्य जिसे पचाने की ताकत आज हममें नहीं रह गयी है उन्हें हम पकाकर खाय पर इसका यह मतलब नहीं है कि बी, तेल, चीनी वी दस चीजे इकट्ठी करके उनसे एक चीज बना कर उसे ग्रहण करें। दूध को दूधकी तरह लें, मलाई, बी, रबड़ी बनाकर नहीं। गद्या जब मिले उसे ले पर उसे चीनीके रूपमें परिवर्तित कर साल भरके लिए जमा न करें। हर ऋतुमें नये खाद्य आते हैं, ऋतुसे उनका और हमारा संबंध होता है। जो चीज जब पैदा हो तब उसे हम ग्रहण करें।

बुद्धिजीवीके लिए आज अमजीवीका जीवन ग्रहण कर सकना कठिन होगा। पर अम तो उसे करना पड़ेगा ही चाहे वह किसी रूपमें करे। वह अम उपवास अमके रूपमें करे या आसन, व्यायाम, टहलना, दौड़ना, आदि के रूपमें करे, पर करे जरूर। न अमसे किनाराकशी करके वह कभी स्वस्थ रह सकता है और न आज का बिगड़ा हुआ भोजन कर के।

रोगका मूल कृत्रिम जीवन-

सहज-पुरुष प्रकृतिके प्राणस्थ रहेता था। न उसने गर्त, गंदगी, धूँ वदहसे भरे गाँव और शहर बसाये थे, न धूप और हवासे उसे छिपाने और दूर रखनेवाली अट्टालिकाएँ ही बनायी थी। आज शहरके निवासीके लिए नगे या दिन भर धूपमें रह सकना और दिन भर शुद्ध वायु प्राप्त करना कठिन है। फिर भी स्वस्थ रहनेके लिए उसे इनका उपयोग करना आवश्यक है। अतः सवेरे कुछ समय के लिए अपने वदनपर धूप लेकर और शुद्धवायुसे भरे स्थानमें टहलने बाकर इनका आंशिक उपभोग कर सकता है और उसके अनुपातमें अंशतः स्वास्थ्य प्राप्त कर सकता है। और जो ख़ास बात हम पुरुषमें देखते हैं वह थी उसकी निश्चिन्तता और शुद्ध जलका प्रयोग। शुद्ध जलके नामपर आज शहर वालोंको इकट्ठा किया हुआ और साफ किया हुआ नलका पानी मिलता है और बहुते लोग तो पेयक नामपर चाय, काफी, लेमन, शर्बत और मदिरा भी पीते हैं, जबकि पेय जल ही है अन्य सब विषमय है। हमें वहाँ तक नन सके शुद्ध जलका उपयोग करना चाहिए।

आजकी सभ्यता और आजके अर्थशास्त्रने निश्चिन्तता हर ली है। मनुष्य कटे पतंगकी तरह हो गया है और उसका दिमाग इधर उधर उड़ता रहता है। उसे पता नहीं रहता वह कहाँ जाकर पड़ेगा। ईश्वर (कर्म) के विश्वास की खूँटी जिसमें उसका मन अटक रहता था अब उखड़ गयी है। अथवा जुरी तरह हिल रही है। ऐसी स्थितिमें चिन्ता, घबराहट, जड़ता, मूर्खता, दुर्बलता, व्यभिचार उसके साथी हो गये हैं। मनुष्य सोचे वह क्यों यह सब कर रहा है, कहा जा रहा है, समय निकाले इनपर विचार करनेको और वे उसे उनसे छूटनेका बौ पथ बतलायें उस पर चले।

ये कुछ सिद्धांत हैं स्वस्थ रहनेके लिए। बातचीत सिद्धांत जो पहलेमें ही आगया है कि हम कभी कभी उपवास करें। उपवास मन और तन द्वारा की गयी गलतियोंका शोषण करता है और उनमें रोग उत्पन्न होनेपर उनका नाश भी।



धर्मप्रचार और समाजसेवा-विज्ञान

श्री अजितप्रसाद, एम० ए०, एल०एल० बी०

श्री स्वामी समन्तभद्राचार्यने रत्नकरण्डशावकाचारमे धर्म की व्याख्या करते हुए कहा है कि “संसार दुःखतः सत्त्वान् यो धरत्युत्तमे सुखे”, संसारके दुःखोंसे बचाकर प्राणीमात्र को उत्तम सुखमें जो पहुँचा दे सो धर्म है। सुख का लक्षण दुःख का अभाव है, और दुःख उत्पन्न होता है चाह से, इच्छित वस्तुके न होने से। जहाँ चाह है, वहाँ दुःख है। चाह का मिटवाना ही सुख है। ‘सरापा आरजूते’ होने बड़ा कर दिया हमको। अगर न हम खुदा ये गर दिल-ए-वेगुद्दा होता।’ इस सुखक’ रूपरेखा भोगभूमि के बर्णनसे कुछ समझमें आ सकती है, जहाँ मनुष्य अपनी इच्छा पूर्तिके लिए किसी वस्तुके आधीन नहीं था, उसकी सब जरूरतें कल्पवृक्षोंसे पूरी हो जाती थीं। पति-पत्नी एक साथ ही उत्पन्न होते; शीघ्र ही पूर्ण यौवनको पा लेते। लम्बी मुद्दत तक जीते रहते थे। एक साथ ही छुई या जभाई लेकर मर जाते थे। न बीमारी का कष्ट न बुढ़ापे का दुःख, न रिश्तेदारोंसे जुदाई का गम, न मरने का भय, न रोटी कपड़े का फिकर, न जन दौलत जमा करने का नखेडा। आराम ही आराम, सुख ही सुख था। किन्तु वह सुख चन्द रोबा ही था और सर्वथा निराबाध भी न था।

श्री ५० जुगलकिशोरने सिद्धिसौपान काव्यमें दर्शाया है कि उत्तम सुख बाधा रहित, विशाल, उत्कृष्ट, अतिम, शाश्वत, सहजानन्द अवस्था है; वहाँ दुःख का लेश भी नहीं है, वह कृत-कृत्य पद प्राप्ति है। वहाँ किसी प्रकार की चाह या बाँझा नहीं रह गयी है। सिद्ध परमात्मा न भक्तों की सहाय करने आते हैं न दुष्टों का संहार। वह अतीन्द्रिय, शाश्वत, निवानन्द रसास्वादनमें लीन है। उस अक्षय सुख-अनन्त सुख का अनुमान या परिमाण कोई कर ही नहीं सकता। ऐसा उत्तम सुख शुद्ध आत्मा का निज स्वभाव है। परन्तु देहधारी संसारी आत्मा अनदिक्कालसे अशुद्ध अवस्थामें है।

स्वभावसे वचित, विभावमें रत, सतत रागाद्वय, काम क्रोधादि कषाय विषय वासनाके कारण अशुद्ध दशामें रहता है; यद्यपि उस अशुद्धता की मात्रा घटती बढ़ती रहती है, परन्तु वह विल्कुल मिट नहीं जाती। अशुद्धता का नाम जैन सिद्धान्तमें कर्म है।

लोकमें मृत्युतया दो द्रव्य हैं, एक जीव, दूसरा अजीव। इन दोनों का मेल ही संसार का खेल

है, दुनिया रंगारंगी, उसकी विचित्रता है। शुद्ध जीव अपूर्विक है; अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्यके अक्षय भण्डार स्वरूप है। शुद्ध अवस्थामें वह दिखायी नहीं पड़ता, किन्तु अपने पुरुषार्थसे अपने प्रयत्नसे, अपनी अनादि अशुद्ध अवस्थाका अन्त करके शुद्ध सच्चिदानन्द परमात्मा बन सकता है। स्वर्ण पृथ्वीके गर्भमें अशुद्ध अवस्थामें रहता है। भूगर्भसे निकाल कर विविध प्रयोगों द्वारा उसको शुद्ध किया जाता है। और शुद्धता प्राप्त कर लेने पर वह शुद्ध ही बना रहता है। इन शुद्धि क्रियामें बार बार अग्निमें तपया जाना ही विशेषता है।

इसी प्रकार अशुद्ध आत्माको, ससारी जीवको, कर्ममलसे आन्ध्रादित देहवारी प्राणीको, इच्छा निरोध करके, विषय बाधनासे हटा कर, त्रुट, समय ध्यान रूप, विविध प्रकारके तपश्चरणसे शुद्ध किया जाता है। शुद्ध हो जाने पर इस ससारी जीवका ही नाम परमात्मा, शुद्धात्मा सिद्ध, आत्मस्वरूपस्थित, बीतराग, परमेशी, आत, सार्व, जिन, सर्वज्ञ, कुटी, प्रभु, निर्बिकार, निरंजन, परमेश्वर अक्षर, अमर, सच्चिदानन्द, आदि अनेक हो जाते हैं।

इस परमपदकी प्राप्तिका मार्ग श्री आचार्य उमास्वामिने तत्त्वार्थसूत्रमें “धर्म्यदर्शनज्ञान—चारित्र्याणि मोक्षमार्ग” बतलाया है। धर्म्यदर्शन, धर्म्यज्ञान, धर्म्यचारित्र्य तीनोंका सम्मिश्रित होना मुक्तिका साधन है। ज्ञान कितना ही गहरा, कितना ही विस्तीर्ण क्यों न हो और चारित्र्य कितना ही कठोर और कितना ही दुस्सह क्यों न हो, वह धर्म्यदर्शनके अभावमें धर्म्य उपधिको नहीं पा सकता। धर्म्यदर्शन क्या है? “तत्त्वार्थभेदानं धर्म्यदर्शनं” तत्त्वोंमें यथार्थ, दृढ, अचल, अदल भेदानको धर्म्यदर्शन कहते हैं।

तत्त्व मूलतः दो हैं और विशेषतः सात। मूल तत्त्व जीव और अजीव हैं। ज्ञाता दृष्टा, कर्ता, भोक्ता, जो तत्त्व है उसे जीव कहते हैं। उस ही तत्त्वके निमित्तसे अजीव शरीर, जीवितात्मा कहा जाता है, और उस ही तत्त्वके इस अजीव शरीरसे पृथक् हो जाने पर, शरीर शून्य होता है। संसारमें शुद्ध जीव देखनेमें नहीं आ सकता, वह तो अपूर्विक वस्तु है, इन्द्रिय भास्य नहीं है। वह केवल अनुभव गम्य है। वह अनुभव सतत अभ्याससे प्राप्त होता है।

“इच्छा क्या है, वह वह आशिक ही जाने है” इस अनुभव प्राक्तिके बाद ज्ञानका अद्भुत विकास होता है, धर्म्य आचरणमें त्रुट, समिति, गुप्ति, परिग्रहण, ध्यान, तपश्चरणमें आनन्द आने लगता है, श्रद्धाया स्वयं सिद्ध हो जाती है। हजारों मीलकी दूरी मनुष्य इस प्रकार जान लेता है जैसे उसके निकट समक्षमें सब कुछ हो रहा है। उसका शरीर इतना हल्का हो सकता है कि धुनकी हुई कोई गालेके मानिन्द हवा में उड़ता फिरे, और ऐसा मारी हो सकता है कि किसी प्रकार दिखाये न दिये, इतना सूक्ष्म हो सकता है कि पर्वतोंके बीचमें होकर निकल

आवे, और इतना विद्याल हो सकता है कि पैर फैलाये तो समस्त लोक उसके बीचमें आ जाय । फिर दुर्द्धर तपश्चरण द्वारा कर्मका समूल नाश कर स्वाभाविक अनन्तज्ञान, अनन्तसुख, अनन्तवीर्य की शाश्वत प्राप्ति का प्रयत्न ही मनुष्यका धर्म है, उसको चाहे जिस नामसे पुकारी, वह आत्मधर्म है, निज धर्म है, जिनधर्म है ।

सप्ततत्त्वोंका जो स्वरूप श्री वीरभगवानकी दिव्यध्वनिमें विपुलाचलपर भाव्यकी प्रतिपदाके दिन सर्व सप्ताहके हितार्थ प्रतिपादित किया गया था, उस धर्म का आंशिकरूप तत्त्वार्थसूत्रमें संक्षेपतः बतलाया गया है ।

कर्मरूप परिवर्तित होने योग्य अजीब तत्त्व पुद्गल बेजान द्रव्यके परमाणु तथा वर्णा लोके प्रत्येक प्रदेशमें, देहके अन्दर आकाशमें भी ठसाठस भरे हुए हैं । संसारी जीवके मन, वचन, कायके हलन चलनके निमित्तसे ऐसे वर्णा कर्मरूप धारण करके उस प्राणीके अत्यन्त निकट सम्पर्कमें आजाते हैं, इस पास आजाने को आशय तत्त्व कहा गया है । सर्वतः सट जानेके पीछे प्राणी अपने कषाय सहित भावोंके निमित्तसे अपनेआप में मिला लेता है । उस एकमेक रूप को वन्ध तत्त्व कहते हैं । कर्म वर्णाके आशय को रोकना संघर्षतत्त्व है । आत्मा प्रदेशोंमें एकमेक होकर बंधे हुए कर्मवर्णाओं को हटा देना निर्घरा तत्त्व है । कर्ममलसे सर्वथा विमुक्त होकर आत्मा का निरावरण होजाना अथवा आत्म स्वरूप की प्राप्ति मोक्ष तत्त्व है ।

इस प्रकार सम्यक्दर्शन, सम्यक्ज्ञान, सम्यक्चारित्र्य की परिपाटी चतुर्विध सब द्वारा महावीर स्वामीके निर्वाणके बाद कई सौ बरस तक चली । फिर काल दोषसे जिनवर प्रतिपादित धर्ममें शाला प्रशाखाएँ बढ़ती चली गयीं, और बढ़ते बढ़ते इतनी बड़ीं कि प्रत्येक शाखा प्रशाखाने अपने को मूल धर्म का रूप दे दिया । मूल धर्म रुपी तनाको इन शाखाप्रशाखाओंके जालने आच्छादित कर लिया । और पृथक्-पृथक् मठ स्थापित कर शाखानुयायियोंने अपनी अपनी गहिया जमा लीं । धर्म का स्थान इन मठोंने ले लिया ।

ऐसी खेदजनक परिस्थिति को देखकर १८९९ में कुछ युवकोंने एक सभा स्थापित की ताकि मित्र मित्र सम्प्रदाय मिलकर मूल अहिंसाधर्म की छत्र छायामें आत्मोजति, धर्मोजति तथा समाजोजति करें। इसी का नाम १९०७में भारत जैन-महामंडल हो गया । इस मंडलके संचालक जैनधर्मकी दिगम्बर श्वेताम्बर, स्थानकवासी तीनों समाजोंके मुखिया पुरुष थे । ये आपसमें मिल जुलकर काम करते थे । इस मण्डल का एक अधिवेशन १९०१ में जयपुर निवासी श्री गुलाबचन्द दंडाके सभापतित्वमें सूरत नगरमें, १९१५ में प्रा० खुशालभाई टी०-शाह की अध्यक्षतामें बम्बईमें हुआ था ।

तत्पश्चात् श्वेताम्बर दिगम्बर सम्प्रदायमें तीर्थक्षेत्र सम्बन्धी मुकदमों कचहरीयोंमें चलने लगे । और मण्डलके उदीयमान व्यापक सर्वोपयोगी काममें भारी क्षति हुई । अब भी मंडलका कार्यालय वर्षा-

गंजमे श्री सेठ चिरजीलाल बड़जात्या की निगरानीमें जारी है और उसका मुखपत्र अंग्रेजी जैनगजट अपने ४१ वें वर्षमें चल रहा है। तथापि जिनधर्म का उद्योत इस पैबन्द लगानेसे नहीं होगा। वह चाहता है भीषण त्याग और तपस्या मय आचरण। जैनधर्म की सच्ची बय उस समय ही गी जिस समय हम दुनियाके सामने ऐसे आदर्श जैनधर्मबलम्बी पेशकर सकेगे वो नागरिक होते हुए सत्यके उपासक होंगे। स्वप्नमें भी भूट वचन उनके मुँहसे नहीं निकलेगा, उनका आचार-विचार-व्यवहार अहिंसामय होगा, वह पराङ्गे वस्तु ग्रहण नहीं करेंगे, चोक्तेबाजी की परछाई भी उनके व्यवहारमें न पड़ने पादगी, उनकी तारीफमें यह कहना अनुचित या अतिशयोक्ति न हो गा कि 'भनमें होय सो वचन उचरिगे, वचन होय सो तन ने करिये' जैनी म्याद्वाद सिद्धान्त अपने व्यवहारसे प्रतिपादन करके दिखा देंगे। अनेकान्त तब केवल पुस्तकों का विषय न रह जावे गा, शब्द तथा वाक्य योजना तक ही सीमित न रहेगा, अपितु उसका सजीव उदाहरण लोकके सम्मुख उपस्थित हो जाय गा। स्याद्वाद मनुष्य-जीवन की दृष्टि होगा।

कर्म-सिद्धान्त और अहिंसाधर्मकी भी यही हालत होगी। 'सत्वेपु मैत्री', गुणिपु प्रमोद, क्लिष्टेशु जीवेपु कृपापरत्व, माध्यस्थभाव विपरीतवृत्तों के जीते जागते उदाहरण संसारमें दिखायी देंगे। हमारी भारतीय दुनियासे दुःख दर्द, ईर्ष्या, छीना झपटी, लडाई, दंगा, पारस्परिक संहार, पीढ़न आदि नरकके दृश्य अदृश्य हो जावेंगे। लोभमें दुख और शान्ति का प्रसार होगा, नया सकार बस जायगा।



जैनसमाजका रूप-विज्ञान

श्री बा० रतनलाल जैन बी० ए०, एल-एल० बी०

जैनसमाज प्राचीन कालमें वैभव पूर्ण था, यह बात प्राचीन ग्रन्थोंसे भलीभांति सिद्ध है। ऐतिहासिक युगके प्रारंभमें भी जैन समाज उन्नत अवस्थामें था। भगवान महावीरके समयमें अनेक राजा जैन धर्मावलम्बी थे। महावीर भगवानके पश्चात् भी मगधाधिपति सम्राट् चन्द्रगुप्त व कलिंग देशके अधिपति सम्राट् खारवेल जैन धर्मावलम्बी थे। उत्तरी भारतमें तीसरी चौथी शतीसे जैन धर्मका ह्रास प्रारंभ हुआ तथापि बारहवीं शती तक इसे राज्यधर्म होनेका सौभाग्य प्राप्त रहा जैसा कि दक्षिण एवम् गुजरात के इतिहाससे सिद्ध है।

बारहवीं शतीके अन्तसे लेकर उन्नीसवीं शतीके अन्ततक का सात सौ वर्षका दीर्घकाल भारतवर्षके लिए महान विप्लव, दमन तथा ह्रासमय रहा है। जैन, बौद्ध, वैदिक, आदि प्रचलित धर्मोंको बड़ा धक्का लगा। आक्रमण, दमन, और अनाचारमय शासनमें अहिंसामय जैनधर्मका ह्रास अधिक वेगके साथ हुआ। देश भरमें हिंसा प्रति-हिंसाकी अग्नि प्रज्वलित हो उठी। जिसकी चरम सीमा औरंगजेबकी कट्टरता, अन्ध-विश्वास एवम् भारत-वर्षके प्रचलित धर्मोंके प्रति शत्रुता तथा उसकी प्रतिक्रियामें उत्पन्न मरहटे व सिक्ख वर्गोंके निर्माणमें हुई।

मरहटे व सिक्ख पूर्ण सगठित भी नहीं होने पाये थे कि अंगरेजी राज्यने अपने देशप्रेम, सगठन, आदि कुछ सद्गुणोंके कारण समस्त भारत पर अपनी सत्ता अठारहवीं शतीके प्रारंभमें ही स्थापित कर ली, किन्तु इनकी राजनैतिक निष्ठुर लूट तथा दमन नीतिको भी देशने पहिचाना तथा १८८५ में भारतीय कांग्रेसकी जन्म दिया। कांग्रेसके जन्मके कुछ काल बाद ही जैन-समाजके नेताओंने सगठनकी आवश्यकता अनुभव करके 'भारतवर्षीय जैन महासभा'की नींव डाली। कितने ही काल तक महासभाने जैन समाजमें जाग्रति उत्पन्न की। कुछ समय पश्चात् प्रगतिशील व स्थितिपालक दो दल स्पष्ट प्रतीत होने लगे। सन् १९११ में इन दोनों दलोंमें विरोध इतना बढ़ गया कि प्रगतिशील सुधारकोंको जैन महासभासे अलग होना पड़ा। महासभा स्थितिपालकोंके हाथमें पड़ चुकी थी। तथापि बैरिम्बर चम्पतरायजी ने जैन महासभामें सम्मिलित होकर नवजीवन उत्पन्न करनेका प्रयत्न किया किन्तु स्थितिपालकोंके सामने उनकी नीति असफल हुई, यह फरवरी १९२३के देहली जैन महोत्सवमें स्पष्ट हो गया।

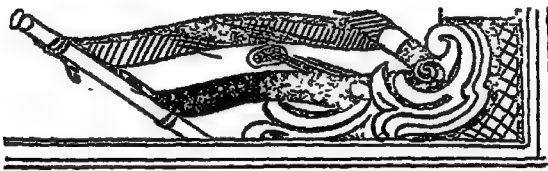
जैनसमाजका रूप-विज्ञान

अतः देहली जैन महोत्सवके अवसरपर 'भा० दि० जैन परिषद्' की स्थापना हुई। नवयुवकोंके उत्साहसे परिषद्का कार्य दिन प्रति दिन बढ़ने लगा जिसका अर्थ स्व० ब्र० शीतलप्रसादको सबसे अधिक है।

परिषद्ने अपने प्रारम्भिक कालमें ही स्थितिपालकोंके घोर विरोधकी नीति अपनायी। परिषद्के पत्र वीरने इसकी प्रगतिमें साधक मरणागोब, दस्सापूजा, आदि निषेध कार्योंका यथाशक्ति प्रचार किया है।

महासभा तथा परिषद्की दलगत नीतिले कितने ही विद्वान् असन्तुष्ट थे। क्योंकि वैदिक समाज के कट्टर संप्रदाय द्वारा किये जाने वाले आक्रमणोंका स्व० गुरुजीके समान ये दोनों सरथाएँ सामना करनेमें असमर्थ थीं। इस लिए जैन आग्रहाय पर आये घातक संकटको टालनेके लिए तटस्थ नीतिकी श्रेष्ठतामें विश्वास करने वालों द्वारा शास्त्रार्थोंके बीच स्वयमेव "भा० दि० जैनसंघ" की स्थापना सन् १९३३ के लगभग की गयी।

किन्तु भगवान् कीतरागके उपासक जैन समाजमें आज तक इतनी राग हीनता न आयी कि वे सामाजिक क्षेत्रमें स्थावरादमय व्यवहार करते या जैन समाज एवं धर्म का विकास प्रकाश होने देते।



बुन्देल खण्ड

मातृभूमिके चरणोंमें विन्ध्यप्रदेशका दान

श्री पं० बनारसीदास चतुर्वेदी

‘स्वाधीन मातृभूमि के चरणों में विन्ध्यप्रदेश क्या भेंट अर्पित कर सकता है ? यह प्रश्न आज हम पाठकों के सामने उपस्थित करते हैं । यह बात तो निश्चित ही है कि भारत के भिन्न-भिन्न भागों की भेंट उन जनपदों की योग्यता, शक्ति, परिस्थिति और साधनों के अनुसार होगी । वैचित्र्य में ही सुन्दरता निवास करती है । प्राकृतिक सौन्दर्य से परिपूर्ण हिमालय प्रदेश की सेवाओं का मरुभूमि राजस्थान की सेवाओं से भिन्न होना सर्वथा स्वाभाविक है; पर कौन सेवा छोटी है कौन बड़ी—भेंटों में इस प्रकार का भेद करना सर्वथा अनुचित होगा । मुख्य भेंट किसी मनुष्य का जीवनदान है, और मनुष्य तो प्रत्येक भूमि-खण्ड में उत्पन्न होते हैं । यदि बगाल राजा राममोहनराय तथा कबीन्द्र श्री रवीन्द्र को जन्म दे सकता है तो काठियावाड़ महर्षि दयानन्द और महात्मा गान्धी को । इसलिए हममें से किसी को भी यह अधिकार नहीं कि वह ध्वर्याभिमान द्वारा दूसरे की भेंट को उपेक्षा करे । मां के लिए सभी बच्चों की भेंट का मूल्य समान है, चाहे वह करोड़पति की हो या मजदूर की, राजा की हो या रङ्ग की । मातृभूमि संवत्सिया (सावरे कृष्ण भगवान्) की तरह भाव की भूखी है ।

हा, तो प्रश्न यह है कि जननी जन्मभूमि को विन्ध्यप्रदेश क्या भेंट अर्पित करेगा ? इस प्रश्न का यथोचित उत्तर तो इस जनपद के सुयोग्य निवासी ही दे सकते हैं, फिर भी परामर्श के तौर पर दो-चार बातें हम भी निवेदन कर देना चाहते हैं ।

स्वास्थ्य-सदन—

इस रमणीक भूमिखण्ड में पचासों ऐसे मनोहर स्थल विद्यमान हैं, जहाँ सैनिटोरियम बनाये जा सकते हैं, जिनमें कुछ तो गर्मियों के लिए अधिक उपयुक्त होंगे, कुछ का सौन्दर्य शीतकाल में प्रस्तुति होता है, और कहीं-कहीं वर्षाऋतु की अनोखी छुट्टी दर्शनीय है । यदि रेगिस्तान के रहने वालों को जनारा अथवा बरआसगर, कुण्डेश्वर या सनकुआके निकट रहनेका सौभाग्य प्राप्त हो, तो उनके स्वास्थ्य को आशातीत लाभ होगा और वे अपने जीवन के पुनर्निर्माण में अनेक ग्रंथों तक सफल होंगे । यहाँ शले इन स्थलोंका महत्त्व पूर्णतया नहीं समझते । कहा भी है ‘अति परिचयादवज्ञा’ (अति परिचय

अवज्ञा या जपेक्षा का कारण होता है)। जिस चीज को हम बार-बार देखते हैं, उसका सौन्दर्य हमारी आँखों से उतर जाता है। यदि विन्ध्यप्रदेश निवासी वहाँ के प्रकृतिदत्त सौन्दर्यों को नष्ट न कर दें—यही नहीं यदि वे उसकी रक्षा तथा वृद्धिके लिए तत्पर हो जावें तो स्वार्थकी दृष्टिसे भी उनका यह कार्य दूरदर्शितापूर्ण होगा। सहस्रों यात्रियोंका आगमन उन स्थलोंकी सन्तुष्टिमें सहायक होगा।

आस-पास के जनपदोंके व्यक्ति यहाँ आकर वन-भ्रमण द्वारा अपने शरीरको स्वस्थ कर सकते हैं, और वहाँ की नदियों तथा सरोवरोंमें स्नान करके अपने चित्तको प्रसन्न। तैरना सीखनेके लिये जैसी सुविधाएँ इस प्रदेशमें विद्यमान हैं, वैसी अन्यत्र शायद ही मिलें।

आश्रम और तपोवन—

भारतीय संस्कृति तथा सभ्यताका जोत तपोवन ही थे। यह मानी हुई बात है कि हम तपोवनो को प्राचीन परम्परा तथा पूर्ण रूपमें ज्यों का त्यों स्थापित नहीं कर सकते। जमाना बदल चुका है और समय का तत्ताजा है कि हम अपने तपोवनोको आधुनिक सभ्यताके सात्विक लाभांशसे वंचित न रखें। उदाहरणार्थ हम आधुनिक आश्रमोंमें रेडियो सेट रखने के पक्षपाती हैं। ससारकी प्रगतिशील धारासे अलग रहने का प्रयत्न करना अश्वत्थ दबेकी मूर्खता होगी। साथ ही हमें यह बात न भूलनी चाहिये कि गत युद्धके बाद समस्त सारमें आधुनिक सभ्यताके प्रति भयंकर प्रतिक्रिया हो रही है और जीवनकी गतिकी तीव्रतम तेजीके साथ चलाने वाले तमाम यत्र तथा साधन आज नहीं तो कल अपनी लोकप्रियता को खो देंगे। जूरी इसी में है कि हम लोग अभी से ऐसी सत्याओं और ऐसे आश्रमोंकी नींव डाल लें, जहाँ हमारे विद्वान और ज्ञानके पिपासु एकत्रित होकर शान्त वायुमण्डलमें अपना कार्य कर सकें। आज वेतवा और केनके सुरम्भ तट तथा बसान और जामनेरके जंगल हमें निमंत्रण दे रहे हैं कि हम अपने आश्रमोंकी वहाँ स्थापना करें। उनके निकट बनी हुई भोंपड़ियाँ कलकत्तेकी चौरंगी स्ट्रीट अथवा बम्बईके मलाबार हिलके महलोंसे अधिक सजी होगी। इस गरीब मुल्क में ईंट तथा चूने और पत्थरका मोह करना हिमाकृत है। खुली हवाके स्कूल (Open air school) खोलनेके लिए दत्तने मनोरम स्थल छाने कहा मिलेंगे? लोग कहने हैं कि विन्ध्यप्रदेश भारतका स्कटलैण्ड है। पर कहना बाँ चाहिए कि स्कटलैण्ड ब्रिटेनका विन्ध्यप्रदेश है।

शान्तिनिकेतनमें हम महिनों तक रहे हैं, पर वहाँका प्राकृतिक सौन्दर्य सुन्दरलण्ड अथवा मध्यप्रदेशके सैकड़ों स्थलोंके सामने नगण्य-सा है। यहाँ कमी है तो बस कल्पनाशाला मनुष्योंकी—प्रकृतिने साथ पुरुषका संयोग करने वाले मनीषियोंकी। यहाँ खीरा दस गुना बढ़ा होता है, बेर छोटे से बड़े और लौकी तिगुनी लम्बी होती है, बस छोटा होता है तो अड़दी! उदियों तम छोटी-छोटी जगहों

और राब्योंमे विभक्त रहने के कारण यहांके जनसाधारणके व्यक्तित्व छुद्रसे छुद्रतर बनते गये हैं। यदि बिन्ध्य-प्रदेश इससे पूर्व अलग प्रान्त बन गया होता तो यहांकी जनतामें छुद्रत्वकी वह भावना (Inferiority complex) न पाई जाती, जो आज यत्र-तत्र दीख पड़ती हैं। यदि आज भी यहांके निवासियोंको पता लग जाय कि प्रकृति माताके वे कितने कृपापात्र हैं तो बल ही यहां नेतृत्व तथा केन के तट सांस्कृतिक तीर्थ बन सकते हैं। सस्थाएं तो पहले सबीव व्यक्तियोंकी कल्पनामे स्थापित होती हैं, उनका मूर्त रूप तो पीछे दीख पड़ता है।

फलों के बाग—

यहां बिन्ध्यप्रदेशमे आकर शरीफा (सीताफल) के सैकड़ों पेड़ जगलोंमे उगे देखकर हमारे आश्चर्यका ठिकाना न रहा। जो फल आगरेमे तीन पैसेमें एक-एकके हिसाबसे मिलता है, उसे यहां पैसे मे तीन-तीन को कोई नहीं पूछता। नीबुओंसे इस प्रकार लदे हुए वृक्ष हमने अन्यत्र नहीं देखे, और जहां तक बेर, जामुन, हमली, ऊरेवरी तथा कैथका सबाल हैं, इस प्रान्तके कुछ भागोंमे मानो व्यावहारिक साम्यवाद ही आगया है। हमारी ओर बेरियोंकी रखवाली होती है—क्या मजाल कि कोई पाच-सात बेर भी तोड़ ले—और यहां कोई उनकी कुछ भी फर नहीं करता। सुना है कि ओरछा राज्यके नदनबाड़े नामक तालाबके नीचेकी भूमि इतनी जरखेज है कि यहां फलोंके वीलियो बगीचे बन सकते हैं। १०-१२ र्गमीलका वह तालाब दर्शनीय कहा जाता है और हम इस बातके लिए लज्जित हैं कि उसकी यात्रा अभी तक नहीं कर सके। पर इससे क्या, कल्पनामें हम वहांके भावी उपबनोंके फलोंका स्वाद चख चुके हैं और उनकी हजारों टोकरियां सयुक्तप्रान्तके निम्फल जिलोंकी मेबकर मुनाफा भी उठा चुके हैं। जताराके कैले कलकत्तेके चीनिया कैलोंका करीब करीब मुकाबला करते हैं, और कुण्डेश्वरके अमरुद खानेके बाद इलाहाबादसे अमरुद मगानेका विचार ही हकने छोड़ दिया है। अब लगड़े आम हमारे ही उपवनमें विद्यमान हैं तो श्री सम्पूर्णानन्दजी की काशीसे उन्हें मगानेकी क्या आवश्यकता है? अब स्थानीय नारंगियोंमें नागपुरका स्वाद आ विराजे तो रेलका महमूल क्यों दिया जाय? इस भूमिमें सब कुछ विद्यमान है—हा अब फसर है तो इतनी कि “क्रम हीन नर पावत नहीं”।

प्राचीन ऐतिहासिक सामग्री—

क्या प्राचीन साहित्यकी दृष्टिसे और क्या पुरातत्त्व अथवा मूर्तिकलाकी दृष्टिसे बिन्ध्यप्रदेशका दान इतना महत्वपूर्ण है कि उसका मुकाबला भारतके बहुत ही कम प्रान्त कर सकेंगे। मदखेरा और घाची चंदेरी और देवगढ़, ओरछा और दतिया, अहार और सोनागिर जैसे सांस्कृतिक तीर्थ आपको अन्यत्र कहा मिलेंगे? आज भी सैकड़ों-हजारों प्राचीन हस्तलिखित पोथियां यहां मिल सकती हैं और उनके अन्वेषण

से हमारे साहित्यके एक महत्त्वपूर्ण अंगको पूर्ति हो सकती है। इसके सिवा विन्ध्यप्रदेशमें कितने ही प्राचीन स्थल ऐसे विद्यमान हैं, जहाँ खुदाई होने पर बहुत सी ऐतिहासिक सामग्रीका पता लगेगा।

ग्राम-साहित्य—

विन्ध्यप्रदेशके अनेक ग्राम रेलकी लाइन तथा आधुनिक सभ्यतासे बहुत दूर पड़ गये हैं। जहाँ इससे हानि हुई है वहाँ कुछ लाभ भी हुआ है। इस जनपदके ग्राम-साहित्यका बायका ज्यों का त्यों सुरक्षित है। श्वशुर इस प्रातःके ग्राम-साहित्यका जो समग्र हमने देखा है उससे हमें आश्चर्यके साथ हर्ष भी हुआ है और कुछ ईर्ष्या भी। ईर्ष्या इसलिए कि व्रजके ग्राम-साहित्यको हम इस प्रातःके ग्राम-साहित्यसे बहुत पिछड़ा हुआ पाते हैं। अन्तिम निश्चय तो तब होगा जब व्रजके ग्राम-साहित्यका पूर्ण समग्र हो जाय, पर अभी तो हम ईमानदारीके साथ यह बात स्वीकार करनी पड़ेगी कि विन्ध्यप्रदेश व्रजको बहुत पीछे छोड़ गया है। कहीं-कहीं तो व्रजके ग्रामगीत और रसियोंका रस इतना गहरा हो गया है कि वह घासलेटकी सीमा तक पहुँच गया है।

मुहाविरोंमें तो बाजी बुन्देलीके हाथ रहती टिखती है। “अपने काँबे सौतके घर बानें परत” में जो माधुर्य है वह “अपने मतलबके लिये गयेको वाप बनाने” के असांस्कृतिक मुहाविरोंमें बहा रखा है।

इस प्रदेशकी कहानियाँ भी अपनी एक अलग स्वाद रखती हैं। श्री शिवसहायजी चतुर्वेदी द्वारा संपादित कहानियाँको पाठक ‘मधुर’में पढ़ ही चुके हैं। अपने व्रजवासी भाइयोंसे हमारा आग्रह है कि वे शीघ्रातिशीघ्र उक्त जनपदके ग्राम-साहित्यका समग्र प्रकाशित करें।

आधुनिक सभ्यताके उपकरणोंके आक्रमणसे ग्रामीण साहित्यकी कितनी हानि हो रही है, इसका अनुमान अब हम करते हैं। अभी उस दिन प्रातःकालमें एक ग्राममें चक्की पीसती हुई बुढ़ियाके मुँहसे सुना था “सुनोरी परोखिन गुइया, जे बारे लाला मानव नइया” उस समय हम सोचने लगे कि मिलकी चक्किया खुद गयी हैं और नगरके निकट बसे हुए ग्रामोंकी औरते भी अब मिला पर ही आटा पीसवाती हैं, इसलिए अब चक्की के गीत भी योड़े दिनोंके मेहमान हैं। मिलकी चक्की-पूतना बालगोपालोंके मधुर उपाहनोंका भला कब छोड़ने वाली है।

कृषि विषयक अनुसन्धान—

शिक्षा सम्बन्धी अथवा राजनैतिक क्षेत्रमें विन्ध्यप्रदेश निकट भविष्यमें कोई महान कार्य कर सकेगा इसकी सम्भावना कम ही है। वैसे इस वसुन्धराके लिए कुछ भी अमभव नहीं है। बहुत सम्भव है कि इस समय किसी ग्रामीण मिडिल स्कूल अथवा निजी हाई स्कूलमें पढ़ने वाला ज्ञान आगे चलकर ऐसा निकले जो महान शिक्षा विशेषज्ञ अथवा देशनेता कहलावे और जिसे भारतव्यापी कीर्ति प्राप्त हो। पर हम यहाँ सम्भव असम्भवका तर्क पेश नहीं कर रहे हैं। वास्तविक स्थिति यह है कि विन्ध्यप्रदेश शिक्षा

की प्रगतिशील धारासे बिल्कुल अलग-थलग पड़ा हुआ है। जहाँ समुक्तप्रान्तमें पाच-पाच विश्वविद्यालय हैं वहाँ इस प्रान्तमें केवल एक ही बानी सागरका। यदि कभी कोई दूसरा विश्वविद्यालय यहाँ कायम किया जाय तो वह कृपि विषयक होना चाहिये। पुराने विश्वविद्यालयों की नकल करने से कोई फायदा नहीं। कुछ वर्ष पहले स्वर्गीय प्रोफेसर गोडीजने मध्यभारत के लिए एक विश्वविद्यालय की योजना बनायी थी, जिसमें कृपिको विशेष स्थान दिया गया था। यदि कोई इस प्रकार का विश्वविद्यालय यहाँ स्थापित हो जाय तो उसके द्वारा इस प्रान्त का ही नहीं मातृभूमि का भी विशेष हित हो सकता है।

वर्त्तमान दान—

आज भी अनेक क्षेत्रों में विन्ध्यप्रदेश मातृभूमि का मुख उज्ज्वल कर रहा है। गुप्तबन्धु (कविचर मैथिलीशरणजी गुप्त और श्री सिवारामशरणजी) अपनी साहित्यसेवा के लिए भारतव्यापी कीर्ति के योग्य अधिकारी सिद्ध हो चुके हैं, और बन्धुवर वृन्दावनलालजी वर्मा ने जो कुछ लिखा है उसके पीछे एक दृढ व्यक्तित्व, सुलझे हुए विभाग तथा सुसंस्कृत स्वभाव की मनोहर झलक विद्यमान है। स्वर्गीय मुशी अबमेरी जी का नाम इन सब से पहले आना चाहिए था। बड़े दुर्भाग्य की बात है कि उनकी साहित्यिक रचनाओं का और उनसे भी बढ़कर उनके मधुर व्यक्तित्व का मूल्य अभी तक आँका नहीं गया। यदि उनकी समस्त रचनाएँ एक साथ समझने प्रकाशित कर दी जातीं और उनके सस्मरणों की एक पुस्तक छप जाती तो यह कार्य हमारे लिए सम्भव हो जाता। बन्धुवर गौरीशङ्करजी द्विवेदी, श्री कृष्णानन्दजी गुप्त, श्री नाथूरामजी माहौर, श्री बासीरामजी व्यास, सेवकेन्द्रजी, रामचरणजी हथारण, श्री प्रियदर्शीजी, हरिमोहनलाल वर्मा, श्री चन्द्रभाजु जी तथा अन्य बीसियों कार्यकर्ताओं की साहित्यिक सेवाएँ उल्लेख योग्य हैं। श्री व्यौहार राजेन्द्र-सिंहजी एम० एल० ए० इसी प्रान्त के हैं और हिन्दी के सर्वश्रेष्ठ प्रकाशक श्री नाथूरामजी प्रेमी भी। कितने ही व्यक्तियों के नाम यहाँ छूटे जा रहे हैं, पर इसका अभिप्राय यह नहीं है कि उनकी रचनाएँ या सेवाएँ नगण्य हैं।

श्रीमान् श्रीरछेश के देवपुरस्कार, उनकी वीरेन्द्र केशव-साहित्य परिषद, समय-समय पर दिये हुए उनके सहृदयतापूर्ण दान तथा उनके उत्कट हिन्दी प्रेमके विषयपर लिखने की आवश्यकता नहीं। उसे सब जानते ही हैं। क्षमाप्रार्थी हैं हम उन कार्यकर्ताओं से जिनके नाम छूट गये हैं। हा, अपने निकटस्थ साहित्यिकों के नाम हमने जानबूझ कर छोड़ दिये हैं।

हौकी—

हौकी के खेल में तो यह प्रान्त भारत में ही नहीं समस्त सगर में अपना सानी नहीं रखता। सुप्रसिद्ध खिलाड़ी ध्यानचन्द और रूपसिंह इसी प्रान्त के हैं और भारत की सर्वश्रेष्ठ हौकी टीम श्री भगवन्त बल्लभ तो टीकमगढ की है।

भिन्न-भिन्न क्षेत्रों में विन्ध्यप्रदेश क्या भेंट मातृभूमिके चरणों में अर्पित कर सकता है उसका सक्षिप्त व्यौरा हमने वे दिया है।

हमारा कर्त्तव्य—

हम लोगों का—जो इस प्रान्तके अन्न बलसे पल रहे हैं—कर्त्तव्य है कि हम इस जनपदके नमक को अंश करें। यदि कहीं भी इस प्रान्तका कोई नवयुवक शिक्षा, साहित्य, विज्ञान, व्यायाम (खेलकूद), उद्योग-धंधे, राजनीति अथवा समाजसुधार, इत्यादिके क्षेत्रोंमें हमारी सहायता या प्रोत्साहन की आशा कर रहा है तो अपनी सेवाएँ नम्रतापूर्वक अर्पित करना हमारा कर्त्तव्य है।

यह भूमिखण्ड प्रतीक्षा कर रहा है सरस्वतीके उन उदार उपासकों की जो मिल बांट कर अपनी सुविधाओंको भोगने के सिद्धान्तमें विश्वास रखते हों, वह इन्तजार कर रहा है उन साधन-सम्पन्न व्यक्तियोंको जो उद्योग-धंधे खोलकर चार दाने यहा को गरीब जनताके पेटमें भी डालें, वह वाद जोड़ रहा है उन बड़े भाइयोंकी, जो छुटभाइयोंको प्रोत्साहन तथा प्रेरणा देनेमें अपना गौरव समझे। हा, इस जनपदकी इस उपेक्षित भूमिको बरकरार है ऐसे आदर्शवादी नेताओंकी, जो अपना तन मन धन इस प्रातकी सेवामें अर्पित करनेके लिए सर्वदा उद्यत हों।

लोगों का यह आक्षेप है कि हमारे कार्यकर्त्ताओंका बहुधन्वीपन अथवा उनकी संकीर्ण मनोवृत्ति इस प्रान्तकी उन्नतिमें सबसे बड़ी बाधा रही है, पर हमारी समझमें सर्वोत्तम तरीका यही है कि हम किसी पर आक्षेप न करें बलसे हमें जो भी सहायता मिल सके लें और आगे बढ़ें। जो साधन-सम्पन्न होते हुए भी इस प्रान्तकी सेवा करनेके लिए कुछ भी नहीं करते उनसे अधिक करुणाका पात्र और कौन होगा ? और दयनीय स्थिति उनकी भी है जो लक्ष्मी और सरस्वती दोनोंको एक साथ खुश रखनेके असमर्थ प्रयत्नमें लगे हुए हैं।

जिस प्रान्तके अधिकांश निवासी शिक्षाविहीन, साधनहीन और जीवनकी साधारण आवश्यकताओंके लिए पराधीन हों, उसकी सेवा करना एक महान् यज्ञ है। वीभाग्यशाली हैं वे जो यथाशक्ति इस यज्ञमें सहायक हैं।

भगवान्नेगीतामें कहा है :—

“यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः

मुञ्जते ते त्वर्ध पापा ये पचन्त्यात्मकारणात्”

अर्थात् यज्ञसे बचे अन्नको खाने वाले श्रेष्ठ पुरुष सब पापोंसे छूटने हैं और जो केवल अपने शरीरके पोषणके लिए ही भोजन बनाते हैं वे पापको ही खाते हैं।

इसका व्यापक अर्थ यह है कि शिक्षा, ज्ञान, विज्ञान, सुख, सुविधा, साधन, इत्यादिका जो सर्व-साधारणके साथ मिल बांट कर उपयोग अथवा उपभोग करते हैं वे ही श्रेष्ठ पुरुष हैं ।

भगवानके इन शब्दोंमें व्यक्तियों तथा जनपदों और देशोंके लिए भी सन्देश छिपा हुआ है । यदि विन्ध्यप्रदेश गौरवपूर्ण जीवन व्यतीत करना चाहता है तो उसे अपनी सर्वोत्तम मंड मातृभूमिके चरणोंमें अर्पित करनी होगी, और अखिल विश्वके हितमें ही हमारी मातृभूमिके महान ध्येयको निरन्तर अपने सामने रखकर जो भी व्यक्ति अपने कुटुम्ब, नगर, जनपद अथवा देशकी सेवा करता है वही वस्तुतः जीवित है— बाकी सब तो जासफूसकी तरह उग रहे हैं ।



गिरिराज विन्ध्याचल

श्री कृष्णकिशोर द्विवेदी ।

गिरिराज विन्ध्याचलको पुराणकारोंने समस्त पर्वतोका मान्य कहा है तथा उसनी गणना सात कुल पर्वतोंमें की गई है—

मेहेन्द्रो मलयः सह्याः सधितमान् ऋक्षयामपि ।

विन्ध्यश्च पारियात्रश्च सप्तेते कुल पर्वताः ।

(महाभारत भी० प० अ० १ श्लो० ११,)

इसमें शृङ्ग, विन्ध्य और पारियात्रको साय रखनेका विशेष कारण है । अपने दोनों सहयोगियों सहस्रचर्ममें विन्ध्यकी स्थिति इतनी सौन्दर्यमयी बनगयी है कि णाणके शब्दोंमें उसे "मेम्बलेथ भुवः" कहा जाय तो सोशमान् भी अतिशयोक्ति नहीं होगी । हिमालयकी गगनचुम्बी उंचाई, शुभ्रहिमानी रहस्यमय वातावरण और विराट् नगरी, आश्चर्य और आकर्षण उत्पन्न अवश्य करते हैं । पर विन्ध्याचलनी विपत्ता, कामरूपता, सधन द्रुमलतावेष्टित कटकाकीर्ण मार्ग, बन्ध पशुओंके निनादसे सुस्रगित गुहाएँ, जलजल निनाद करने स्वच्छ भरने, पर्यटकके मनको एक प्रकारके भय मिश्रित आनन्दमें अभिभूत कर देने हैं । विन्ध्यने बनोका सौन्दर्य बड़ा ही अद्भुत है । वागने कादम्बरीमें उसनी नितना मजीब वर्णन किया है. ...

"विन्ध्याचलकी अटवी पूर्व एवं पश्चिम समुद्रके तटको छूती है, यह मन्ददेशम् आभूषण है और पृथ्वीकी मानो मेखला है । उसमें बगली हाथियोंके मूठ बटके सिचनने बूझोना मर्याद कुछ है । उसनी चौटियाँ पर अत्यन्त प्रफुल्लित सफ़ेद फूलोंके गुच्छे लग रहे हैं । वे ऊंचाई अधिन होनेके कारण तरंगणके समान दीख पड़ते हैं । बड़ा मदमत कुम्ह पत्ती मिचके पत्तानी कुतरते हैं, हाथों के नन्दीयः पड़ते मरले गये तमालके पत्तोंकी सुगंध फैल रही है और मदिराके मदने लाल हुए जंगल (मलाज) की त्रियोंके कपोलोंके समान कोमल कातिवाले पत्तोंने बहाकी न्मि अन्ध्रादिन है, वे पत्ते अमृग मनी हुँ वन देवियोंके पैरोंके महावृत्ते रंगे हुए से मालूम होते हैं । वह भूमि नौनोंमें गटे गटे जन, गे रसते गोली रहती है तथा कूटते फाटते बडगेसे दितये गये कोशजल इन्होंने ने गिरे हुए पत्तों के फूलोंके कारण रंग विगयी दिखायी देती है । दिन रात उड़ती हुई फूलोंकी रत्ने पड़ने लता मन्दर मन्दिर ऐसे होते हैं । वे वन लक्ष्मीने रहनेने महलोंके नमान मन्मूस होते हैं ।"

कहनेका तात्पर्य यह है कि विन्ध्याचल बड़े बड़े जगलोंसे युक्त है । विशालवृक्षों एवं कुसुमित लता गुल्मोंसे आच्छादित है । उस पर चारों ओर सदैव हृष्ट पुष्ट स्वर्णमृग, वाराह, भैंसे, बाघ, सिंह, बन्दर, खरहे, भालू और सियार विचरण करते रहते हैं ।

और विन्ध्यके चरखोंमें लहराती हुई नर्मदा ! “वह तो ऐसी प्रतीत होती है मानो हाथीके शरीर पर इवेत मिट्टीसे रेखाएं सजाकर अंगार किया गया हो । रेवा(नर्मदा) का जल वन्य गजोंके निरंतर स्नानके कारण मदगवसे सुरभित रहता है और उसकी घारा बम्बू कुंजोंमें विरमती हुई धीरे धीरे बहा करती है । उसके कछारोंमें वर्षाके प्रारम्भमें पीत हरित केशरोंवाले कदम्ब कुसुमोपर मधुकर गूँजते रहते हैं । मृग प्रथम बार सुकुलित कदलीको कुतरा करते हैं और भूमिकी सौंधी गंधको सूँघकर हाथी मस्त हो जाते हैं ।

“यह्रा का प्रत्येक पर्वत गृध्र अर्जुन (कवा) की गन्धसे सुरभित रहता है । श्वेत अषागो और सबल नयनोंसे भयूर यह्रा नवीन मेघका स्वागत करते हैं ।”

अमरक की एक नायिका चैतकी उजली रातमें मालती गवसे आकुल समीरणमें प्रियतमकी निकटवर्तिनी होकर भी अपने पुराने प्रच्छन्न संकेत स्थल रेवाकी कछारमें स्थित चैतली तरुके नीचे जानेको बार बार उत्कण्ठित हो उठती है ।

विन्ध्याचल सब भारतीय पर्वतोंका गुरु (ज्येष्ठ) है । भूतत्ववेत्ताओं का मत है कि भारतवर्षमें विन्ध्य अरावली और दक्षिणका पठार ही सबसे पुरानी रचना है । इनका विकास अजीब कल्प (AzoiC Age) में पूरा हो चुका था । उत्तर भारत, अफगानिस्तान, पामीर, हिमालय और तिब्बत उस समय समुद्रके अन्दर थे । खटिका युग (. . .) के भूकम्पोंसे हिमालय आदि तथा उत्तर भारतीय मैदान के कुछ अंश ऊपर उठ आये । हिमालयकी सबसे ऊँची चोटियोंपर भी खटिका युगके जीवों और वनस्पतियोंके अवशेष पाये जाते हैं जब कि विन्ध्याचल और आढावला (अरावली) की भीतरी चट्टानोंमें जीवोंकी सत्ताका कोई चिन्ह नहीं मिलता ।

प्राकृतिक सौन्दर्यके अतिरिक्त विन्ध्याचलका धार्मिक महत्व भी कम नहीं है । विन्ध्यवर्ती तीर्थों की महिमा पुराणकारोंने मुक्तकंठसे गायी है । पार्वनाथगिरि, विन्ध्यासिनी नर्मदा, अमरकंटक, ताप्रजेश्वर आदि अश्रित तीर्थोंकी विन्ध्य अपनी विशाल गोदमें आश्रय दे रहा है । मत्स्य पुराणमें गंगा, यमुना और सरस्वतीसे भी अधिक नर्मदाकी महिमाका गुणगान किया है । “वनखल क्षेत्रमें गंगा पवित्र है और सरस्वती कुरुक्षेत्रमें पवित्र है, परन्तु गाँव हो चाहे वन, नर्मदा सर्वत्र पवित्र है ।”

“यमुनाका जल एक सप्ताहमें, सरस्वतीका जल तीन दिनमें, गंगाजल उसी क्षण और नर्मदा जल दर्शन मात्रसे ही पवित्र कर देता है ।”

आगे चलकर अमरकंटककी महिमामें कहा गया है—“अमरकंटक तीनों लोकोंमें विख्यात है ।

यह पवित्र पर्वत सिद्धो और गधवों द्वारा सेवित है। जहां भगवान् शंकर देवी उमाके सहित सर्वदा निवास करते हैं।”

जो महानुभाव अमरकंटककी प्रदक्षिणासे हजार यज्ञोंका फल पानेमें विश्वास नहीं रखते, न विन्हे नौन्दर्य तृष्णा ही सताती है, उनके लिए भी विन्ध्यकी नाना विध बन्ध तथा खनिज संपत्ति कम आकर्षणकी वस्तु नहीं है।

यहां पाठकोंके मनोरंजनार्थ महामारतसे एक विन्ध्याचल संवर्षी अनुश्रुति उद्धृत करनेका लोभ सवरण नहीं कर सकता। यह कथा अगस्त्य ऋषिके महात्म्यके प्रसङ्गमें लोमश ऋषिने शुचिष्ठिरको सुनायी थी।...

“जब विन्ध्य पर्वतने देखा कि सूर्य उदय और अस्तके समय स्वर्णमय पर्वतराज मेरुकी प्रदक्षिणा करते हैं तब उसने सूर्यसे कहा—‘हे सूर्य! जैसे तूम प्रतिदिन मेरुकी प्रदक्षिणा करते हो, वैसे ही हमारी भी प्रदक्षिणा करो।’

पर्वतराजके ऐसे वचन सुनकर सूर्य बोले—‘मैं अपनी इच्छासे बोड़े ही मेरुकी प्रदक्षिणा करता हू, बिनाहोने यह जगत् बनाया है, उन्हींमे मेरा यह मार्ग निश्चित कर दिया है।’

सूर्यके ऐसे वचन सुनकर विन्ध्यको अत्यन्त क्रोध हुआ और सूर्य तथा चन्द्रमाके मार्गको रोकने की इच्छासे वह अपने को ऊंचा उठाने लगा, यह देख देवगण तब एक साथ उसके पास आये और उसे इस कार्यसे रोकने लगे, परन्तु उसने एक न सुनी, तब सप्त देवगण, तपस्वी और धर्मात्माओंमें श्रेष्ठ अगस्त्य ऋषिके आश्रममें पहुँचे और उन्हें अपना अभिप्राय कह सुनाया—‘हे द्विजोत्तम! पर्वतराज विन्ध्य क्रोधके वशवती होकर सूर्य, चन्द्र और नक्षत्रोंके मार्गको रोकना चाहते हैं। हे महाभाग, आपके सिवा उन्हीं और कोई नहीं रोक सकता, इसलिए कृपाकर उन्हीं रोकिये।’

देवताओंके वचन सुनकर अगस्त्यने अपनी पत्नी लोपासुद्राको साथ लिया और विन्ध्यके निकट पहुँचे। उनके स्वागतके लिए विन्ध्य उनके निकट उपस्थित हुआ तब ऋषिने विन्ध्यसे कहा—‘हे गिरिश्रेष्ठ हम विशेष कार्यसे दक्षिण जाना चाहते हैं, इसलिए मुझे जानेके लिए मार्ग दो और जब तक हम लौट न आयें तब तक ऐसे ही प्रतीक्षा करते रहो, जब मैं आबाऊ, तब तूम इच्छानुसार अपनेको बढ़ाना।’

इस प्रकार वचन देकर अगस्त्य दक्षिणको चले गये फिर वहांसे लौटे नहीं और वैचारा विन्ध्य अब तक गिर मुकाये उनकी वाट जोह रहा है।”

यह कथा प्राचीन कालसे ही काफी प्रसिद्ध रही है, कालिदासने भी खुबशरमें “विन्ध्यस्य सस्त-भयिता महाद्रे.” कह कर इसी कथाकी ओर संकेत किया है, देवी भागवतकारने भी उसे उद्धृत किया है यद्यपि श्रोताओंका ध्यान करके नमक मिर्चका पुट भी उसमें दे दिया है। इस कथाका अभिप्राय क्या

है यह तो ठीक नहीं कहा जा सकता, पर समझ है “कृणुध्व विन्वमार्यम्” अथवा सच कहें तो ‘आर्य-मयम्’ के उद्देश्यको पूरा करनेके लिए उत्सुक आर्यजनोंने दक्षिण देशकी दुर्गमताकी याह लेनेके विचार से जो प्रयत्न किये थे, उन्हींका चित्रण इस कथामे किया गया हो।

जो हो, विन्ध्याचल सचमुच भारतका पितामह है। इस पृथ्वीके लाखों करोड़ों वर्षके आलोडन विलोडन और इस जगहके जाने कितने सघर्षण-परिवर्तन उसने अपनी आँखोंसे देखे हैं, अजीब कल्प की लाखों वर्षों की चिराट शून्यताका वह मौनदृष्टा रहा है और सजीव कल्पके गगन चुम्बी वृक्षों, वन-स्पतियों तथा दानवाकार वन्य जन्तुओंको न केवल उसने अपने नेत्रोंसे देखा ही है, उन्हें गोदमें भी खिलाया है।

खटिका युगके कितने भीम भयकर भूकंप उठा। धरणीके कितने रूप परिवर्तन, कितने महा-सागरोंका अन्त और कितनी स्थलियोंके उद्भवको उसने कौतुकके साथ देखा है। आजके शैलराट हिमालय को अभी उस दिन सौरीयहमें देख वह मुस्कराया था और अब उस कलके शिशु हिमालयको आसमानसे बातें करते देख वह अगस्त्यके लौटनेकी प्रतीक्षामें दक्षिणकी ओर बार बार देखने लगता है, पर हाय ! “अद्यापि दक्षिणोद्देशात् वारुणिन निवर्तते” (आज भी अगस्त्य दक्षिणसे लौटते दिखायी नहीं देते)।

मानवके नामके इस विचित्र प्राणीको अस्तित्वमें आते और चारो ओर फैलते उसने देखा है, कितने गर्वोद्धत विजेताओंकी अदम्य लिप्ताएँ उसकी छातीकी रौदती हुई चली गयी हैं, और कितने हतवर्ष परन्तु स्वाभिमानी पराजितोंने प्राणोंकी बाजी लगा कर उस लिप्ताके दात तोड़नेका महौद्यम किया है, इसका सारा लेखा जोखा उसके पास है

हमारा बुन्देसखंड इस वृद्ध पितामहकी जगहमें बैठ कर शत शत स्नेह निर्मरियोंसे अभिपिक्त होकर गर्वित है, और उसकी चट्टानोंको तोड़फोड़ कर उछलती कूदती नर्मदा तो मानो युग युगकी अनुभूतिकी वाणी सी अपनी वन्यासे चुप्पीके फगारोंको तोड़ती हुई हृदयके अतल गंभीर देशसे बहती चली आती है !

हे पुरातन गिरिश्रेष्ठ ।

शैलराज हिमालयके हे ज्येष्ठ वन्द्य ॥

सुन्दे कोटि कोटि प्रणाम ।

खजुराहाके खंडहर

श्री अम्बिका प्रसाद द्विवेद, एम० ए०

खजुराहा बुन्देलखण्डके अतर्गत छतरपुर राज्यमें, एकान्त जगत्में बसा हुआ एक छोटा सा ग्राम है; जिसमें अधिकसे अधिक दो तीन सौ घर होंगे। परन्तु यह छोटा सा ग्राम किनी नमय चन्देल राजाओं की राजधानी था। इसमें उनके समयके कुछ खंडहर आज भी खड़े हैं। इन खंडहरोंको देखकर चन्देलोंकी समृद्धि तथा वैभवके जैसे विशाल चित्र हमारी कल्पनामें आते हैं जैसे आज बुन्देलखण्डमें कहीं भी देखनेको नहीं मिलते। अतः चन्देलोंके विषयमें कुछ जाननेकी एक सहज जिज्ञासा हमारे हृदयमें जाग उठती है।

चन्देलोंका राज्य जेठा कि प्राचीन शिलालेखोंसे पता चलता है, नवीं शताब्दी ने १३ वीं शताब्दी तक रहा। इन्होंने अपनेको चन्देल या चन्देल कहा है और चन्द्रावेष मुनिजा वंशज बतलाया है। चन्द्रावेष मुनिजा जन्म ब्रह्मान्न मुनि अथवा ब्रह्मासे हुआ कहा जाता है। चन्द्रावेषके वंशमें अनेक राजाओंको परम्परामें एक ननुकका जन्म हुआ। नन्मुकने ८३१ ई० के लगभग चन्देल वंशकी नींव डाली। आगे चलकर इस वंशमें एकसे एक प्रतापी तथा शक्तिशाली राजा हुए। उनकी सूची इस प्रकार है— ननुक, वाक्यपति, जयशक्ति, रोहित, हर्ष, यशोवर्मन, धंग, गंड, विद्याधर, विजयपाल, कीर्तिवर्मन, देववर्मन, सल्लक्षणवर्मन, जयवर्मन, पृथ्वीवर्मदेव, परमादिदेव तथा ब्रैलोजयवर्मदेव। इनमेंसे जयशक्ति, हर्ष, यशोवर्मन, धंग, गंड तथा विद्याधरके नाम विशेष उल्लेखनीय हैं क्योंकि इनके समयमें खजुराहाकी विशेष उन्नति हुई।

जयशक्ति और विजयशक्ति दो भाई थे। महोबाने जो एक शिला लेख मिला है, उसमें उन्हें जेठा और वेठा करके लिखा है। जयशक्तिको जेठन और विजयशक्तिने विठन भी कहा गया है। उपरोक्त शिला लेखसे ज्ञात होता है कि जेठनके कारण ही इस ग्रामका विशेष आनन्दमय अस्तित्व है, 'जेठन सुक्ति' नाम पडा। यही नाम आगे चलकर बुभौन मात्र रह गया।

हर्ष—यह इस वंश का छटा शासक था। इसने अपने राज्यको कन्नौजके प्रतिद्वन्द्वी पृथ्वीनन्दनसे छुड़ाकर स्वतंत्र घोषित किया, कन्नौजके राजा क्षितिपाल देवने भी गङ्गा नदी के किनारे राजा चन्द्रावर्ष से गुलसे छुड़ाया।

यशोवर्मन—यह वर्षका ही पुत्र था, कही कहीं इसे लक्ष्मणवर्मन भी कहा है, यह अपने पिताके समान ही शक्तिशाली तथा प्रतापी हुआ। यह अपने वंशका सातवा राजा था और ६३० ई० में सिंहासना-रुढ़ हुआ। यह बड़ा ही महत्वाकांक्षी तथा युद्ध प्रिय था। उसने चेदिके कलचुरियोंको हराकर कालिंजर जीत लिया और अपने राज्यमें मिला किया। कन्नौजके शासकका भी मानमर्दन किया तथा नर्मदासे लेकर हिमालय तक अपना आतंक बसाया।

धंग—यह इस वंशका सबसे विख्यात राजा हुआ। यह यशोवर्मनका पुत्र था। धंग शब्दका अर्थ है बड़ा काला भौरा, संभव है, यह नाम इसे किसी गुण विशेषके कारण ही दिया गया हो। इसने अपने राज्य को पूर्वमें कालिंजरसे लेकर पश्चिममें ग्वालियर तक और दक्षिणमें वेतवासे लेकर उत्तरमें यमुना तक फैलाया। यह वही सुप्रख्यात धंग था जिसने गजनीके सुलतान सुबुक्तगीनका मुकाबला करनेको पजाबके राजा जयपालको सहायता दी थी। इसने गुर्जर प्रतिहारोंसे अपने राज्यको पूर्णरूपसे स्वतंत्र कर लिया। यह सौ वर्षसे भी अधिक जीवित रहा, और गङ्गा यमुनाके किनारे जाकर अपना शरीर त्याग किया।

गंड—यह धंगका पुत्र था और अपने पिताके समान ही प्रतापी हुआ। गंड शब्दका अर्थ है धीर। इसके धीर होनेमें कोई सन्देह नहीं था। इसने लाहौरके राजा जयपालके पुत्र अनन्दापलकी महमूद गजनवी के विरुद्ध सहायता की परन्तु भाग्यने साथ न दिया।

विद्याधर—इसे वीदा भी कहा गया है। यह गंडका पुत्र था। यह भी अपने पूर्वजोंके समानही प्रतापी तथा शक्तिशाली हुआ। कन्नौजके राजा राज्यपालने महमूद गजनवीकी पराधीनता मानकर जो आत्मग्लानि उठायी थी वह इससे न देखी गयी। उसने राज्यपालको प्राणदंड दे महमूदको चुनौती दी और उसे दो बार हराया। अन्तमें कालिंजरके स्थान पर दोनोंमें युद्ध हो गयी। वीदाने कहा जाता है, आपमें एक कविता लिखकर महमूदके पास भिजवायी थी। उसे महमूदने बहुत पसन्द किया तथा फारसके विद्वानों को दिखाया। वीदाको कथाई मेजी तथा १५ हुगोंका शासन भी उसे सौंप दिया। भाषा (हिंदी)की कविताके विषयमें सुसलमानी पुस्तकोंमें यह सबसे पुराना उल्लेख है।

इन शासकोंकी देख-रेखमें खजुराहाने जो गौरव तथा वैभव प्राप्त किया वह बुन्देलखंडकी किसी भी रियासतकी राजधानीको प्राप्त नहीं। प्राचीन शिलालेखोंमें इसका नाम खर्जूरपूर या खर्जूर वाहक मिलता है। कहा जाता है कि इसके सिंहद्वार पर खजूरके दो स्वरूप वृक्ष बनाये गये थे और इसी कारण इसका नाम खर्जूरपूर या खर्जूर वाहक पड़ा था। यह भी अनुमान किया जाता है कि यहा खजूर वृक्षकी पैदावार अधिक रही होगी।

इसका प्राचीनतम उल्लेख ग्रीक विद्वान डालमीके भारतके भूगोलवर्णनमें मिलता है। उसने बुन्देल खंडकावर्णन सुन्दरावतीके नामसे किया है और टेमसिस, कुर्पीनिया, यमप्लेटरा तथा ननुनन्ड नगर, इत्यादि

नगरोंका उल्लेख किया है। टेमसिससे कालिंजरका बोधहोता है जो कि बुन्देलखंडके अन्तर्गत ही है। वैदिक साहित्यमें कालिंजरको तापस स्थान कहा है और इस तापस शब्दसे ही टेमसिस बना हुआ प्रतीत होता है। इसी तरह कुर्बोनिधि भी खजुराहाका रूपान्तर प्रतीत होता है जिसके प्रमाण भी मिलते हैं।

दालमीके पश्चात् चीनी यात्री हुएनशांगने भी अपने भारत-यात्रा वर्णनमें इसका उल्लेख किया है। हुएनशांगने ६३०-४३ई० के बीच भारतका भ्रमण किया था। उसने बुन्देलखंडका जिसे उस समय जेजाकशुकि कहते थे चर्चित करके वर्णन किया है और उसकी राजधानी खजुराहा बतलायी है। खजुराहा नगरका घेरा उसने १६ किली अर्थात् अर्द्ध मीलसे कुछ अधिक बतलाया है। उसने यहाँकी पैदावारका भी जिक्र किया है। यह भी लिखा है कि यहाँके निवासी अधिकतर जैन हैं। यद्यपि यहाँ दर्जनो बौद्ध विहार हैं तब भी बौद्ध लोग बहुत कम संख्यामें हैं। मन्दिर जब कि केवल यहाँ १२ ही हैं तब भी उनसे हजारों ब्राह्मण पलते हैं। यहाँका राजा भी ब्राह्मण है परन्तु वह बौद्ध-धर्ममें बहुत भक्ता रहता है।

हुएनशांगके पश्चात् खजुराहाका उल्लेख महमूद गजनवीके साथी आबू रिहाके यात्रा वर्णनमें मिलता है। आबू रिहा यहाँ सन् १०२२ में आया था। उसने खजुराहाका नाम बजुराहा करके लिखा है और उसे कुम्होतकी राजधानी लिखा है।

आबू रिहाके पश्चात् सन् १३१५ के लगभग इब्नबतूता यहाँ आया। उसने खजुराहाका नाम खजुरा लिखा है। वहाँके एक तालाबका भी उल्लेख किया है जिसको उसने एक मील लम्बा बतलाया है। वह लिखता है कि इस तालाबके किनारे कितने ही मन्दिर बने हुए हैं जिनमें जटाधारी योगी रहते हैं। उपवासोंके कारण उनका रंग पीला पड़ रहा है। बहुतसे मुखमार्मान भी उनकी सेवा करते हैं और उनसे योगविद्या सीखते हैं।

इन विदेशी यात्रियोंके उल्लेखोंके अतिरिक्त चन्देल वंशके राजाकवि चन्द्रके महोवाख नामक काव्य ग्रन्थमें भी खजुराहाका अच्छा वर्णन मिलता है। स्मरण रहे कि यह चन्द पृथ्वीराज-राजके लेखक चन्दबरदाईसे पृथक थे।

चन्देल कट्टर वैदिक थे और शैवमतके अनुयायी थे। शिवकी भार्या मनिषादेवी इन्हीं कुलदेवी थी। चन्देलोंके सम्पूर्ण राज्यमें मनिषादेवी की बड़ी आचमनसे पूजा होती थी। तब भी चन्देल दूसरे मतोंके विरोधी न थे। वे जैन तथा बौद्धमतमें भी श्रद्धा रखते थे। इनका आदि स्थान मनिषागढ़ था जो आज भी केन नदीके किनारे पर गजगढ़के समीप एक पहाड़ीपर खड़ा हुआ है। वहाँ जाना है, इन्होंने परहार या प्रतिहारसे राज्य छोड़ा था जिनकी राजधानी मऊमहनिषा थी। मऊमहनिषा भी नयागाव और छतरके बीचमें आज भी खड़ी है। उत्तरीभारतके सम्राट् हर्षवर्धनकी मृत्युके पश्चात् इन्होंने अपना राज्य इस सारे भूखण्डमें, जिसे आज बुन्देलखंड कहते हैं, फैला लिया।

कहा जाता है कि इनके पूर्वपुरुष चन्द्रब्रह्मका जन्म खजुराहा ही में हुआ था। चन्द्रब्रह्मकी मा काशीसे आयी थी और उन्होंने कर्णवती अर्थात् केन नदीके किनारे जो कि खजुराहासे कुछ ही दूरसे निकली है, तप किया था। तपके फलस्वरूप इनके चन्द्रब्रह्मका जन्म हुआ। जब चन्द्रब्रह्म सोलह वर्षके हुए तो इनकी मा ने भाङवयज्ञ करवाया। इस यज्ञके लिये ८४ वेदिया बनायी गयी थीं और कुएँ भरकर रहटके द्वारा वेदियों तक निरंतर घी पहुँचाया गया। घी पहुँचानेके लिए पत्थरकी जो परना-लिया बनायी गयी थीं, वे अब भी खजुराहामें पड़ी हैं।

इन वेदियों पर बादमें ८४ विशालकाय मन्दिर बनवाये गये। इन मन्दिरोंमेंसे कुछ अब भी खड़े हैं। खजुराहाके खंडहरोंमें यही विशेष है और इनके कारण ही खजुराहा आज भी सुप्रख्यात है और हमारे लिए दर्शन तथा अध्ययनकी चीज बना हुआ है।

इन मन्दिरोंकी खजुराहाका बोलता हुआ इतिहास कहे तो अत्युक्ति नहीं होगी। पत्थरसे इनके समयके रहन-सहन, आचार-विचार, रीति-रिवाज नैतिक तथा धार्मिक जीवन, सभीके उभरे हुए चित्र दूर ही से बोलते हुए से दिखाई पड़ते थे। ये मन्दिर कितने विशाल कितने अव्य तथा कलापूर्ण हैं कहते नहीं बनता। इनके विषयमें स्वयं पुरातत्त्व विभागकी रिपोर्टमें लिखा है। *In beauty of out-line and richness of carving the temples of Khajuraha are unsurpassed by any kindred group of monument in India*

खेव है कि चौरासी मन्दिरोंमेंसे केवल तीस पैंतीस मन्दिर ही शेष रह गये हैं। अन्य या तो कालकी गतिसे स्वयं ही या मुसलमान शासकोंके प्रहारोंसे बराशाही हो गये। जब खजुराहाके ये खंडहर हमको आश्चर्यमें डालते हैं, तब खजुराहा जब अपनी पूर्ण शौवनावस्थामें रहा हूँगा, उस समय उसे देखकर हमारे क्या विचार होते, इसको हम कल्पना भी नहीं कर सकते। ये मन्दिर भुवनेश्वरके सुप्रसिद्ध मन्दिरों की इण्डोआर्यन पद्धति पर बने हैं और एक एक मन्दिरमें छोटी बड़ी इतनी अधिक मूर्तियाँ हैं कि उनका गिनना भी कठिन है। ये सभी मन्दिर आकृति और बनावटमें प्रायः एक से ही हैं और एक ही मतके प्रतीकसे जात होते हैं। कई मन्दिर इनमेंसे पंचायतन शैलीके हैं और पूर्णतया वैदिक शिल्प शास्त्रके अनुकूल हैं।

समस्त मन्दिर तीन समूहोंमें विभक्त किये जा सकते हैं—पश्चिमी समूह, पूर्वी समूह तथा दक्षिणी समूह। पश्चिमी समूह विशेष दर्शनीय है। इनमें नीचे लिखे मन्दिर विशेष उल्लेखनीय हैं।

पश्चिमके मन्दिर—

चौसठ योगनियोंका मन्दिर—यह मन्दिर शिवसागर नामकी झीलके उत्तर पूर्व एक ऊँच टीले पर स्थित है। मन्दिर तो बराशाही हो चुका है, अब उसका भग्नावशेष मात्र है। इसमें कहा जाता है, भगवति चण्डिका देवीकी तथा उनकी दासी ६४ योगनियोंकी विशाल मूर्तियाँ पृथक्-पृथक् खानोंमें स्थापित थीं।

परन्तु अब वे सबकी सब लापता हैं। केवल खाने खाली पड़े हुए दिखलायी देते हैं। हां एक बड़े खानेमें तीन मूर्तिया पड़ी हैं, उनसे यह बात सिद्ध होती है कि यह मन्दिर ६४ योगनियोंका ही था। इन मूर्तियोंमेंसे एक महिषा-मर्दिनीकी है, दूसरी महेश्वरी तथा तीसरी ब्रह्माण्की। कहा जाता है खजुराहोके मन्दिरोंमें यह मन्दिर सबसे अधिक प्राचीन है।

कन्दरिया मन्दिर—यह मन्दिर चौसठ योगनियोंके मन्दिरसे कुछ ही दूरी पर उत्तरकी ओर स्थित है। यह खजुराहोके सभी मन्दिरोंसे विशाल और भव्य है। यह ईसाकी १० वीं शताब्दीका बना हुआ है। पहले पचायतन शैलीका था, परन्तु चारों कोनेके सहायक मन्दिरोंका अब नाम निशान भी नहीं। यह बाहर भीतर, देवी देवताओं तथा अप्सराओंकी विभिन्न मूर्तियोंसे आच्छादित है।

देवी जगद्धम्बाका मन्दिर—यह भी उपरोक्त मन्दिरके समीप ही है और उसी शैलीका बना हुआ था, परन्तु इसके भी सहायक मन्दिरोंका अब पता नहीं। इसकी सजावट भी कन्दरिया मन्दिरके समान ही कलापूर्ण तथा दर्शनीय है। यह मन्दिर पहले विष्णु भगवान्की स्थापनाके लिए बनवाया गया था। परन्तु आज विष्णुके स्थान पर उनकी अप्सरागिनी ओ लक्ष्मीजी की मूर्ति स्थापित है जिसे लोग अज्ञान वश काली अथवा देवी जगद्धम्बाके नामसे पूजते हैं।

चित्रगुप्तका मन्दिर—यह जगद्धम्बाके मन्दिरसे कुछ ही दूरीपर उत्तरकी ओर स्थित है। आकार प्रकारमें भी उपरोक्त मन्दिरके समान ही है। इसके गर्भमन्दिरमें सूर्यकी एक पांच फीट ऊंची मूर्ति स्थापित है।

विश्वनाथ मन्दिर—यह मन्दिर भी चित्रगुप्तके मन्दिरके समीप ही है। यद्यपि यह कन्दरिया मन्दिरसे कुछ छोटा है परन्तु रूप रेखामें उसीके समान है। यह भी पचायतन शैलीका बना हुआ था; परन्तु सहायक मन्दिरोंमें से दो लापता है। इसकी सजावट भी अन्य मन्दिरोंके समान ही कलापूर्ण है। इसके मंडपके अन्दर दो शिलालेख खुदे हुए हैं। एक विक्रम संवत् १०५६ का है दूसरा १०५८ का। १०५६ के शिलालेखमें नन्दुकसे लेकर बंग तक चन्देल राजाओंकी नामावली दी गयी है। इसी लेखसे पता चलता है कि यह मन्दिर बंगका बनवाया हुआ था, और इसमें, हरे मखिका शिवलिंग स्थापित किया गया था, परन्तु अब उस शिवलिंगका पता नहीं। दूसरा शिलालेख किसी अन्य मन्दिरके दीह से लाकर रख दिया गया है, जिसे वैद्यनाथका मन्दिर कहते हैं।

लक्ष्मणजीका मन्दिर—यह भी समीप ही है और आकार प्रकारमें विश्वनाथके मन्दिरके समान ही है। यह भी पचायतन शैलीका बना हुआ है। सीमाव्यसे इसके चारों सहायक मन्दिर अब भी खड़े हैं। इसकी मूर्तिया विशेष सुन्दर और कलापूर्ण हैं। इसके मंडपके अन्दर भी एक शिलालेख पड़ा है जिससे पता चलता है कि यह शर्गके पिता बशोवर्मनका बनवाया हुआ था। इसके अन्दर विष्णुकी जो मूर्ति

स्थापित है वह कन्नौजके राजा देवपालसे प्राप्त की गयी थी, जिसे यशोवर्मनके पिता हर्षदेवने हराया था।

मंगलेश्वरका मन्दिर—यह लक्ष्मणजीके मन्दिरके वगलमे दक्षिणकी ओर स्थित है। इसमें एक विशाल शिवलिंग स्थापित है, जिसकी आब भी बड़ी श्रद्धा और भक्तिसे पूजा होती है। इस मन्दिरमे कलाकी कोई विशेष चीज दर्शनीय नहीं। इस समूहमे और भी कई छोटे-छोटे मन्दिर हैं परन्तु विशेष उल्लेखनीय नहीं हैं।

पूर्वी समूह—

यह समूह खजुराहा ग्रामके अति सज्जिकट है। इसमें तीन वैदिक मन्दिर हैं तथा तीन जैन मन्दिर। वैदिक मन्दिरोंमें ब्रह्मा, वामन, तथा जागरीके मन्दिर हैं। इसके अतिरिक्त हनुमानजी की एक बहुत विशाल मूर्ति है। इस मूर्तिकी पीढीके नीचे एक छोटा सा लेख है जिसमे वर्ष सम्यत् ३१६ पड़ा है जो ९२२ ई० के बराबर होता है। खजुराहाके अन्तर्गत मिले हुए शिलालेखों मे यह सबसे प्राचीन शिलालेख है। सल्लक्ष्णवर्मनने जिसका कि नाम चन्देल बशावलीमें दिया जा चुका है, पहली ही बार अपने तावके ब्रह्मोंमें हनुमानजी की मूर्ति अंकित करायी थी। इससे पहले हनुमानजी की कोई स्वतंत्र मूर्ति भारतीय कलामे नहीं मिलती। अतः हनुमानजी की मूर्तिके प्रचारका श्रेय चन्देलोंका ही है।

ब्रह्माका मन्दिर—यह मन्दिर खजुराहा सागरके तीरपर स्थित है तथा नवी और दसवीं शताब्दीके बीचका बना हुआ है। इसमें जो मूर्ति स्थापित है वह शिवकी है, परन्तु लोगोंने उसे ब्रह्माकी मूर्ति समझ रक्खा है। इसकी भी कला उच्चकोटि की है।

वामन मन्दिर—यह ब्रह्माके मन्दिरसे एक फर्लांग उत्तर पूर्वकी ओर बना हुआ है। यह रूप रेखामें जगदम्बा तथा चित्रगुप्तके मन्दिरके समान है, परन्तु उन दोनोंसे कहीं अधिक विशाल है। इसके अन्दर वामन भगवान्की चार फीट आठ इंच ऊंची एक सुन्दर मूर्ति स्थापित है।

जागरी मन्दिर—यह खजुराहा ग्रामके समीप खेतोंके बीचमे स्थित है। अन्य मन्दिरोंकी अपेक्षा यद्यपि कुछ छोटा है परन्तु कलाकौशलमें कम नहीं। इसके अन्दर विष्णु भगवान्की चतुर्भुजी मूर्ति स्थापित है। यह दसवीं शताब्दीका बना हुआ है।

जैन मन्दिरोंमे घंटाई, आदिनाथ, तथा पारसनाथके मन्दिर हैं।

घंटाई मन्दिर—यह खजुराहा ग्रामके दक्षिण पूर्वकी ओर है। इसके स्तम्भोंमें घंटियोंकी ढल बनी हुई है। अतः इसे घंटाई मन्दिर कहते हैं। इसका भी कला कौशल देखने योग्य है।

आदिनाथ मन्दिर—यह घंटाई मन्दिरके हातेके अन्दर ही दक्षिण उत्तरकी ओर स्थित है। यह भी देखने योग्य है। इसमें जो मूर्ति स्थापित थी वह लापता है।

पारसनाथ मन्दिर—जैन मन्दिरों मे यह सबसे विशाल है। इसमें पहले बृषभनाथकी मूर्ति स्थापित थी परन्तु अब उस मूर्तिका पता नहीं है। उसके स्थान पर पारसनाथकी मूर्ति स्थापित कर दी गयी

है। इस मन्दिरकी सजावटमें वैदिक मूर्तिया भी बनायी गयी हैं। और यह चीज देखने योग्य हैं। यह मन्दिर ९४५ ई० के लगभगका बना हुआ है। इसके पास ही एक शान्तिनाथका मन्दिर है।

दक्षिण समूहमें दो ही मन्दिर हैं—एक दूल्हादेवका तथा दूसरा चतकारी का

दूल्हादेवका मन्दिर—खजुराहाके मन्दिरोंमें यह मन्दिर सबसे सुन्दर माना जाता है। इसे नीलकण्ठका मन्दिर भी कहते हैं। यह दूल्हादेवका मन्दिर क्यों कहलाया ? कहा जाता है कि एक वारात इसके समीपसे गुजर रही थी। अचानक ही दूल्हा पालकी परसे गिर पड़ा और मर गया। वह भूत हुआ और उसी समय से यह मन्दिर दूल्हादेवका मन्दिर कहा जाने लगा।

चतकारी मन्दिर—यह मन्दिर चतकारी ग्रामसे करीब तीन फलांगकी दूरीपर दक्षिणकी ओर है। इसमें विष्णुकी एक विशाल मूर्ति जो नौ फीट ऊची है, स्थापित है।

इन मन्दिरोंके अतिरिक्त और भी कई छोटे छोटे मन्दिर तथा अन्य इमारतोंके खंडहर पड़े हैं, जिनमें प्रत्येकके पीछे उस भग्न अतीत युगका महत्त्वपूर्ण इतिहास छिपा हुआ है।

इन मन्दिरोंके शिल्प और स्थापत्य कलाके अतिरिक्त मूर्तियोंके विषय भी विशेष अध्ययनके योग्य है। यहा जीवनकी अनेक आकृतियोंके साथ शृंगारको ही विशेष स्थान दिया गया है और शृंगार की मूर्तिया ही हमारी आँखोंको सबसे पहले आकृष्ट करती हैं। देवी देवताओंकी सौम्य मूर्तिया तो इनके सामने दब ही जाती हैं। इनमें कोकरी अनेक कलाओंका खलकर प्रदर्शन किया गया है। श्लील और अश्लीलकी उस समय क्या परिभाषा रही होगी कुछ कहा नहीं जा सकता। कुछ नुस्खे यह भी बान सुननेको मिलती हैं कि इस प्रकारकी नग्न और अश्लील मूर्तियोंके स्थापनने इमारतों पर विजली नहीं गिरती। कुछ इसे बाम मार्गियोंका खेल बताते हैं।

जो ही, यह कारीगरी आज हमारे कौतूहल तथा अध्ययनकी चीज बनी हुई है। उस समय पुरुषके हृदयमें स्त्रीका कैसा रूप समाया हुआ था, स्त्रीका समाजमें अपना क्या स्थान था, उनके नैतिक जीवनकी क्या परिभाषा थी, तथा उसके नारीत्वके मानस्वाकी क्या आवेचना थी, ये सब बातें हमारे सामने प्रकट हो जाती हैं।

खजुराहाकी स्त्रिया अपार सुंदरी अचल यौवन शृंगार प्रिया तथा अर्वांगोपासिका हैं। वे न जाण काय हैं न स्थूल। उनकी शरीर रचना स्वस्थ और सुडील है। उनके अंग प्रत्येक एक विशेष साचेमें दले हुएने प्रतीत होते हैं। वे एक निश्चित शास्त्रके अनुकूल बनाये गये हैं, प्रकृति जैसी अनियमितता उनमें नहीं। उनकी श्रुद्धिया घनुपाकार कानों तक खिंची हुई रेखाएं मान हैं। उनकी आशामें यौवन अनग और अट्ठा है। वे रूप गर्विताके समान सदा अपने ही रूपको देखती और सम्हालनी हुई सी प्रतीत होती हैं। उनकी अन्नगन्धने

वर्णा-अभिनन्दन-ग्रन्थ

शृंगार के द्वारा प्राप्त किसी नैसर्गिक आनन्दकी ओर उन्मुख हैं। उनकी मुद्राओं तथा भावभंगियोंमें कर्क-पता, कठोरता तथा क्रोधको कहीं भी स्थान नहीं है। स्त्रियोचित कोमल लज्जा अवश्य उनके मुखों पर दिखती है। और यही खजुराहाके कारीगरके हृदयमें स्त्रीत्वका सम्मान है। उनकी नासिका, उड़ड़ी तथा कमल इत्यादि भी किसी विशेष आदर्शके अनुकूल बनाये गये हैं। उरोज शरीरमें इतने प्रमुख और उन्नत तथा गुस्तर हैं कि उनका भार सम्हालना भी जिनको कठिन सा प्रतीत होता ज्ञात हो रहा है। इस भावके अभिव्यञ्जनमें कारीगरने जो कौशल दिखलाया है, वह देखते ही बनता है। उसके सौन्दर्यकी कल्पना प्राचीन होने पर भी आज अर्वाचीन सी ज्ञात होती है।

खजुराहाकी रमणियोंका शृंगार भी उनके सौन्दर्यके अनुरूप है, कल्पित नहीं। उसके कुछ परिवर्तित रूप आज भी बुन्देलखंडमें प्रचलित हैं, परन्तु उस समयकी वी शृंगारप्रियता स्त्री समाजमें अब देखनेकी नहीं मिलती। उस समय एक एक अंगके अनेक अनेक अलंकार मूर्तियोंके अंगोंपर दिखलायी पड़ते हैं। वेशी बाँधनेके ही कितने दग उस समय प्रचलित थे, देखने योग्य हैं। मालूम नहीं, आज वे दग क्यों लुप्त हो गये और जियाँ अपनी बेप भूषाकी ओरसे क्यों इतनी उदासीन हो गयी। वेशी वन्धनमें भी कितनी कला हो सकती है, यह खजुराहासे सीखना चाहिए। सिरके प्रत्येक अलंकारका तो आज नाम भी दूँद निकालना कठिन है। तब भी झुला, शीघफूल, बीज, दाबनी, इत्यादि जो आज भी बुन्देलखंडमें प्रचलित हैं, पहचाने जा सकते हैं। मस्तकपर बिंदी देनेकी सम्भवतः उस समय प्रथा ही नहीं थी। बिन्दीका चिह्न किसी भी मूर्ति पर अंकित नहीं मिलता। नाकका भी कोई भूषण दिखलाई नहीं पड़ता। कानोंमें प्रायः एक ही प्रकारका भूषण जिसे ढाल कहते हैं, मिलता है। गलेमें लकरी, मोतियोंकी माला, खगोरिया, हार, हमेल, तथा और भी कुछ ऐसे गहने देखनेकी मिलते हैं जिन्हें पहचान सकना कठिन है। बाजूओंमें बल्ले, बटुवा, बोलन, टांके तथा और भी कई गहने देखपड़ते हैं। कलाइयोंमें बगमूहे, चूडे कंकड़ तथा दूहरी ही प्रायः मिलती हैं। कटिमें साकर पहननेकी कुछ विशेष प्रथा रही है। इसका बनाव आज कलके बनावसे कुछ विशेष अन्धा दिखायी पड़ता है। उसकी भालरे प्रायः झुट्नी तक झूलती नजर आती हैं।

पैरोंके प्रति खजुराहाका कारीगर कुछ उदासीन सा प्रतीत होता है। पैरोंमें केवल पैनेने या कढ़े सा कोई गहना दिखायी देता है।

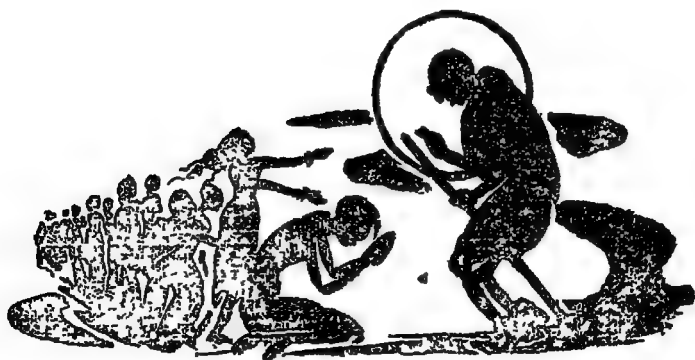
खजुराहाकी जियोंमें वस्त्रोंका व्यवहार बहुत ही परिमित है। कटिके नीचे ही घोंती पहननेकी प्रथा थी। सिर पर उसे नहीं ओढ़ा जाता था। उचरीयका भी पता नहीं चलता। वस्त्र पर कच्ची अवश्य दृष्टिगोचर होती है। सीना खुला रखनेमें खजुराहाकी स्त्रिया लज्जाका अनुभव नहीं करती दीखती। सिरका ढाँटना तो वे जानती ही नहीं थीं।

रूप और शृंगारके साथ खजुराहाकी स्त्रियाँ भावभंगी तथा अंगप्रत्यङ्गकी विचित्र मुद्राएँ

प्रकार की जीवन की घटनाओं को व्यक्त करनेवाली मूर्तियाँ भी खजुराहा में दृष्टिगोचर होती हैं। इससे ज्ञात होता है कि खजुराहा के कलाकारका उद्देश्य जीवन के सभी अंगोपर प्रकाश डालने का था। उसीकी दृष्टि जीवन की सम्पूर्णता की ओर थी। एक जगह तो पत्थर दोते हुए मजदूरों तक का चित्रांकन किया गया है। इस प्रकार खजुराहा के मन्दिर अपने समय की एक इनसाइक्लोपीडिया के स्वरूप हैं। शिल्पकारों ने जो कौशल दिखलाया है उसका अनुकरण आज असम्भव सा प्रतीत होता है। पत्थर की तो उन्होंने मोम ही बना डाला था। उसे अपने मनोनुकूल ऐसा ढाला है जैसा की हम चातुओं को नहीं ढाल सकते। न जाने उनके पास कौन से औजार थे और कौन सी लगन।

एक साथ जब हजारों शिल्पकार छेनी और ठाकियोंसे पत्थर पर काम करते होंगे तब कैसे सगीत का प्रादुर्भाव होता होगा, हम कल्पना नहीं कर सकते। आज खजुराहा खडहर के रूप में पड़ा हुआ है तब भी वहाँ के भूखण्डमें उसी युग की मधुर स्मृति लिये शीतल वायु चलती है। उन खंडहरों में घूमने में, मन्दिरों के भरोखों में बैठकर उस युग की कल्पना करने में, ऐसा आनन्द आता है जैसे हम उसी युगमें पहुँच गये हों। वर्तमान जीवन की सुख दुःख ही सी भूल जाती है। वास्तव में खजुराहा देखने योग्य है।

खजुराहा जानेके लिए निकटतम रेलवे स्टेशन हरपालपुर तथा महोबा हैं। इन दोनों से छत-रपुर से होते हुए ठीक खजुराहा तक मोटर चारिया आती है।



बुंदेलखंड में नौ वर्ष

श्री शोभाचन्द्र जोशी

सन् १९३८ के अक्टूबर महीने में मैं टीकमगढ़ आया था। वे दिन बेकारी के थे। पूरे पांच वर्ष संयुक्त प्रान्त की धूल फांकने पर मैं मुझे नौकरी नहीं मिली। न जाने कितनी निराशा, अयमान, लालुना और फाँकेशी का मुझे शिकार बनना पड़ा। जीवन एक दुःसह भार बन गया था। अलिप्तलैला के अस्तित्व बुझने की भाँति उसे कंधों से उतार कर फेंक देने की शक्ति भी मुझमें नहीं थी। अंत में उसे लिये-लिये बसीटने की भी अब अधिक आकांक्षा नहीं रह गयी थी, विस्तृति की नकार पाने का बेकारी के वे पांच वर्ष, प्रेतच्छायाओं की भाँति, मेरी नींद में मुझे आज भी चौंका देते हैं। उसी भी लगता है कि सुख और सन्तोष की जिस इमारत को मैं अपने चारों ओर खड़ा करना चाहता हूँ, वह अर्ध-निर्मित हो मुझे लेकर भूमिवात् न हो जाय।

टीकमगढ़में मुझे नौकरी मिल गयी। कुछ दिनोंके लिए रहने को राक्षस अतिथिगृह मिला। अच्छा भजन, अच्छे बख्त, अच्छा बर—बिजली, मोटरें, संगीत, नृत्य। उन दिनों दुर्गापूजा चल रहा था। अतिथिगृहमें राज कवियों और कोकिलकंडी वागगनाओंका जमराट लगा हुआ था। कविता और छंद, रस और ध्वनि, बाष्पांतर सौन्दर्य का मनोहर सम्मेलन था। मुझे मिला कि मेरे पापोंकी अवधि बीत गयी। पुण्यों का भोग प्रारम्भ हो गया। यह स्वर्ग था। यह नरक था। हिने मेरे, छोड़ आया।

कई मित्र भी बन गये थे। आज जो लंग मेरे मित्र है, वे नहीं। वे गए स्वर्ग या नरक। वध तक स्वप्न चले, वे भी रहे। स्वप्न टूटे तो उनकी मैत्री भी टूट गयी। यादगल तो अतिथिगृह चले आया करते थे। रसज जन थे। कविता और सौन्दर्य परस्पर जानने में। 'द्वारद्वार' के देशी हरेक गुण दोषों का विवेचन कर खटने में 'त्रिवेणी' के विगरेट गतिने मित्र प्रसाद मनुष्य के हृदय में जाता है और तैदूके पत्तोंकी बनी ओड़ी पोस्त्र क्यों अस्वाभाविक प्रभाव होती है—यह प्रश्न हमें अज्ञानक शान था।

उन दिनों टीकमगढ़में पानी न बहता था। दुर्गापूजा के दिनों में मोटरें 'द्वारद्वार' के

भी अधिक अनायास प्राप्य थीं। मैं मित्रोंके साथ दूर दूर घूमने चला जाया करता। सरकारी मोटर पर सैर करनेके लिए शॉफरको दो चार 'क्रेवन ए' पिला देना पर्याप्त होता। नगरके बाहर दूर जंगलों में हम लोंग घूमा करते। यहाँकी घरतीपर प्रकृति माताकी ऐसी ममता देखकर इस जनपदको स्वर्ग समझ लेनेकी मेरी चारणा और भी दृढ़ हो गयी।

मैं जिस प्रदेशका निवासी हूँ, उसे कालिदासने देवभूमि कहा है। हिन्दुस्तानके जिन मनुष्यों के पुण्यभोग अभी तक असंख्य हैं, वे प्रति वर्ष ग्रीष्म में मेरे उस देशका उपभोग करने चले जाया करते हैं। हिमालय की मुक्त वायु, चीड़के वृक्षोंसे ढकी उपत्यकाएँ, पिण्डारी ग्लेशियरकी शीतल छाया—देवताओंकी उस घरती पर आज-कल सभी कुछ पैसे से खरीदा जा सकता है। किन्तु मुझ जैसे पृथ्वी-पुत्रोंको, जिन्हें भैरव देवताकी लात लगी है, ये सारी वस्तुएँ स्वत्व होने पर भी दुर्घ्राप्य हैं। हाँ—बुन्देलखंडकी भूमिमें लगा कि हिमाचल तो गया, किन्तु मैं बाटे में नहीं रहा। कालिदासका यक्ष निर्वासित होने पर खिट्खर-लैंड नहीं गया था। इसी जनक-तनया-स्नान-पुण्योदक भूमिने उसे भी कहीं शरण दी थी। यहाँके हरे-भरे आम और जामुन के बगल, प्रसन्न-बला नदियाँ, वेतवा, घसान, केन, जामनेर—ऐकड़ों तालाब, तालाबोंके बाध पर बने पुराने राजाओंके प्रासाद, किले, स्मृति-स्तूप। चप्पे चप्पे पर इतिहास और प्रकृति को गाढ़ा-लिंगन किये देखा। पुराणोंमें हिमालय और विन्ध्याचलकी प्रतिस्पर्धा बाली कहानी पढ़ी-सुनी थी। विन्ध्याचल का उद्घुष्ट प्रताप और विनम्र माव, मुझे दोनों मानो इस जनपदके स्वभावमें भाँगे हुए लगे। यहा की मीठी बोली, लोगोंका विनीत स्वाभिमानी आचरण। पाँच वर्षकी धूलभरी खानाबदोश कहानीका यह नया अध्याय था। सोचता था, अन्न सुखसे जी सकूँगा।

दो महिनेके बाद समयने करवट बदली तो स्वप्नोंकी यह अजीबुरशान इमारत 'बडाम-बम' गिर पड़ी। हँटें, पत्थर, चूना—सब कुछ खाकमें मिल गये। अतिथिनिवास का चपरासी आया, बोला—'हुजूर, साहब की मर्जी हुई है कि आप कोई मकान ढूँढ लो। गेस्टहाउसमें ज्यादा दिन रहना कायदेके खिलाफ है। अब आप मेहमान तो रहे नहीं, रियासतके नौकर हैं।'

उस दिन पहिले पहल लगा कि मैं नौकर हूँ, शाहजादा नहीं। नौकरोंके लिए स्वर्गका निर्माण नहीं हुआ है। शाहजादोंके जिस स्वर्गको देख देख कर मैं स्वप्नोंका निर्माण किया करता था, वह मल्य नहीं था।

बुन्देलखंडके जिस रूप पर मैं रीक गया था, वह शाश्वत नहीं था। वह छल था—प्रवंचना थी। वह आवरण था, कि जिसे भेदकर आत्माका दर्शन होना मुझे बाकी था। जो सत्य है, चिरन्तन है, सुन्दर है—किन्तु जो कुरूप है, भयावह है। बुन्देलखंडकी उस मानवताका भी अब दर्शन मैंने मिया। यहाके वन, यहाकी नदियाँ, तालाब, गगनस्पर्शी राज प्रासाद मोर्चें, शराबकी बोटलें, वाराणसाएँ, मृत-संस्कृतिके गायक गानक—ये

सबके सब मिथ्या थे। सत्य है वह लोक, जिसके बीच, उस दिनसे आज तक, पूरे नौ वर्ष और कुछ महीने में रहता आया हूँ। जिनके शरीरसे मेरा शरीर जिसकी आत्मामें मेरी आत्मा, हांसें लस, झुल मिल गयी है। जिसकी कुरूपतामें मेरे जीवनका चिद्रूप समा गया है। एक रंग, एक रस हो गया है। मैं उठी बुन्देलखण्डका स्वयं खींचूंगा। भौगोलिक मानचित्र पर छपे हुए एक भूमिखण्ड और स्वयं निर्माताओंके भावी बुन्देलखण्डका नहीं।

‘जीवनकी छोटी सी लौ’—

अभी, जब कि मैं यह लिख रहा हूँ, दिनके दो बजे हैं। कोई बीस फीट लंबा ढस फीट चौड़ा कमरा है। आठ फीट ऊंची दीवारों पर पाच फीट तक सील चढ़ी हुई है। भिन्न-भिन्न प्रकारकी दुर्गन्धसे कमरा महक रहा है। ऊपर छत पर असंख्य मकड़ियोंके जाले लगे हुए हैं। हर तीसरे दिन मैं उन्हें मिटाकर साफ करता हूँ। किन्तु रातभर मैं वे ज्वांके त्यों तन जाते हैं। फर्शकी एक और दरी बिछा कर मैं यह लिख रहा हूँ। दूसरे कोनेमें मेरे दो बच्चे और उनकी बहनकी एक दरी पर मोये हुए हैं। कमरा प्रातःकाल बुझा गया था। किन्तु अभी तक उसमें कूड़ेका ढेर बिखर गया है। बच्चोंके मुंह पर मन्त्रिलया मढरा रही हैं। पत्नीके शरीर पर जो चोती है वह मैली हो गयी— धोबियोंने दो-आना-कपड़ा बुलाई कपड़ी है, और सनलाइट लावुन वादें सात आनेमें आने लगा है। मुझे पचास रुपये तनखा मिलती है। मैं एक भारतीय विध्वविद्यालयका स्नातक हूँ, अध्यापक हूँ। बुन्देलखण्डके पैकडों—हजारों बालकों को नागरिक बनानेका ठेकेदार हूँ। मुझे लोग राष्ट्र निर्माता (भयान-विल्डर) कहा करते हैं।

मैं यह इस लिए लिख रहा हूँ कि मैं अपने आप को बुन्देलखण्डकी समझने लगा हूँ। यहा का जल, यहा की वायु, मेरी रंग रगमें समा चुकी है। मेरे दोनों बच्चे यहा की धूलमें लियट-लियट उभर पनप रहे हैं। मैं अपने आप को एक इकाई मानता हूँ इस जनपद की। मेरा जीवन यहाँ के जीवन का प्रतीक है। मेरा घर वहा के घरों की भांति, और मेरा परिवार वहा के समाज का प्रतिबिम्ब है। इसीलिये मैंने उसका वर्णन किया है।

मेरे मकानके बाहर जो गली है, उसमें दाना और गन्धे पानीके लिए नालियाँ नहीं हैं लोग के शरीरों की नहावन, गन्धे कपडों की धोवन, पेशाब और पाखाना उन गली की उपनगरी में नाली से रास्ताडी से रहता चला जा रहा है। सील के कमरे वही मरुतो की निचली मजिदला पर चढ़ जाय है। पिछले नौ वर्षोंमें मैंने इसी एक छोट्टेने मुहल्लेमें चौदह बच्चों को दाटना-उठा और चेतने मग्ने किया। मलेरियासे लोग मरते कम हैं। नहीं तो इस मुहल्लेमें अंगुलियों पर गिनाने में बच्चे नहीं मिलेंगे। उन चौदह अमलानुसु प्राप्त मानव-शिशुओंमें मेरी एक बहिन और भाई भी शामिल हैं। बहिन का नाम है—

थी और भाई दाई वर्ष का। दोनों मले-चंगे थे। दाइफाईड हुआ और मर गये। इसलिए तो मैं कहता हूँ कि मैं बुन्देलखण्डी हूँ। गुलाबके फूलों की भाँति खिले हुए अपने दो निरपराध भाई-बहिनो का मैंने बुन्देलखण्ड की सन्तत आत्मा को बलि चढ़ा दिया। मेरे आसू बाकी बारह बच्चोंके माता-पिताके आसूओं के साथ मिलकर बहे थे। फिर कौन कह सकता है कि मैं बुन्देलखण्डी नहीं हूँ ?

एक मेरे मुहल्लेमे पिछले नौ वर्षोंमे चौदह बच्चे मरे। मेरी गली बहुत छोटी है। टोकमगढमें ऐसी कमसे कम दो सौ गलिया होंगी। चौदह को दो सौ से गुणा करने पर दो हजार-आठ सौ होते हैं। नौ वर्ष में अठाईस सौ बच्चे। एक वर्षमें करीब तीन सौ !

मा नः स्तोके तनये, मा न आयुषि, मा नो गोषु, मा नो अश्वेषु रीरिषः,

मा नो वीरान् रुद्रभामिनी वधीः ह्रविष्मन्तः सदमित्था हवामहे ।

आदिम पुरुषने भगवान् रुद्रसे वह प्रार्थना की थी—हे रुद्र ! मेरे नन्हें-नन्हें बच्चों पर रोप न करें। मेरे गाय, बैल, मेरे घोड़ा पर क्रुद्ध न हों। मेरे भाई बहिनो पर क्रुपा दृष्टि रखें। वास्तविक मनुष्य की इससे अधिक अभिलाषा नहीं होती। उसके बाल बच्चे सुखी रहें, स्वस्थ फूलोंसे खिले रहें। वध, इससे अधिक जो चाहता है, वह चोर है। वह दूसरे की अभिलाषित आवश्यकताओं की चोरी करता है। वह दूसरेके बच्चो को भूखों मारता है। वह हजारों लाखों माताओं की गोद असमयमें ही रिक कर देता है। वह प्रकृति की इस सुन्दर सृष्टी पर टाइफाइड, चेचक, प्लेग, हैजेके कीटाणुओं को बरसाता है।

टीकमगढके बच्चों पर रुद्रके इस कोप को किसने गुलाबा ? किसने उनके जीवित रहने के एक मात्र अधिकार को भी छीन लिया ? बच्चे समाज का सौन्दर्य हैं, उसकी कोमलता हैं। जिस समाजमे बच्चे मरते हैं, वह टूट है, जो स्वयं जलता है और दूसरो को जलाता है। उसे उखाड़ फेंकना चाहिए, नष्टकर देना चाहिए।

जीवन लौ की दूसरी भ्रमक—

मेरे पड़ोसमें एक परिवार रहता है। उसे परिवार कैसे कहूँ। छी पुरुष का एक जोड़ा। पुरुष सुनारी करता है या बढईगिरी, मैंने यह जानने का प्रयत्न कभी नहीं किया। पिछले नौ बरसोंसे मैं उन्हें देखता आ रहा हूँ। पुरुष डेढ़ पसल का है, और छी वायुसे फूलकर रक्तहीन मासकी एक गुंवारा-नुमा पुतला बन गयी है। दोनों सदा अस्वस्थ रहा करते हैं। बरसोंसे ज्वार खाते आ रहे हैं। तीज-त्योहारके दिन मीठे तेलमें उनके घर गेहूँ की पूडियाँ अवश्य बन जाती हैं। छीकी कोई सन्तान नहीं है। किन्तु वह धारु भी नहीं है। सालमे कमसे कम एक बार उसे छाव हो जाता है। तीन-तीन चार-चार माहिने तक पेटमे परिवर्धित कर अन्तमें आकृतिहीन एक मांसपिंड को वह नारी जन्म देती है। और वर्षके

बाकी दिन प्राणहीन सी चारपायी पर पड़ी रहती है, मैं पिछले नौ वर्षोंसे यही क्रम देखता आ रहा हूँ, दुनिया सभूची मैंने नहीं देखी, किन्तु एक मात्र इसी छी में मैंने तड़पते हुए नारीत्व को बार-बार मरते जीते, फूलते मुरझाते देखा है, मेरे सामने धारम्भार एक विराट आश्चर्य मूर्तिमान बन कर खड़ा हो जाता है कि दुनिया वालों की आँखें क्यों अब तक अपने इस वीभत्स रूप को नहीं देख सकीं ।

इन चित्रोंके द्वारा मैं यह चाहता हूँ कि मेरे हृदय पटल पर अंकित बुन्देलखण्ड की रूपरेखाए उभर उठें, मैं अपने मुहल्ले को टीकमगढ़ का, टीकमगढ़ को बुन्देलखंडका, और बुन्देलखंड को भारतके इस महादेश का सूक्ष्मचित्र मानता हूँ । मैं व्यक्ति को समूची मनुष्यता और पेड़ की छोटी सी टहनियों को ससार भरके वृक्षों का चित्र मानता हूँ । यह केवल मेरे ही मानने की बात है । दूसरेसे मनवाने की महत्वाकांक्षा मुझ में नहीं ।

बुन्देल जनकी तीसरी झांकी—

अपनी तीसरी अनुभूतिके चित्रसे मैं समझता हूँ कि अब तक जो रेखाएँ मैंने खींची हैं, उनमें छाया और प्रकाश का समावेश हो जायगा, इसे लिखनेके तीन चार महिने परिश्रम की बात है, बुन्देलखंड की जनता का एक नेता मार डाला गया, नेताओं पर अपनी अद्रा या प्रेमके बशीभूत होकर यह लिख रहा होऊँ जो बात नहीं है, नारायणदास खरे मेरा मित्र भी था, इसी नाते कई बार मैं उसके इतने निकट भी पहुंच सका था कि उसके हृदय की पहिचान कर सकूँ । पिछले नौ वर्षोंमें एक मात्र यही एक व्यक्ति मुझे मिला, जो जान गया था कि उसके जनपद की पीड़ा कहाँ पर है, संसारके दूसरे देशों की भाँति नेता कहानेवाले व्यक्तियों की कमी यहाँ भी नहीं है । बरखाती शिलीन्ड्री की भाँति ये लोग अनायास उत्पन्न हो जाते हैं और अपने चारों ओर की पृथ्वी को एक कुरूप दर्शन प्रदान करते हैं । नारायणदास जीता रहता और अपने जनपद की पीड़ा का इलाज कर सकता था नहीं, यह दूसरी बात है, मैं तो प्रकृत नेता को कुशल वैद्य मानता हूँ । यदि डाक्टर जानते कि रोगी का निदान क्या है, तो चिकित्सामें कठिनता नहीं होती ।

अब अभाग्य प्रयत्न कर रहे हैं कि उसके वंशदानके महत्त्व की उपेक्षा की जाय, जो उनका मसीहा बन कर आया था, सम्भव है कि समय का सर्वप्रावी चक्र उनके प्रयत्न को व्यर्थ कर दे, आकाशके एक कोनेमें भग्न कर दूट जानेवाला नक्षत्र था नारायणदास । अनन्त नोलिमामे वह डूब गया है । मैं व्यक्तिवादी हूँ इसलिए, मैंने अपने बुन्देलखंडके नववर्षीय जीवनमें जो कुछ निधिया प्राप्त की हैं, उनमें एक नारायणदास का मृत्यु सन्देश है । वह बल मेरी है क्योंकि वेता मैंने चाहा उसे समझा, उससे मैंने सीखा कि ससारमें दुःख है किन्तु सर्वशक्तिमान भी है, दुःख ही मरभासा की अनुभूति है, सुख त्याग्य है किन्तु आश्रय नहीं । दुःख हमारा है और सुख पपया । बहापर उसके संस्मरणके द्वारा मैं अपने इस विन्नावको और भी हट कर देना चाहता हूँ कि मनुष्य का समाज आज भले ही, स्थग हो, भले ही उसका अंगप्रत्यंग विपमताके कोदसे गल-गल कर कट रहा हो, किन्तु मनुष्यता अविनाशी है, सत्य है, सुन्दर है । प्रकृति कुरूपता को

सहन नहीं कर सकती। पतझड़ का मौसम केवल दो महिने रहता है, बाकी दस महिने संसारमें हरियाली छायी रहती है, फूल खिलते रहते हैं, फल लगते रहते हैं।

टीकमगढ़ से लगा हुआ एक वन है, उसे खैरई कहते हैं। आजसे पाच साल पहिले उसमें आग लग गयी थी, सारा जंगल जले अधबल्ले टूठोंसे भर गया था। आज कोई व्यक्ति उस वन को देखे तो मेरी बात पर विश्वास नहीं करेगा। आज वहां असंख्य नये-नये तरुण वृक्ष उठ आये हैं, खूब घने घने, सुन्दर। अग्नि के उस महाविनाश के चिन्ह तक नहीं रह गये, धाव ऐसा भर गया है कि खरोंच तक नहीं बची।

बुन्देलखंड का षाव आज अत्यन्त विकृत रूपमें है, सड़ रहा है, गल रहा है; किन्तु प्रकृति का नियम अटल है। विनाश शाश्वत नहीं है, निर्माण शाश्वत है, मृत्यु जीवन पर विजय नहीं पा सकती, जीवन मृत्यु पर विजयी होता है।

बुन्देलखंड के सनातन जीवन का एक स्पन्दन नारायणदास था। जब तक उस जैसे व्यक्ति यहाँ आते रहेगे तब तक बुन्देलखंड का आत्मा नष्ट न होगा, वह एक चिन्ह था कि मानवता अपने दर्द को दूर करना चाहती है, खैरई के जंगलमें जिन्होंने आग लगायी थी, उन्हें राज्यसे क्या दण्ड मिला, यह मैं नहीं जानता पर शाप के भागी अवश्य हुए। मनुष्यता अपने सुखचैनमें आग लगाने वालों को पहिचान गयी है। मेरे एक छोटेसे मुहल्लेमें चौदह बच्चा की मृत्यु और उपयुक्त तथा पौष्टिक भोजन के अभावमें मा न बन सकने वालों नारी का शाप व्यर्थ नहीं जायगा।

स्वर्ग की सीमाएँ मनुष्य को इष्टिगोचर होने लगी हैं, वे स्वयं बढ़ी आ रही हैं इस और जिस दिन बुन्देलखंड स्वर्ग बन जायगा, जब वहाँ उत्पन्न होने वाला प्रत्येक बालक बूढ़ा होकर ही अपनी जीवन यात्रा समाप्त करेगा, जिस दिन प्रत्येक नारी का गोद भरी पूरी रहेगी, उस दिन मनुष्य देवता बन जायगा, और, तब तक यदि मे जीता रहा तो सबसे पहिले मेरी कलम बुन्देलखंड के विजयगीत बोल उठेगी, किन्तु मैं न रहा तो मेरा वर्ग रहेगा, कलमवालों की परम्परा सदासे अटूट चली आ रही है, बुन्देलखंड के कीर्तिगान के लिए चारणों की कमी नहीं होगी।

बुन्देलखण्डका स्त्री-समाज

श्री राधाचरण गोस्वामी एम ए, एल एल बी.

पुरातन सभ्यता की प्रतीक धर्म और आचार की मंजुल मूर्ति, सरलता और सहनशीलता की साकार प्रतिमा; उत्सवभरता, प्रकृति-प्रिया, विनोदनी, रुढ़िवादिनी, विश्वासिनी, कर्मरता—यह है बुन्देलखण्ड की नारी।

वेशभूषा—दतिवा, भाली और समथर व आस-पास की स्त्रिया लंहगा पहनती हैं और ओदनी ओढ़ती हैं, उच्च बगों में इसपर भी चद्दर लपेटती हैं। उसका एक छोर चलने में पछा सा कलात्मक रूप से झिल्ला है और अबगुठन के सम्हालने में सल्लन उगलिया पद-क्रमण और शरीर-रेखा (contours) ही बर्ण और बयस का परिचय देती हैं। बिबाकर, पञ्जा, चरखारी, छत्रपुर और इसके आसपास केवल जोती पहनने की प्रथा है। इसमें दोनों लाव वांधी जाती हैं।

उत्सव में जब बुन्देलखंड की बधू सुसज्जित होती है तो उसकी बत्वाभूषण-कला निखर जाती है। पैरों में महाकर लगा, पैरों की उगलियों में जुटकी और अगुंछ में कुल्छा पहने, लहरों वाले बाबरा पर बुदकियों वाली जुनरी ओढ़े, कचुकी से बन्ने कसे, उसपर लहराती हुई सतलरी लल्लरी गोरे गले में काले पोत की छुटा को बढाता है। तरपर लीसफूल, बंदिनी पहने वह आब भी जायसी की "पद्मिनी" की होठ करती है। आँखों में यहा की बाला इतना बारीक काबल लगाती हैं कि वह कजरारी आँखें कुछ काल में जुन सा लेती हैं। उच्चवर्ण के कुलों में कहीं कहीं अनुपम सौन्दर्य देखने को मिलता है। यहा के एक प्रसिद्ध राजघराने की राजकुमारी ने जो आशाम में ग्वाही गयी थी कुछ साल हुए विश्वरूप प्रतिबोधिता मे द्वितीय पुरस्कार पाया था।

धर्म और उत्सव—बुन्देलखंडकी नारी-पर आर्य और अनार्य धर्म, प्राचीन और मध्यकालीन आत्मीय सभ्यताकी अमिट छाप है। उसके उदार वक्षस्थल में वैष्णव, शैव, शाक्त और जैन मत मतान्तरों का द्रोह नहीं और न है मन्दिर दरगाह का भेद। आदिम जाति के पृथ्व चवतरे और पापागुरुण्ड भी उसके क्रोमल हृदयको उसी तरह प्रविष्ट करते हैं जैसे आर्यों के देवता और दीर का मन्थन। प्राचीन अर्वाचीन दर्शन शास्त्रों की वह पंडित नहीं, पर उसके हृदय में है वह अगाव विश्वास जो सभी धर्मों

की भित्ति है, उसी पर वह अपनी जीवन की इच्छाओं की प्रतिमा बनाकर अर्पित करती है। और सफलता पर इष्ट की पूजा करती है और असफलता पर भी अपने देवताको गाली नहीं देती, न विश्वासमें कमी करती है। यह है बुन्देलखंडकी नारीकी धर्म विज्ञाया। बुन्देलखंड वैष्णव, शाक शिव और जैन मन्दिरों का केन्द्र है। ओरछाके दृपति मधुकरशाहकी पत्नी पुष्य नक्षत्रमें चलकर अपने रामको अयोध्यासे लायी थी और महारानीके वृद्ध हो जानेसे भगवन् कृपा कर बैठ गये थे विससे उन्हें सेवामे कष्ट न हो। उनकी गाथा प्रसिद्ध नाभाजी कुत भक्त-मालमें है। दतियामें गोविन्दजी और विहारीजी, पन्नामें जुगल किशोरजी, मेहरमें शारदा देवी, उन्नावमें बालाजी, छतरपुरमें जटा संकर, प्राचीन मंदिर है। हर राव्यमें, हर गावमें मंदिर हैं जहां पर नारिया प्रतिदिन विशेष कर उत्सवों पर दर्शनार्थ जाती हैं। कार्तिकके मासमें बुन्देलखंड की नारी बुजके कृष्ण-कन्हैयाकी गोपिका बनकर उसकी पूजा करती हैं फिर महाराजमें वह खो जाते हैं तो वह हृदयती हैं और पुनर्मिलन पर आनन्द मनाती हैं। उन दिनों उषा कालसे जियोंका समूह मधुर गीतोंके रवसे गली गलीको सुखरित कर देता है।

होली व्रजके बाद बुन्देलखंडमें विशेष उत्सव है। इन दिनों जो गीत गाये जाते हैं उन्हें फाग कहते हैं। छतरपुर राज्यके अमर कलाकार “ईसुरी” ने फागें बनानेमें कमाव किया है और दतियामे फागोंके साथ ‘भेद’ गाया जाता है यह भक्ति रागिणी दतियाकी भारतीय संगीतको देन है। उस समय राजाके महलसे लेकर गरीबकी कुटिया तक भागमें, खेतपर, चौपालमें, हाटमें, नदी-नाल्लेके तीरों पर, सभी जगह वही प्रकृति-प्रिया उत्सव-रता बुन्देलखंडकी नारीकी मधुर ध्वनि सुनायी देती है। कहीं पर नरनारी साथ साथ गाते बजाते हैं पर बुन्देलखंडमें पर्दा प्रथा अधिक होनेसे यह दलित जातियों तक ही सीमित है। बरोंमें देवर भाभीसे फाग खेलते हैं और बहनोई सालियोंसे। पतिपत्नी मिलकर मधुर प्रेम रागका आस्वादन करते हैं।

कुमारिकाएं नवरात्रिमें नौरताका खेल खेलती हैं—उस समय प्रभातमें किशोरियोंके “हिमाचल की झुंझर लड़ावती नारे सुझाय” से प्रागण गूंज उठते हैं और वह शिवको प्राप्त करनेकी गौरीके तपका अनुसरण करती है। अन्तिम दिन गौरीकी मूर्तिका मूर्तिका श्रृ गार युक्त पूजन कर उसे चवैना खिलाती हैं। शरद कालमें ही बेरा की काटोंदार डालीमें हर काटे पर फूल लगाकर जब कुमारिकाएं ‘भामुलियईके आगये लिवीआ झुमक चली भामुलिया’ गाती हुई वनोसे कन्वा मिलाये झूमती गाती हुई जाकर सरोवरोंमें उसे सिराने (अर्पित करने) जाती हैं तो मालूम होता है इन्होंने अपने जीवनकी सावही कटकांको पुष्पित बनाना निश्चित किया है। अक्षय तृतीयाको एक दूसरेसे जिया उनके पतियोंका नाम पूछती हैं। और वनलानेमें मित्रक करने पर चमेलीके बोदर (टहनी) से प्रतारण करती हैं। आषण मासमें हर वर्ष अपने भाईके बुलानेकी आनेकी प्रतीक्षा करती हैं। और मायके (पीहर) जाकर झूले झूलती हैं और गीत गाती हैं।

इस प्रकार हर मासमें हर सप्ताहमें कभी न कभी वह अपनी यातनाओंको एक और रखकर अपनी सखी-सहेलियोंके साथ मिलकर उत्सवके आनन्द मनाती हैं। कभी तुलसीका पूजन तो कभी वटका, कभी रात भर जागरण तो कभी दिन भर उपवास, कभी देवीपूजन तो कभी विष्णुपूजन, वस यो ही उसकी जीवनकी घड़ियोंमें मुस्कराहट बिखरती रहती हैं।

आचार व्यवहार

धर्मके स्थानपर अन्धविश्वास, रुढ़िवाद, बाह्य आचार और व्यवहारने बुन्देलखंड की नारीसमाज के हृदयमें आसन जमा लिया है। शिक्षाका अभाव, अज्ञान और अपर्यटनने नारीके मस्तिष्कको सकुचित कर दिया है। यहा यहा पर सुन्दर सस्कृतिकी झलक उसके आचार व्यवहारमें छिपी-छिपी होती है, पर गतिहीनता उसका सबसे बड़ा दोष है। राजपरिवारोंकी देखा देखी पदानि उच्च वर्गोंमें, घर बना लिया है जिन्होंने स्वयं मुगल बादशाह, नवाबोंकी नकल कर मध्ययुगमें इसे अनयाया था। इसका प्रभाव नारियोंके स्वास्थ्य पर बुरा अवश्य पड़ रहा है पर अधिकतर अमशील होनेके कारण उसका अधिक प्रभाव नहीं हो पाता। पर्दा जैसे भी उतना कठिन नहीं—जैसा संयुक्तप्रान्तके कतिपय हिस्सोंमें है। बसुर, जेठसे विशेष पर्दा होती है और उनसे भी, जो बसुर या जेठके बराबर बाले हों। हाट बाजारमें जिया आनन्दसे जाती है और बस्तु क्रय करती है। कम उम्रकी बियाँ नाम मात्रकी पर्वा करती हैं। उनका धूँध तो बड़ा होता है पर वह जाने जाने, काम करनेमें और बोलने चालनेमें बाधक नहीं होता। माझिनें हाट-वाटमें गबरा बेचती हैं। काझिनें साग माझीकी गली गली आवाज लगाती हैं। चमारोंकी बिया अपने परिवारके जनोंके साथ मजदूरी करती है।

बुन्देलखंडकी नारीकी दिनचर्या

बुन्देलखंडकी प्रायः सभी बिया सूर्योदयके पूर्व ही उठकर चक्की पर आटा पीसती हैं। उस समयके गीत बजे मनोहर होते हैं और उनके अमको कम करते हैं। प्रभात की सुन्दर, सुखद समीरके साथ सन-सनकर वह आल्हादमय हो जाते हैं। प्रभात होते होते मखियोंके जागनेके पूर्व गायों का दूध दौहन करती हैं। गौशाला को परिमार्जित कर गायों की द्वाारके बाहर करती हैं वहासे घर का बांसल उन्हे राउन (गायोंके एकत्र होनेके स्थान) तक ले जाता है। और फिर बरेदी ले जाता है गोचारन को। इसके उपरांत घरमें बारा (बुहार) देकर चौका नर्वन करके वह स्नान करती है, क्रूरसे कल लाती है और भोजन बनाती है। दफतरको, स्कूलको या दूकानको जाने वाले परिवारके लोग दूध बजे से बारह बजे तक भोजन करके निवृत्त हो जाते हैं। इसके उपरांत वह नारी स्वयं बची हुई भाजी या मट्ठा, टाल और रोटी का भोजन करती है। परिश्रम उसे इन्ही सीधी सादी वस्तुओंमें सारे विटामिन (पोषक तत्व) दे देता है। दोपहर को वह कुछ अनाज को बीनबान कर साफ करती है, फटफटती है या फिर सीकनेके

पंखे या वर्तन बनाती हैं। फटे टूटे कपड़े या कागज की लुगदीके (Pulp) के बड़े छोटे वर्तन बनाती हैं जिन्हें सिकौली कहते हैं। तब वे कुछ विश्राम करती हैं। प्रायः सन्ध्या को बुन्देलखंडमें रोटी नहीं बनती। यह बड़ा बुरा रिवाज है। इसका कारण यह हो सकता है कि पुनः रोटी बनानेमें दुबारा मसाला लकड़ों व्यय हो, पर जो भी हो, सबेरेकी ही रक्खी रोटी, दाल, चाय, प्रायः खोग खाते हैं। इसी कारण ब्यालू जल्दी ही कर लेते हैं और गो-भूलि-बेलाके उपरान्त खा पीकर फिर निवृत्त हो जाते हैं। मजदूरों की ज़िया प्राप्तः ठठते ही रोटी बनाती हैं और संध्याको आकर फिर बनाती हैं। वह कोदों की रोटी और भाजी खाती खिलाती हैं। बुन्देलखंडमें ख़ुब उरद की दालके साथ सचिकर भानी जाती जाती है। गेहूँ की दलिया, चरखारी, समयर और ओरछा छोड़कर और स्थानोंमें बड़ी कमी है। ओरछा और बिनाबर राब्बोंमें चावल भी बहुत होते हैं। पर बड़ा की ज़िया चावलों का भिन्न भिन्न प्रयोग नहीं जानती। ज़िबड़ा या चूरा जो म० प्रा० में खूब बनता है यहा कोई नहीं जानता। ज़िया रातमें गपशप करती, गीत गाती और कथा कहानी सुनती सुनाती हैं। दलिया एष पन्नामें देवालखोमें भी काफी संख्यामें जाती है।

वीर बालाएं

यह वही भूमि है जहा पर राज परिवारकी तो क्या बारबिलासिनी भी मुगल दरबारमें भेंड नहीं हुई। एक बार कहा जाता है कि मुगल दरबारमें ओरछा नरेश के दरबार की नर्तकी रायप्रवीणके रूप और गुण की प्रशंसा इतनी बढी कि उसकी मांग आयी। राजा सावन्त थे। राज्यकार्य प्रसिद्ध विद्वान केशवदास उसे लेकर गये। उस प्रवीण बारबिलासिनीने खुनोती दे दी—'बिनती रायप्रवीण की सुनियो शाह सुवान, भूठी पावर भलत है वारी' बाबब स्वान, इसपर चतुर कलाप्रेमी मुगल सम्राटने उसे धापस कर दिया। बीरता तो बुन्देलखंड की ज़ियों का विशेष गुण है। महारानी लक्ष्मी बाई जिनका नाम भारतके कोने कोने में अब सभी जानते हैं, महाराष्ट्रके रक्त और बुन्देलखंडके पानीसे परिपालित थीं। उनकी जीवनी को देखनेसे पता चलता है कि उनकी परिचारिकाओं में से सुन्दरी ज़िया जो बुन्देलखंड की ही वीर बालाएं थीं, उन्होंने ऐसे काम सिलाने कि जिनके सामने कोई भी वीरपुरुष गर्व कर सकते हैं। महारानी फ़ासीके पूर्व नी राब्बोंके विग्रह और दुर्दोमें, शान्तिकालमें, लुटेरों और बटमारोंके उपद्रवोंमें अथवा अपने सतीत्व रक्षाके निमित्त बुन्देलखंडकी स्त्रियोंने अपूर्व बीरता का परिचय दिया है। यदि पर्दाप्रथा और रुढ़िया बाधक न हों तो वे अब भी उचित स्थान पाकर अपनी बीरता दिखा सकती हैं। लेखकके एक और लेख में (जो 'मयुरकर' टीकमगढ़में छपा था) बुन्देलखंड की एक वीरबाला ऐसी हो रानी का चरित्र है जिनने मध्यकाल में अपने पतिके दिल्लीमें रहने पर प्रसिद्ध गढ़ सेउदा की अपने देवरसे बचाया और उसके ओखेसे ले लेने पर पुनः एक छोटी सी फौज द्वारा उसे जीता और अपने पति की अमानत उन्हें वापस दी। इससे भी वीरतापूर्ण उदाहरण उस लोचिनकी लडकोका है, जिसकी

कथा मैंने कई साल हुए विजावरमे ही सुनी थी। कहा जाता है कि जंगलमें एक डाकूने उसे घेर लिया और यत्नाकर करना चाहा। उसने कहा कि कपड़े उतार लो मे भोगको तैयार हू। जब डाकू कपड़े उतारने लगा उस समय उसकी तलवार जमीन पर थी और दोनों हाथ व्यस्त थे तथा दृष्टि भरको आखें बन्द थी। साहसी लड़कीने भपटकर तलवार उठायी, खोलकर बार किया और डाकूको खत्म कर दिया। कौन इस वीरताकी प्रशंसा न करेगा। ये हैं बुन्देलखण्डकी वीरबालाए।

विवाह एवं सामाजिक स्थिति

बुन्देलखण्डकी नारीको समाजने बुरी तरह दलित कर रखा है। सदियोंके अत्याचार और प्रीडनने उसकी वृत्तियोंको विकृत, इच्छाओंको सीमित और विरासतको कुटिल बना रखा है। बालिकाओं को बहुत ही बल्दी व्याह दिया जाता है। प्रायः गांवोंमें अच्छे घरोंमें दश वर्ष की भी लड़की व्याह दी जाती है। और फिर कथित उच्च वर्णोंमें विषया विवाह भी नहीं होता। इन सबसे होने वाली जीवनकी हाशकारका वह कब तक सामना करे? पतन भी होता है और समाजकी कुकुमार बेलि स्नेहके जलके बिना असमय ही मुरझ जाती है। उसकी आह समाजके दुष्टका पुन पुन बैठो है। श्वशुरके रहते बधू अपने पतिते जी भर हस खेल भी नहीं सकती और साव बनने तक उसके अपमान मर जाते हैं फिर वह पुत्रवधू पर यन्त्रणाए करके अपने जीवनकी आहत कामनाओंका प्रतियोग लेती है। ननद भाभीको सदाचारका पाठ पढ़ाती है, बैठकी स्त्री नीति और घरकी बड़ी बूढ़ी धर्मकी शिक्षा देती है। फिर भी स्वभावसे बुन्देलखण्डकी बाला विनोदिनी है। वह इन सबकी अभ्यस्त सी है और उसकी स्वाभाविक हसी पर यह सब यातनाए कम प्रभाव डालती है। प्रकृतिका उसे यह वरदान है कि तबला मूला खामर वह स्वस्थ रहती है। कठोर परिश्रम कर थोड़ा विश्राम पाकर प्रसन्न होती है और साधारण शृंगारके उपचारोंमें ही सौन्दर्यको विभूषित करती है। समाजमें कुमारी रहने पर माता पितृके यहां लड़की लाड़-चावने रखी जाती है और वैवाहिक जीवनकी अपेक्षा स्वतन्त्र भी रहती है। घरकी बधूओंने वह काम मात्र सीखती है और नहीं सीखने ही विवाह होने पर प्रायः वे समयसे पूर्व ही बधू बन जाती है। पर विवाहके उपरान्त तीन या पांच सालमें प्रायः द्विरागमन होता है। इस कारण वह निराश होती होती ही वाग्दमन प्रणयी जीवन बितानेको अपने पतिके घर जाती है। अन्ताराष्ट्रीय समितिने जिसका पहले प्रधान सचिवानय जिनेवासिं था, नारी विषयक खोजकी एक उपसमिति बनायी थी। उसने अपना निरुण्य छेदे अनुसन्धानके उपरान्त दिया था कि प्रौढविवाह की अपेक्षा बालविवाह जीवनमें अधिक हान्यजनक है। परन्तु इन एन वल्लुकी बुरी होती है। बुन्देलखण्डमें बालविवाह भी इसी अति पर पट्टे चला है।

उच्चवर्णकी स्त्रियोंमें सामाजिक अधिभार निम्नवर्णकी स्त्रियोंकी अपेक्षा कम है। उच्चवर्णकी स्त्रियां अब भी मनु महाराजकी आज्ञाने अनुसार कुमारी अवस्थामें बिताने जाननेमें, विधित्त होने पर पतिते हैं।

वृद्ध या विधवा होने पर लड़कोंके शासनमें रहती है। “न स्त्री स्वातन्त्र्यमर्हति” उसपर अक्षरशः लागू होता है। वैदिक धर्मशास्त्रके अनुसार भले ही बहुत कुछ सम्पत्ति (स्त्रीधन) की अधिकारिणी हो पर बुन्देलखण्डकी नारीका कोई वास्तवमें धन नहीं। विवाहके समय चढ़ाये गये जेवरात वस्त्र भी उसके पति न सिर्फ अपना समझते हैं वरन् सुआरी पति सब कुछ दाव पर मर्जमें लगा देते हैं और विचारी नारी समझती है कि उस पर उसका अधिकार नहीं। सम्पत्तिके बंटवारेमें उसे कभी कुछ नहीं मिलता और केवल रोटी कमड़ा पानेका उसका अधिकार है, वह भी उच्छिष्ट और परित्यक्त। उच्चवर्णीय विधवाकी स्थिति शोचनीय है। बाल-विवाह होने पर, पतिके मर जाने पर बालिका को अपने लिए विधवा समझना कठिन हो जाता है। गुम-प्रेम, व्यभिचार और अशुद्धत्याग भी होती हैं। पर इस सबसे अधिक होती है शाश्वत निराशा और कभी कभी होता है विद्रोह। उस विद्रोहिणी नारीको समाज वृथा, उपेक्षा और तिरस्कारकी दृष्टिसे देखता है। पर वास्तवमें वही अशिक्षित प्रकृतिरता युवती नारी स्वतन्त्रता और क्रान्तिकी प्रतीक है।

निम्नवर्णकी नारी अपनी समकालीन तथोक्त उच्च वर्णोंकी नारीसे कहीं स्वतन्त्र और सुखी है। काछी, कोरी, दीमर, बरई, नाई, धोबी, चमार तथा असुख्य जातियोंमें जैसे बसोर और भगी सबमें विधवा विवाह की प्रथा है। ज़ी प्रथम पतिके मर जाने पर तथा उसके द्वारा परित्याग किये जाने पर जिसे “छोड़ छुड़ी” कहते हैं पुनः वरण की जा सकती है। इसे “बरना” कहते हैं। इस रक्खी हुई ज़ीकी भी नये पतिको अच्छी तरह रखना पड़ता है। प्रायः इन जातियोंमें ज़िया असुखी होने पर सजातीय अन्य पुरुषके साथ भाग जाती हैं, फिर मुकदमा भी चलते हैं तो वापस ले ली जाती है। भगा लेजानेवाला पहले पति को ‘व्याहृति’ देकर अर्थात् पूर्व प्रणय का खर्च देकर फिर विवाह कर सकता है। इधर यह निम्नवर्णों नारी अपने पतिकी तरह अमजीवी हैं। वह भी घास काटती, लकड़ी बीनती, खेतीका काम करती है। उसको इस तरह निजकी सम्पत्ति होती है। उसका समाजमें इस कारण एक स्वतन्त्र स्थान है।

इधर इन सभी कहीं हुई जातियोंमें ‘पैटुवा’ की भी प्रथा है अर्थात् घनी ज़ी जिसका पति मर चुका हो अपने जातिके अविवाहित या विधुर पुरुष को वतौर लैंगिक साथी (Sex Companion) रख लेती है। इस पुरुष का उसकी सम्पत्ति पर कोई अधिकार नहीं होता। वन वह खाना पीता, काम करता है। उसकी खेती बारी देखता है। उसके द्वारा हुए बच्चे बायब माने जाते हैं। वह यदि प्रथम पतिसे बच्चे न हों तो पूरी सम्पत्ति पर अन्यथा आधी पर अधिकार पाते हैं।

स्वतन्त्र भारत को शिक्षा दीक्षाके अभावमें विवाहीना, कलाहीना, सस्कारहीना, दीना, दलित, बुन्देलखण्ड की नारी को बाधत और स्वतन्त्र, सुखी और सम्पन्न करना होगा। उस समय उसकी उन स्वाभाविक, प्रकृतिदत्त शक्तियों का समुचित और सुगठित विकास होगा। जिनके स्वस्थ बीज उसके सहज रूपमें आज भी स्पष्ट हैं।

स्वर्गीय पं० शिवदर्शनलाल वाजपेयी

सुधाकर शुक्ल, साहित्यशास्त्री, कान्यतीर्थ

प्राचीन कालसे ही वाङ्मयके विस्तार एवं प्रचारके लिए समय समय पर ऋषिर्षि तथा राजा अवतीर्ण होते रहे हैं। उनके स्तुत्य प्रयत्नोंके कारण अपूर्ण पार्थिव पदार्थोंमें भी आव भी दिव्यताके दर्शन हो जाते हैं। उन निष्काम कर्मयोगियोंने निर्बल क्रान्तरोंमें गुरुकुल बनाकर जगल में मंगल उपस्थित कर दिया था। ऐसे गुरुकुलोंसे हिमालय और विन्ध्यके विशाल अरण्य भरे पड़े थे जिनमें सकल-कला-कुशल कुलपतियोंकी संरक्षकतामें दश सहस्र बालक विद्योपार्जनके साथ साथ भरण पोषण भी पाते थे। भारद्वाज, अत्रि, अगिरा, जमदग्नि, बशिष्ठ, विश्वामित्र, वसिष्ठ, वाल्मीकि, अगस्त्य और कण्व, प्रभृति कुलपतियोंकी कृपासे ही भारत भूतकालका ज्ञान-भूषण बना हुआ था। और अवनति कालमें भी वे नालन्दा और तक्षशिला जैसे विशाल विद्यापीठोंकी प्रतीक रूप में खड़े गये, जिनके पाणिनि, वररुचि और चाणक्य जैसे विद्या विशारद स्नातकोंने मोहमग्न और बबनपटाक्रान्त आर्यावर्तको पतनके गम्भीर गर्तसे निकाल ही नहीं लिया अपितु प्राचीन पद्धतियोंकी ही उद्धारका आधार दिख कर दिखाया। सच पूछिये तो अन्य ब्यय में अनल्पज्ञान-राशि वितरण करने वाले वह गुरुकुल, आवके पुष्कल धनराशिको होम देने वाले बाह्या-जम्बरोंके प्रचारक, स्वास्थ्यके दावानल आधुनिक विश्व विद्यालयोंको चुनौती दे रहे हैं। आव तां ज्ञान और विज्ञानके साधनोंकी अपेक्षा विद्याभवनोंके निर्माण में कहीं अधिक धन व्यय किया जाता है किन्तु प्राचीन काल में 'अह नीवार मुष्टिपचना' महर्षि केवल शैल शिलातलों पर बैठकर अध्यापन करते हुए प्रकृतिमी कृतिको कितना कमनीय और पावन बना देते होंगे। 'एते त एव गिरयो विरुक्ममथूरास्ताम्येव मत्त-हरिणानि शिलातलानि, येष्वातिथेयग्रामा यमिनो भवन्ते, नीवार मुष्टिपचना रहिणो गृहाणि।'।

अभ्ययनाध्यापनकी यह प्रकृति पावन प्राचीन प्रणाली यद्यपि काल-चक्रकी लपेट में आ गयी है परन्तु सर्वथा नामशेष नहीं हो पायी और आज भी कुछ तपोधन मनस्वी उसको जीवित रखनेके प्रयत्नमें प्राणपणसे सचेष्ट हैं। हमारे चरितनायक पं० शिवदर्शनलालजी वाजपेयी उठी परम्परा के थे, यद्यपि समयकी गति तथा परिस्थितियोंके कारण उनकी शिष्टा दीक्षा पर्याप्त रूपसे न हो सकी थी।

फिर भी 'होनहार विरवानके होत चीकने पातके अनुवार आपनें बूढ़ों तथा विद्वानोंमें भक्ति,

दलितो और अशक्तों में आसक्ति एवं समाज सेवामें अनुरक्ति, आदि मध्य-भाव बाल्यकालसे ही परिलक्षित होते थे। आप अपने सदगुरुओंको छिपानेका प्रयत्न निरन्तर करते रहते थे। मित शब्द मानों आपके भाषण, भोजन और व्यवसाय विशेषण बननेके लिए ही निर्मित हुआ था। सयम तो आजन्म अत्यस्त था। कार्यकारिणी क्षमता अपूर्व थी। छुरहरी गौरी गात्रयष्टि, अलिकाल कुन्तल, विशाल-भाल-भूषित त्रिपुण्ड्र, लम्बे श्रवणयुग्म, उन्नत नासिका, तनु और अरुण ओष्ठों पर चटक काली मूँछ, कलित कल्हार सा वदन, मनोहर ग्रीवा, प्रलम्ब बाहु, प्रशस्त वल्लभ्यल, निरादम्बर वेश, हृदय निरावेश, दृष्टि प्रायः सनि-मेष, शुद्ध श्वेत खदरकी बोती और साफा, यहा तक कि चरखत्राण तक श्वेत, यही उनकी वेष भूषा थी, यही थे औरैया गुरुकुलके कुलपति प० शिवदर्शनलाल बाजपेयी। कान्यकुब्ज ब्राह्मण कुल में जन्म लिया था। जन्मभूमि कानपुरके समीप थी परन्तु युवावस्था में आपने औरैया में पदार्पण किया जहा कि आपका विवाह हुआ था। श्वसुरालय में एक मात्र दुहिताके साथ साथ सम्पत्तिके भी पति बने और वहा रहने लगे, अब आपकी वय चौबीसके निकट थी, उन्ही दिनों प० छोटेलाल दहू और प० केशवप्रसाद जी शुक्लने अपने प्रान्त में वैष्वायी सस्कृतका उत्तरोत्तर ह्रास होते देखा, विचारने लगे क्या किया जाय ?

सस्कृत प्रचारका शुभ विचार उनके परिष्कृत मस्तिष्क में उत्पन्न हुआ। उद्घाटन भी हो गया बड़े उत्साह और उत्सवके साथ विद्यालयका, पर 'यथारम्भस्तथासमाप्तिः'के अनुसार बितने शीघ्र उत्साह बाधित हुआ पर्याप्त सहयोगके अभाव में उतने ही शीघ्र वह सुप्त होने लगा। उस समय उनकी सहयोग-सन्तुष्ट दृष्टि जैसे ही बाजपेयी जी पर पड़ी कि 'मानदुःखत शालि खेत पर घन बहराने' फिर क्या था ! बाजपेयीजी छुट पड़े जी जानसे। उनका तो जन्म ही जनता जनार्दनकी सेवाके लिए हुआ था। उनकी निष्ठा और निष्कल सेवाप्रवृत्ति आदिको देखकर सभाने संस्थाका सूत्र उन्हीके सबल क्रोमों समर्पित कर दिया। बाजपेयीजी ने देखा सस्कृत विद्यालयके लिए कोई भवन नहीं है, आपने शीघ्र ही अपना बाग जिसमें एक शिष मठ और वृक्षये विद्यालयको दान कर दिया। भूमितो हो गयी पर भवनका प्रग्न जटिल था। वर्तमान की आवश्यकता कोई ऐसी न थी जिसके लिए उन्हें विशेष चिन्तित होना पड़ता। एक कक्षमें काम चल सकता जो पाचसी रुपये में बन जाता क्योंकि उस समय छात्रोंकी संख्या पन्द्रह या बीस थी परन्तु वे दूरदर्शी थे। अपनी संस्थाको महाविद्यालयका रूप देनेकी उनकी अभिलाषा थी। इस उग्र आकाक्षाने उस तक्षण तपस्वीको पलभर भी बैठने नहीं दिया। उनके व्यक्तित्वका प्रभाव ही ऐसा था कि जिसके समक्ष कृपण भी उदार बन जाते थे। परिणामतः बागके प्रागणको छात्रावाससे घेर दिया और मध्यमें अनेकों विशाल कक्ष बनवाये। उनका हृदय सब कुछ सह सकता था पर आर्तनाद नहीं सुन सकता था। गैरियोंकी द्रष्टिता और डाकड़ोंकी हृदयहीनतासे ध्रुव होकर उन्होंने स्वास्थ्य प्रचार करनेका नकल्प कर लिया। अत एक विशाल रमायनशालाका निर्माण कराया। एक पीयूषपाणि चिकित्सक चूड़ामणिको अन्धकार निशुक्त किया

विन्हीने जयपुर सम्मेलन, और तिब्बती कालेज दिल्लीकी परीक्षाओंके लिए बोम्बेय छात्रोंकी योग्य ग्यन्या । प्रत्यक्ष ज्ञानके लिए एक रसायन शास्त्रीजी निमुक्त किये गये जो आधुनिक छात्रोंको औषधि निर्माण में कुशल बनाते हैं, यहाँ सब प्रकारके रस, स्वर्ण भस्म, वंग भस्म और सभी आसव, अग्नि, घटी, घृत, तैल, आदि सिद्ध किये जाते हैं और यह रसायनशास्त्री औषधि निर्माण में प्रमाण माना जाता है । मरीचके प्रांतीय डिस्ट्रिक्ट बोर्डके औषधालयों में यहाँ से सभी औषधियाँ जाती हैं, यही नहीं कि केवल आयुर्वेद में ही इतनी उन्नति हुई हो अपितु व्याकरण, ज्योतिष न्याय, वेदान्त, पुराण, इतिहास, दर्शन और वैदिक नीतियों और विविध शिष्टाचार होके लगा ।

विद्यालयका विकास-क्रम

पहिले तो कार्य बर्था तथा ही चलता रहा पर श्री वाजपेयीजी के प्रवेज करने ही सम्पत्ती की रूपरेखा ही कुछ और होने लगी। कार्यक्रम मुचान रूप ने चलाने के लिए प० योगनाथ जागन्नी की नियुक्ति की गयी। उन्होंने योगनाथपूर्वक कार्य किया। कुछ काल पश्चात् वह परम्परागत चले गये। इसके बाद प० त्रिभुवननाथजी आये। ये बड़े ही विद्वान और बुद्धिमान थे। उनके आचार दिवाने तत्कालीन वातावरणको पहिले से अधिक लाभ हुआ। यह व्यासनाथ चार्च, मास्टरचार्च तथा वैद्यनाथ शास्त्री थे। अनेक वर्षों तक सन्तोपन्नक कार्य करके यह गोयनरा विद्यालय गयी चले गये और उनके स्थान पर पण्डित प्रवर रामाणकर जी प्रतिष्ठित हुए। यह व्यासनाथ और मास्टर चार्चों ने ही आचार्य थे। पर यह ज्ञात न हो सका कि दोनों विषयों में से उनकी स्थिति अधिक गति है। सम्पूर्ण दोनों ही विषयों में अग्रतिष्ठत गति थी। अध्ययन की यह विवेकता श्री विद्याजी ने गिनाजी विद्याजी विद्यालय विषय को आसानी से हृदयंगम कर लेता। श्री स्वभाव मूल परम्परा। उनके मन में रामाणकर विद्या का प्रारम्भ हुआ। उन्होंने तो अध्ययन और अध्यापन की दिशा ही बदल दी सम्पूर्ण रूप में बाद में प्रधानाध्यापक होकर प्रयाग चले गये।

पं० ललिताप्रसाद जी द्विवेदी

[illegible]

आचार्यके छात्र औरैया संस्कृत विद्यालय में आये । व्याकरण, साहित्य, वेदान्त, मीमांसा, धर्मशास्त्र, दर्शन, पुराण और इतिहास का समस्त वाङ्मय इनको हस्तामलकवत् था । इन सब शास्त्रोंके विद्यार्थियोंके अग्रेजी अनिवार्य रूप से पढ़नी थी । इसी समय विद्यालय अपने चरम उत्कर्ष पर पहुँच चुका था । काशी, कनौजी और खर्ना को छोड़कर उतना बड़ा संस्कृत विद्यालय उत्तर भारत में सम्भवतः अन्यत्र कहीं न था । विद्यालय बस्तीसे दूर होने के कारण तपोवन बन रहा था । अग्निहोत्रों के धूमपुल्लसे पिंशगपादप पल्लव कुलपति कण्ठके तपभूत आश्रम का स्मरण कराये बिना न रहते । ब्राह्ममुहूर्त में कहीं बटुबुन्द सन्ध्योपासन कर रहे हैं, कोई स्वध्याय में सलग्न है तो कोई आसन विछा रहे हैं; एक व्यायाम निरत है तो दूसरे विल्वपत्र चयन कर रहे हैं । इधर मृगशिशु पृथ्वी सूषता फिरता है उधर देव मंत्रोच्चारण और देव मठमें घण्टा ध्वनियों के बीच मयूर कुहुक उठता है । इतना सब कुछ होने पर भी श्री बाजपेयी जी प्रायः यही कहा करते थे कि अभी तो हमारे विद्यालय का शौश्रव ही है । इतने अल्पकाल में इतनी उन्नतिके साथ प्रतिवर्ष नवीन विषयोंके उद्घाटन और प्रतिमास नयी नयी योजनाएं देखकर लोग न जाने किस काल्पनिक वाङ्मय लोकमें विचरण करने लगे थे कि 'हा हन्त हन्त नलिनी गज उज्जहार' बाजपेयी जी ज्वरग्रस्त हुए । हेमन्त ऋतु थी, शनैः शनैः शक्तिपाल ने उनकी इहलीला समाप्त कर दी ।

उजड़ा हुआ उपवन

वस्तुतः बाजपेयी जी तो मरकर भी अमर बन गये पर उनका उपवन वह महाविद्यालय उजड़ गया । उनके दाह संस्कारसे लौटकर मैंने देखा तो विद्यालयके अग्र्य अग्रसे करुणा बह रही थी, बाजपेयी जी के विद्योगमें विद्यालय भी बिभाविहिन हो गया । उनके अभावमें समितिके शेष सदस्योंकी शक्ति परिमित रह गयी । एक वर्ष व्यों त्यों करके टल सका कि पट्ट-आचार्यको अस्वभ्यता पूर्वक अपमानित कर निकाल दिया गया । कुलपतिके निधनके पश्चात् उस विद्यालयके धन और धर्म बही आचार्य थे वह सर्व विद्रिप्त था । इन महानुभावमें एक त्रुटि अवश्य थी कि वह कलिकालानुकूल न बन सके और न वे अपने प्रभुओंको यज्ञोपवीत और फलोपहार दे सके । बाजपेयी जी के बाद महा गुणोंकी कोई उपयुक्त कलाटी न रही थी, अतः अनेक शस्त्र निष्प्रात डबराल जैसे आचार्यके सभी गुण दुर्गुण बन गये ।

इसके बाद यह प्रस्ताव आया कि स्वर्गीय बाजपेयी जी का एक तैलचित्र विद्यालयमें लटकाया जाय, जिससे उनकी पावन प्रतिमा का प्रतिबिम्ब निरन्तर प्रत्यक्ष रहे । परन्तु कुछ गण्य मान्य व्यक्तियों की यह प्रस्ताव भी न चला । जिस देशमें नृराश शासकों की पुरुष-प्रमाण-प्रतिमाएं प्रचुर धनराशि व्यय कर चतुष्पथां पर आरोपित होती रही हों वहां दीन दुस्त्रियोंके उद्धारक और देववाणीके प्रचारकर्त्ता तैल चित्रके दागे जानेमें भी बाधा ! कृतघ्नता की पराकाष्ठा हो गयी । बाजपेयी जी के निधनसे केवल विद्यालयकी ही

बक्का नहीं लगा, वरन् स्वयंसेवक समिति, पुस्तकालय, स्थानीय शहर कमेटी, कांग्रेस कमेटी, सभी को भयकर आघात पहुंचा।

दिनचर्या

इच्छा शक्ति से हट एव नियम पालन में कठोर होने के कारण लोग श्री बालपेयी जी को हठी समझते थे। वस्तुतः वे हठी तो नहीं इठधर्मी अवश्य थे ! उनका नियम या प्रातः चार बजे शय्या त्याग देना, शौचादिसे निवृत्त होना और सब लान कर सन्ध्यापासन हित बैठ जाना। स्वस्थ हों या अस्वस्थ, शक्ति रहते वह अपने नियम से नहीं टूटते। तत्पश्चात् वह विद्यालय के लिए चन्दा करने चले जाते या तत्सम्बन्धी अन्य कार्य में लग्न हो जाते। दस बजे से अपनी दुकान पर पहुंच जाते। वहां दुकान के काम के साथ-साथ विद्यालय का काम भी करते और उसकी उन्नतिके लिए नयी-नयी योजनाएं बनाते। चार बजे दुकान छोड़कर चार कोस तक गाबों में चन्दा करने चले जाते। चन्दा का धन अपने साथ नहीं लेते। किसी विश्वस्त गृहस्थ के यहां रखकर चले आते, भोजन तो कहीं करते ही न थे, और यदि प्यास भी लगती तो परिचित आचार व्यक्तिके यहां ही पानी पीते। यदि लौटने में अधिक राशि हो गयी और घर में भोजनादिकी व्यवस्था न पायी तो लिचड़ी पकौड़ी और पुत्र के साथ खाकर विद्यालय का आय-व्यय का हिसाब करने लगे। जब तब हिसाब ठीक न बन पाता सोने न जाते। इधर चाहे कितनी देर में सोते पर प्रातः चार बजे अवश्य उठ बैठते। कभी कभी रात्रि में बहुत कम सो पाते फिर भी दिन में कभी न सोते थे।

निरीक्षण

संस्कृत विद्यालयों में प्रायः अहर्निश ही अध्ययन क्रम चलता रहता है। वे अध्यापकों का अधिक सम्मान करते थे। अतः उत्तरदायी होने पर भी कभी उनसे अध्ययन कार्य के विषय में किसी प्रकार के प्रश्न न करते। विद्यार्थियों का निरीक्षण करने में सतत सतर्क रहते और अपनी दुकान पर ही बैठे-बैठे देखते रहते कि कौन विद्यार्थी बाजार अधिक आते जाते हैं। और अति देखकर चुपके से आचार्य से उन लड़कों के आचार विचार आदिके विषय में सावधानी से बात पड़ताल कराते। विद्यालय से उनका घर एक मील से कुछ ही कम होगा, परन्तु रात्रि में भी निरीक्षण करने से न चूकते। घर से लालटेन लेकर चल दिये, विद्यालय से लौट कर दूर ही बची कम कर ली और बाहर लिफ्ट की पास चुप चाप खड़े हो हो कर प्रत्येक कक्ष में प्रत्येक श्रेणी के विद्यार्थियों को देखते रहते कि पढ़ते हैं या बातें करते हैं, और बातें भी करते हैं तो विषय क्या है। इस प्रकार वे प्रायः विद्यार्थियों की व्यक्तिगत वृत्तिबोध से परिचित ही रहते थे। हां इतनी उदारता उनमें थी कि दुर्गुणों को देख कर भी दुर्गुणों से घृणा नहीं करते थे और न कभी किसी विद्यार्थी के साथ कठोर व्यवहार करते थे, उनमें कष्ट सहिष्णुता एवं क्षमाशीलता असाधारण थी, जब अधिक ठण्ड पड़ती या जल बरसता होता, या काली रात होती, ऐसे अवसरों पर प्रायः निरीक्षण अवश्य ही करते।

विनय के साथ सुधार-भावना

एक बार बाढेके दिन थे । माहाउट पढ रही थी । विद्यार्थी कुछ पढ रहे थे, कुछ खेल रहे थे, एक कक्षमें कुछ विद्यार्थी अनेक प्रकारकी किशोर-सुलभ बातें कर रहे थे, एक विद्यार्थी खडा होकर कुछ भाषण देने लगा, भाषणक्या था अनर्गल-प्रलाप, कम-हीन वाक्य रचना । कक्षमें सभी विद्यार्थी उस राग रंगमें इतने मग्न थे कि बाह्य वातावरण का किसी को भान ही नहीं रहा कि अक्समात् एक प्रतिमाने प्रवेश किया । जब वह हाथ जोड़ कर कुछ कहने को हुए तो सभीके पैरके नीचे की जमीन खिसक गयी, वे बोले गोवर्धन जी । यह पाजामा आप हमें देने की कृपा करें तो अच्छा हो इसमें दो गरीबोंके शरीर टकने, इसके बाद थोड़ा बहुत समझा कर चले गये । बात यह थी कि गोवर्धनने टीली मुहरी का लंबछाट का पाजामा पहन रक्खा था । संस्कृत विद्यालयोंमें वेष्ट भूषा आदि का अधिक आदर नहीं होता और फिर बाजपेयी जी जैसे निदर्श सरल, उसपर भी काग्रेसभक्त, शुद्ध सरलखद्वरके अनन्य उपासक देख रहे थे; संस्कृत का विद्यार्थी, धोती नहीं पाजामा, वह भी चूड़ीदार नहीं टीला, और वज्रपात तो यह हो गया कि वह खद्वर का न होकर लम्छाट का था । अन्तु हम लोगोंने छानबीन की कि यह कब और कितनेसे आ गये । दूसरे दिन निम्न कक्षाके विद्यार्थीने बताया कि रात को जब पानी बरस रहा था सड़क पर लघुशंका करने गया तो सड़क पर कुछ दूर बत्ती चमकी फिर अचानक गुम हो गयी । उस फिर क्या था सब कुछ ज्ञात हो गया ।

कर्तव्य प्रियता

जब बाजपेयीजी टाउन एरिया कमेटीके सदस्य थे तो कभी कभी पानी बरसनेके समय घूम घूम कर लालटेनोकी खोलकर देखते थे कि कहीं नौकर तेल तो कम नहीं डाल गया । एक बार सत्याग्रहमें भाग लेनेके कारण आपको छै महीनेके लिए जेल भी जाना पड़ा था पर इतने दिनों बहा आपने मुझे चने तथा दूधको छोड़कर और कुछ ग्रहण न किया । सार्वजनिक संस्थाओंके लिए चन्दा करना विपपानकी भाति कठिन कार्य है फिर भी बाजपेयी जी बड़े धैर्यके साथ उसे किया करते थे । पर साथ ही साथ अपने अन्तःकरणकी ध्वनिकी वे मन्द नहीं होने देते थे ।

इटावा बिलेके एक ग्राममें एक रईसके यहां उपनयन संस्कार था । आयोजन भी वैभवके अनुसार ही हुआ । विद्यालयके लिए चन्दाका सुयोग देख कर बाजपेयी जी भी पहुँचे । ग्राम्तके अनेक रईस उपस्थित थे । आतिथेय महोदयने बाजपेयीजीसे भोजनका आग्रह किया पर यह तो निकट सम्बन्धीको छोड़कर और कहीं अन्न ग्रहण करते ही न थे तो यह कहा गया कि कमसे कम खोयेकी मिठाई तो खा ही लीजिये । इन्होंने सोचा कि कहीं ऐसा न हो कि यह अप्रसन्न हो जाय तो विद्यालयकी हानि हो । अतः इन्होंने कुछ पेंद लेकर इच्छा न होनेपर भी पानीके साथ निगल लिये । चलते समय चन्देकी प्रार्थना की । उन महात्मावने पाच रुपये दे दिये, इन्होंने बहुत कुछ कहा पर वह तो इससे आगे 'सूर्यग्रहे न केशव' पर अड़ गये । रईस

महोदयका कोई दोष नहीं था। संकल्पित द्रव्यमे से इन्हे कुछ और दे देते तो नर्तकियोंके हिसाबमें कमी पड़ जाती। तपस्वी ब्राह्मण चल दिया। अन्नदासे दिये गये उन पांच रुपयेसे उनके मनमें आत्मग्लानि उत्पन्न हो गयी। बाहर एक निर्मल जल कूप दीख पड़ा तो किनारे पर बैठ गये। कण्ठ तक मध्यमा और तर्जनीके द्वारा वमन करना प्रारम्भ किया। तब तक समाप्त न किया जब तक विश्वास नहो गया कि अब उस ग्रामका जल कण भी उदरमें नहीं रहा। कुल्ला किया, कुछ गायत्री मंत्र भी जप किया और तब चले।

विद्वद्भक्ति

एक बार प्रधान आचार्यके यहासे बीमर चला गया जो चौकावर्तन आदि किया करता था। उन्होंने मंत्रीजी यानी बालपेयीजी से कहा कि बीमरका प्रबन्ध कर दीजिये। बीमर मिला न सका पर चौका वर्तन उठी क्रमसे ठीक मिलता रहा अतः प्रधानाध्यापकने भी फिर हजर ध्यान ही नहीं दिया। इस प्रकार एक महिना बीत गया। एक दिन एक शास्त्रीका विद्यार्थी प्रातः पढ़नेको उठा। उसने किसीको अचेरेमें चौका करके वर्तन मलते देखा। वह आया तो दृश्य देखकर सन्न रह गया। स्वयं बालपेयीजी वर्तन मला रहे थे। वह विद्यार्थी जब तक प्रधानाध्यापकको बताने गया, तब तक आप वर्तन दंगसे रखकर चले जा चुके थे।

एक बार बस्तीमें महामारीका प्रकोप हुआ। आप सेवा समितिके भी सदस्य थे। पक्के वनातनी होने पर भी मृत अलूतोंके शव यमुना घाट मेबने और अनाथ रुग्णोंकी चिकित्साका प्रबन्ध करनेमें लग्न रहे जब कि घर पर एक मात्र पुत्र शिवाचर रोग शैयाका सेवन कर रहा था। पड़ोसियोंने कहा—पहिले घर फिर बाहर। आप पुत्रकी देख रेख नहीं करते। आपने उत्तर दिया—जो सबकी देख रेख करता है वह उसकी भी करेगा। अनेकके समझ एकका उतना महत्त्व नहीं। पड़ोसियोंने कुछ न कहा। मन ही मन प्रणाम किया और वही लोग शिवाचरजी की सुश्रूषा करने लगे।

औचित्य पालन

मैं पहिले ही कह चुका हूँ कि विद्यालय प्राचीन तपोवनोंका प्रतीक है। अतः बड़ा दृढ, ललित शताणं, शुक्लत गुल्म एवं वनस्पतियोंका होना स्वाभाविक ही है और काशीफल कूष्माण्ड तो सर्वत्र ही सुलभ है। एक दिन शिवाचरजी एक लौकी लेकर घर आये। पिताजीने पूछा—वेटा यह कहाँ से लाये। उन्होंने उत्तर दिया—मैं विद्यालय गया था तो गुल्मीने दी है।

बालपेयीजीने कहा—वेटा विद्यालयको तो देना ही चाहिये उससे लेना ठीक नहीं, जाओ अभी वे आओ और गुल्मीके चरण छूकर क्षमा मांगो और साथ ही प्रतिज्ञा करो कि अब ऐसा न करंगा। नेचारे बालकको ऐसा ही करने पर झुटकारा मिला।

अपरिग्रह

बालपेयीजी ने अपनी भूमि विद्यालयको दान कर दी। अपनी दुकानकी चौपट बर दिया और

अकाल में ही काल कवलित हो जाने तथा अर्थाभावके कारण एकमात्र एवं प्राणप्रिय पुत्रको उच्च शिक्षासे वंचित रखा। अतः तन-मन-धन और धर्म लगाकर भी जिस व्यक्तिने विद्यालय बनाया, बटाया और पर्याप्त कोष छोड़कर निकट भविष्य में गत्यवरोधसे भी बचाया, उसका तैलचित्र भी विद्यालय स्वीकार न कर सके यह कितनी कृतघ्नताकी बात है !

जैसाकि पहिले लिखा जा चुका है. बाबपेगीबी ने विद्यालयके अन्तर्गत आयुर्वेदीय-रसायन शाला की स्थापना भी करवायी थी, जहा पर सभी प्रकारके रस, भस्म, आखव, अरिष्ट, आदि शास्त्रीय विधिसे बनाये जाते हैं। आयुर्वेदाचार्य पं० जगन्नाथजी पाण्डेय इस विभागके प्रमुख हैं। बाबपेगीबीको जब सन्निपातने मस लिया तो वस्तीके प्रायः सभी वैद्योंकी सम्मति हुई कि अमुक रस दिया जाय और वह रसायन शालासे ही मंगाया जाय क्योंकि वह शुद्ध शास्त्रीय विधिसे सिद्ध है। मै उस समय वहीं बैठा था। मैने सुना, शिवाचरजी बोले, और जहासे बताइये मै मगानेको तैयार हूँ चाहे जितना मूल्य लगे, परन्तु अपनी रसायन शालाकी कोई भी औषधि न दीजिये, पिताजीकी यह आज्ञा है। इस पर भी जब एक वैद्यने कहा कि वह रस क्या है रामबाण ही समझिये और फिर पैसातो दे रहे हैं। शिवाचरजी रोककर कहने लगे अन्तिम समय में उनका नियम न तोड़िये। जीवन भर उन्होंने विद्यालयकी कोई वस्तु ग्रहण नहीं की, और बीमार होनेके पूर्व ही उन्होंने मुझसे कहा था कि अपनी रसायनशालाकी औषधि मेरे लिए न मगाना। आखिर ऐहिक लीला समाप्त कर दी पर अपनी प्रतीक्षासे न टले। अपने 'मशःशरीरेणा' वे आज भी विद्यमान हैं पर विद्यालयके भग्नावशेषोंके आसू पोछने वाला आज कोई नहीं। यदि यही क्रम रहा तो वह दिन दूर नहीं जब विद्यालय में फिर यथापूर्व १५ विद्यार्थी ही रह जायें और धीरे धीरे वे भी खिसक जावेंगे।

हमारे देशमें संस्कृत प्रेमियोंकी कमी नहीं। पू० महात्मा गांधीजी तो प्रत्येक भारतीयके लिए संस्कृत अध्ययन आवश्यक मानते थे और देशरत्न राजेन्द्रबाबूने अपने अत्यन्त व्यस्त जीवनमें भी संस्कृत साहित्य पर एक अत्यन्त विद्वत्तापूर्ण पुस्तक लिखा है। साधन सम्पन्न वैश्यसमाज में भी संस्कृतके प्रति श्रद्धा-भक्ति विद्यमान है और सुना है कि संयुक्त प्रान्तके शिक्षामंत्री संस्कृतप्रेमी ही नहीं स्वयं अच्छे संस्कृतज्ञ भी हैं। और सर्वोपरि बात यह है कि स्वर्गीय बाबपेगीबी की तपस्यासे जिन्होंने लाभ उठाया था ऐसे पचावों विद्यार्थी यत्र तत्र विद्यमान हैं, इन सबके होते हुए भी यह संस्कृत विद्यालय, देववाणीका यह षट्शत उपवन उजड़ जाय, इससे अधिक दुर्भाग्यकी बात और क्या हो सकती है।

पर हम निराशावादी नहीं। अपने प्रान्तमें संस्कृत विष्वविद्यालयकी स्थापनाकी चर्चा चल रही है और बंगालके गवर्नर माननीय कैलाशनाथजी काटजू तो संस्कृतको राष्ट्रभाषाके रूपमें देखना चाहते हैं। हमें आशा है कि हमारे विद्यालयकी ओर भी इन महानुभावोंका ध्यान जायगा और बाबपेगी जी के उस उपवनमें "अहर्हं बहुरि वसन्त ऋतु, इन बारन वे फूल।"

स्व० वा० कृष्णवलदेवजी वर्मा

श्री गौरीशङ्कर द्विवेदी 'शङ्कर'

सन् १९२४ की दीपावली थी। स्व० रायसाहब पं० गोगलवाच की उर्ख लौटने के लिए नौका की प्रतीक्षा कर रहे थे, कालपी डाकघरके चतुर्थेण हम लोग बैठे हुए थे: बाजारने आता हुआ देखा वहा और उस पर से एक नाटे कद के मद्र पुरुषने हलते हुए आकर हाथ जोड़ कर रायसाहब से प्रणाम और मुक्तसे भी रामराम की। कुरसी पर खर बह बैठ गये तब रायसाहबने मेरी ओर सँज करके उन सजन से कहा कि आप जानते हैं न, वे भी साहित्य और कवि हैं और क्वान्त केशव के वंशधरों के जामाता हैं। अन्तिम वाक्यने उन सजनपर जादू बैठा असर किया। वे बड़ी मुश्किल से उठकर मुझ से गले मिले और रोकने पर भी पैर छूड़ी लिए। पहले इसके कि मैं कुछ कहूँ उन्होंने कहाना प्रारम्भ कर दिया कि केवल क्वीन्ट केशव ही को मैं अपना कविता-गुरु और हिन्दी भाग्यका का प्रथम आचार्य मानता हूँ। वह बड़े ही औमान्यका दिन है जो आज से क्वान्ताव ही भेंट हो गया, क्या क्वीन्ट केशवके वंशधर इला दुन्देलखड में अब भी हैं। इत्यादि बड़ी देर तक बातें होती रहीं। रायसाहब उर्ख चले भी गये किन्तु उनकी बातों का ताँता समान नहीं हो रहा था। यह उनकी हमेशा की प्रकृति थी—कितने ही आवश्यक कार्य से क्वी जा रहे हों किसी विषय विद्योगर चर्चा उठ खड़ी हो तो उस आवश्यक कार्यको नूल बापगे और करने विरयका तब तक निरन्तर प्रतिपादन करैये जब तक आप मली प्रकार सन्तुष्ट न हो जाय। स्व० वा० कृष्णवलदेव जी वर्मासे यह मेरी प्रथम भेंट थी, फिर तो मैं उनका अधिक कुमापात्र, उनके परिवार का एक सदस्य का और क्वान्तावलों के लिए उन जैसा ही एक नागरिक बन गया था। वहा के किन्तु ही संस्मरण है किन्तु उनका चर्चा वहा न करूँगा। स्व० वर्मा जी के सम्बन्ध मेही सन्देशमें लिखता हूँ।

स्व० वा० कृष्णवलदेव जी वर्मान् वल्ल सं० १९२३ वि० में वेदव्यास जी के वल्लभुनि कालपी मे हुआ था। आपके पूर्व पिताजी का शुम्भान लाला क्वेन्टलाड जी वल्ले या वर्मा जी के पूर्वव प्राय दो सौ वर्ष पूर्व पंजाबसे आकर कालपीने बसे थे क्वान्ताव ने उन्होंने सराई दुहाई आदि के व्यापार मे अच्छी सम्पत्ति एकत्रित कर ली थी। उन्हीं दिनों मे ब्रिटिश सरकार तथा मन्त्रालय की कितनी ही खिासतोंके बैकर भी हो गये थे।

सन् १८५७ ई० के विप्लवमें कालपी गदरका केन्द्र सा बन गया था। अनेक लड़ाइया भी वहा हुईं। फलस्वरूप कालपीमें उन दिनों लूटमारका बाजार गर्म रहता था। वर्माजी के पूर्वज भी लूटमारके शिकार हुए किन्तु ब्रिटिश सरकारके छैरस्वाह होने के कारण किसी के प्राणों की क्षति नहीं हुई। आप के पूर्वजों का बनाया हुआ मंदिर अब भी कालपी में है जो पादुलाल खत्रीके मंदिरके नाम से प्रसिद्ध है और इस मंदिरमें उन विप्लवकारी दिनोंकी स्मृतिवा अब भी विद्यमान हैं।

वर्माजी के पूर्वज धार्मिकनिष्ठाके लिए प्रसिद्ध थे। उसका अंश अब भी आप के वंशजों में वर्तमान है। पवित्रताका आपके यहाँ विशेष ध्यान रखा जाता है। ब्राह्मण समुदायके प्रति आप के वंशजों की बड़ी ही ऊँची धारणा है। उसे वे अब भी बड़ी ही भद्रासे देखते हैं और वर्मा जी के पिता तो इन सद्गुणों में बहुत ही बड़े-चढ़े थे। रामचरितमानस और रामचन्द्रिकाके वे बड़े ही प्रेमी थे। वर्माजीने अपने पिताजीका अनुकरण कर रामचन्द्रिकाके प्रति बचपन ही में बड़ा अनुराग उत्पन्न कर लिया था।

प्रारम्भिक शिक्षा कालपी ही में समाप्त कर वर्मा जी लखनऊके केनिङ्गकालिजमें प्रविष्ट हुए और इण्ट्रेस तथा इण्टर की परीक्षाएँ भी आपने दो बार दीं, किन्तु सार्वजनिक कार्योंमें फसे रहने के कारण तथा और अनेक कारणों से उसमें आप अनुत्तीर्ण हो गये। यद्यपि आप उसे पास न कर सके किन्तु आपकी योग्यता अंग्रेजी, संस्कृत, प्राकृत, फारसी, उर्दू, हिन्दी और बंगला में बहुत ही ऊँची थी। आप मराठी तथा और भी कितनी ही भाषाओंके जानकार थे। शिलालेख आदि की लिपियाँ आप बड़ी ही सरलता से पढ़ लेते और उसका अर्थ बतला देते थे इन पक्तियों के लेखकको भी अनेक बार आपकी अवाधारण विद्वत्ताका परिचय मिला है।

वर्मा जी में बचपन ही से नेतृत्व शक्ति आ गयी थी। उनके विद्यार्थी जीवनकी कितनी ही मनोरंजक घटनाएँ हैं। हास्यके भावसे प्रेरित होकर स्वामी रामतीर्थ जी ने तो उन दिनों ही 'खुदाई फौजदार' की उपाधि आपको दे डाली थी।

सन् १८९९ की लखनऊ वाली कांग्रेसमें स्वयंसेवकों के कप्तान के रूप में बड़ी ही सफलता पूर्वक आपने सेवा की। ऐंटी-कांग्रेस नामकी सत्थाका जो कि उसी वर्ष विरोध करनेके लिए बनी थी, आपने स्वयं तथा अपने अन्य सहयोगियों द्वारा उसी वर्ष-में ही ख़ात्मा कर दिया।

फलकत्तेका एकादश हिन्दी-साहित्य सम्मेलन आपके ही प्रधान मन्त्रित्वमें हुआ था और यह आपका ही प्रयत्न था कि इस सम्मेलनमें चालीस हज़ारका दान सम्मेलनको मिल सका और जिससे 'मंगलाप्रसाद पारितोषक' तबसे प्रतिवर्ष दिया जा रहा है और अब तक दिया जाता रहेगा तब तक स्वर्गीय वर्माजी की याद उसी प्रकार अमर बनी रहेगी।

वर्माजीने लखनऊ से 'विद्या-विनोद समाचार' साप्ताहिक पत्र तथा काशीसे भी एक पत्र निकाला था जो कि कई वर्ष तक बड़ी ही सफलता पूर्वक चलते रहे।

वर्माजी प्रायः २५ वर्ष तक लगातार बालौन जिलेके डिस्ट्रिक्ट बोर्डके सदस्य तथा कालपी म्यूनिसिपैल्टीके सदस्य रहे। पश्चात् सर्वप्रथम गैरसरकारी म्यूनिसिपल-चैयरमैन भी आप ही हुए और बहुत वर्षों तक बड़ी ही योग्यतापूर्वक उस कार्यको आपने निवाहा। आप आनरेरी मजिस्ट्रेट भी रहे हैं।

सार्वजनिक कार्योंमें इतने व्यस्त रहने पर भी आपने साहित्य-सेवाके त्रतको बड़ी ही तत्परतासे जीवन भर रक्खा। सरस्वती आदि पत्रिकाओंमें आपके उच्चकोटिके लेख निकलते रहते थे।

आपके सन् १९०१ ई० की सरस्वती (भाग दूसरा, संख्या ८ तथा ९, पृष्ठ २६२-२७१ तथा ३०१-३०२) में 'जुन्देलखण्ड पर्यटन' शीर्षक लेखसे प्रभावित होकर स्व० ओरछानरेश महाराजा भी प्रतापसिंहजी देवने आश्रम पूर्वक आपके परामर्श ही के अनुसार ओरछेकी प्राचीन इमारतोंकी रक्षाका प्रबन्ध कर दिया था।

'काशी-नागरी-प्रचारिणी समा' के जन्मदाताओंमें से वर्माजी एक प्रधान व्यक्ति थे और समय समय पर आप अपना भरपूर सहयोग उसे जीवन भर देते ही रहे।

आप प्रयागकी हिन्दुस्तानी एकाडेमीके सभासद तथा एकाडेमीकी त्रैमासिक मुखपत्रिका 'हिन्दु-स्तानी' के सम्पादक मण्डलमें थे।

वर्माजीका अध्ययन बहुत ही अधिक था और स्मरणशक्ति भी आपकी गजबकी थी। संस्कृत और हिन्दी की अगणित कविताएँ आपको कण्ठाग्र थीं। बार्तालापमें खिल कविकी चर्चा आ जाती थी उसके कितने ही छन्द आप तुरन्त सुना दिया करते थे, जुन्देलखण्डके इतिहासका आपने बड़ी ही खोजसे संकलन किया था। जुन्देलखण्डके लिए आपकी बड़ी ऊँची चारखा थी आपके एक पत्रमें जो कि उन्होंने काशीसे २३-१२-३० को मुझे लिखा था कुछ विवरण देखिए—

काशी

२३-१२-३०

“धन्यवर प्रणाम

आपको यह जानकर दुःख होगा कि मैं ता० २३ को इलाहाबाद गया, वहाँ से ओरियण्टल कॉन्फ़ेंस एटैन्ड करने पाटलिपुत्र गया, वहाँसे बौद्धकालीन जूनीवर्सिटी नालदा, राजगिरि, वैशाली, सहाराम, आदि देखनेको था कि पाटलिपुत्रमें सख्त बीमार पड़ गया और यहाँ काशी अपने भानजे डाक्टर अलविहारी सेठ M.B.B.S. मेडीकल आफ़ीसर Central Hindu School Banaras के यहाँ खौट आया।

परसों सवेरे मेरे रोग ने भयानक रूप धारण किया—Heart sink होने लगा, नाडिका बैठ चली, विश्वनाथ जी से आप सब मित्रों की मङ्गल कामना करते हुए अटल निद्रा लेने ही को था कि डा० के injections व मकरध्वजके डोबोंने Heart और नाडिका को सम्हाल लिया। अब मैं improve कर रहा हूँ और अभी जब तक बिल्कुल ठीक न हो जाऊंगा तब तक आठ दस दिन यहा रहूंगा, यदि कैला-शवास भी कर लू तो भी मेरी शुभ कामनाओंको सदैव अपने साथ समझिए गा और सदैव मातृभाषाकी सेवामें रत रहिए गा।

बुन्देलखण्डके गौरव का ध्यान रहे, सोते जागते जो कुछ लिखिये पढ़िये वह मातृभूमिके गौरवके सम्बन्धमें ही हो। शोक। मैं इस बीमारीके कारण शय्यासीन होने से 'सुधा' के ओरछाङ्क को अभी कुछ नहीं लिख सका हूँ। एक पुराना लेख 'बुन्देलखण्ड का चितौर ओरछा दुर्ग' था, वह सरस्वती को दे दिया था। १ तारीख तक आपके पास उसकी प्रति (सरस्वती की) पहुँचेगी तथा एक प्रति महाराज की सेवामें व एक दीवान साहब की सेवामें पहुँचेगी, उसे आप अवश्य देखिये गा। लेख सचित्र है, उसमें ओरछाका गौरव है, चितौराधिपति प्रतापपर वीरशिरोमणि वीरसिंहदेवका ऐतिहासिक प्रमाणोंके साथ प्राधान्य है। चितौरसे ओरछा गौरवशाली है यह भाव है। यदि आठ दस दिन और जीवित रहा तो सुधाके अङ्कके लिए लेख पहुँचे गा।

×

×

×

वर्मा जी के मित्रों की संख्या इतनी अधिक थी कि किसी भी बड़े आदमी, साहित्यिक या नेता की चर्चा कीजिये आपको तुरन्त वर्मा जी से यह मालूम हो जायगा कि उनसे उनका कब और कैसे साक्षात्कार हुआ, कितने दिन और कैसे उनके साथ उन्होंने कार्य किया, किसकी उनके लिए कैसी धारणा थी, इत्यादि बातोंसे आपके अग्रणीत मित्रोंके सम्बन्धमें अनेक-अनेक मनोरञ्जक बातें मुझे आपसे समय-समय पर सुनने को मिली हैं। महात्मा गांधीसे लेकर छोटे से छोटे कांग्रेसके नेतासे आपका परिचय था, महा-मना पूज्य प० मदनमोहनजी मालवीय और प० मोतीलालजी नेहरूसे तो बड़ी ही घनिष्ठता थी, श्री सी० वाई० चिन्तमणि सुप्रसिद्ध पुरातत्त्ववेत्ता राखालदास बनर्जी आपके बड़े ही घनिष्ठ मित्र थे।

बर्लिनके प्राच्यविद्या-विशारद डाक्टर वान लूडर्ससे भी आपका गहरा परिचय था, श्री रामानन्द जी चटर्जी, श्री प० महावीरप्रसाद जी द्विवेदी और आधुनिक प्रमुख साहित्यिकोंसे आपकी जान पहिचान थी।

वैसे तो प्रायः सभी कवियों की कविताओं का आपने अध्ययन किया था किन्तु कवीन्द्र केशवके आप अनन्य भक्त और उपासक थे। आप बहुधा कहा करते थे कि कवि तो सचमुच अपने 'केशव' ही हुए हैं। जब वर्माजी कवीन्द्र केशव और बुन्देलखण्ड की प्रशंसा करने लगते थे तो उनकी तन्त्रान यकनी नहीं थी और छेड़ देने पर तो और भी अधिक ओज आ जाता था, हिंदी संसारमें वर्माजीके उस विषयोंके

प्रमाण माने जाते थे। उनमें क्षुद्र प्रान्तीयता न थी। उनका हृदय बड़ा ही ऊँचा और विशाल था। अपने एक दूसरे पत्रमें आपने लिखा था कि—

“यह जानकर मुझे और भी आनन्द हुआ है कि ‘सुधा’ ओरछा-ग्रन्थ प्रकाशित करेगी। मैं उसमें सहयोग देनेके लिए पूर्णतया प्रसूत हूँ। साहित्यके देवस्वरूप श्री केशवदास जी मेरे हृदयाराध्य उपास्य-देव हैं। फिर यह कहाँ सम्भव है कि जहाँ उनका अथवा ओरछा राव्यका गुणगान होने को हो वहाँ मैं कुछ भी त्रुटि करूँ ? पर कहना इतना ही है कि एक सप्ताह का समय जो लेखके लिए आप मुझे देते हैं, वह बहुत ही अपर्याप्त है, कारण यह है, इस समय मैं बहुत व्यग्र हूँ, यह सप्ताह क्या दो सप्ताह तक मैं ऐसा करा हूँ कि दम मारने का अवकाश नहीं, क्योंकि ता० २१ नवम्बर को मैं प्रयाग आ रहा हूँ। ऐंकेडेमी की ओरसे पत्रिका पहली जनवरी को प्रकाशित होने वाली है। उसके एडिटोरियल बोर्ड की मीटिंग २३ नवम्बर को है। पत्रिकाके एडिटोरियल बोर्ड का मैं आनरेरी सेम्बर हूँ। पत्रिकाके लिए एक बहुत विस्तृत लेख भारतवर्षके अन्तिम सम्राट महाराज समुद्रगुप्तके सम्बन्धमें खोज करने और स्टडी करनेमें मुझे दो साल लग गये। प्रयाग, कौशाम्बी, दिल्ली, पण्य, गया, आदिके स्तम्भों परके लेखों को पढ़ना पडा, कनिष्ठम की आर्केलोजिकल सर्वे रिपोर्ट की स्टडीज करनी पडी। गुप्तकालीन मुद्राओं व मूर्तियों को खोज कर उनसे ऐतिहासिक रहस्य उद्घाटन करने पड़े। अब वह लेख पूर्ण करके भेजा है। गीर-विलास की भूमिका तब तक सिलकर तैयार हो जावेगी। उसे भी प्रकाशनार्थ भेज रहा हूँ। दूतरे २५ दिसम्बर को काशीमें ऑल एशियाटिक एक्ज्केयन कान्फ्रेन्स होने वाली है, उसका भी मैं सेम्बर हूँ, उसके लिए भी लेख प्रस्तुत करना है, जो भारतवर्ष की प्राचीन युनिवर्सिटियों और शिक्षा पद्धति पर होगा, साथ ही २६ ता० को काशी नागरी प्रचारिणी सभाके साहित्य-परिषद्का अधिवेशन है, जिसके लिये सभापति श्रीयुत राध-वशादुर भाषवराव किने हैं। उस परिषद्के लिए नवम्बर माहू श्यामसुन्दरदास जी रायसाहबने बुन्देलखण्डके साहित्यपर एक लेख पढ़नेकी आज्ञा की है जिसकी मैं स्वीकृति दे चुका हूँ, और जिसे तयार करने का आज लग्गा लगाऊंगा। साथ ही पत्रमें ओरिएण्टल कानफ्रेन्स है उसमें भी जाना पड़ेगा और उसके लिए भी कुछ मसाला इकट्ठा करना होगा। अब आप बाबू दुलारेलाल जी से यह कहिये कि वे कृपा करके ओरछाके पन्द्रह-बीस पृष्ठ की जगह मेरे लेखके लिए रिजर्व रखें।”

वर्मा जी वड़े ही चरित्रवान थे। आपकी गृहणीका स्वर्गवास आपकी तीस वर्ष की अवस्था में हो गया था किन्तु आपने दूसरा विवाह नहीं किया। अपने बृहद् परिवारकी मुख्यवस्था आप जिस योग्यता से करते थे वह देखते ही बनता था। मित्रों के आदर सदफार करने में भी आप बड़े ही विनम्र और कुशल थे। मित्रोंका ताता आपके यहाँ लगा ही रहता था वर्मा जी वं यह प्यारी थी कि प्रत्येक समुदायमें झुल-मिलकर बातें करके मनोरंजन कर लेते थे। बच्चोंमें बच्चे और बड़े बड़ोंमें बड़ें।

हंसोड भी अव्वल नम्बरके थे। कुछ स्थलोंका हास्य उनका ऐसा मुंहतोड़ हुआ करता था कि वीरबलकी याद आ जाया करती थी।

वर्मा जी अच्छे कवि भी थे। उन्होंने कितनी ही कविताएँ समय-समय पर लिखीं। भट्टहरि नाटक और प्रेत-यज्ञ नाटक तो प्रकाशित भी हो चुके थे। एक ग्रन्थ सप्त-प्रकाश भी प्रकाशित हुआ था किन्तु अधि-कांश साहित्य, जो कि उन्होंने कठिन परिश्रम करके तैयार किया था, अब भी अप्रकाशित है। उसमें शुन्दे-लखण्ड का इतिहास और कवीन्द्र-केशवके ग्रन्थों की सम्पादित सामग्री है। अपने कितने ही पत्रोंमें उसको उन्होंने चर्चा की है किन्तु लेखके बद जानेके भयसे उसे यहाँ देना अनुपयुक्त ही सा है।

वर्मा जी ने आजीवन साहित्य सेवा की है और साहित्य सेवा करते ही करत २८ मार्च को केशव-जयन्ती ही के दिन रामनवमी सं० १९८८ वि० को काशीमें पुण्य सलिला भागीरथीके तटपर आपने गो लोकास किया।

भारतवर्ष की प्रमुख साहित्यिक संस्थाओंसे उनका निकटतम सम्पर्क रहा और उनके द्वारा उन्होंने साहित्य की बड़ी भारी सेवा की। कालपी का 'हिन्दी विद्यार्थी सम्प्रदाय' उन्हें के प्रोत्साहनसे पनपा है।

यों तो उनके विशाल परिवारमें कितने ही योग्य व्यक्ति हुए और हैं किन्तु स्व० ब्रजमोहन जी वर्मा तथा चि० मोतीचन्द्र जी की वे अधिक प्रशंसा किया करते थे और अपना वास्तविक उत्तराधिकारी बत-लाया करते थे।

स्व० ब्रजमोहन जी वर्मा की सेवाओंसे जो कि 'विशाल भारत' द्वारा उन्होंने की थी हिन्दी संसार अपरिचित नहीं है। चि० मोतीचन्द्रजी भी अपने पितामहके पदचिन्हों पर सफलता पूर्वक उत्तरोत्तर आगे बढ़ रहे हैं यह संतोषका विषय है। सम्प्रदाय को प्रगतिशील बनानेमें उनकी लगन, कार्यतत्परता और सहनशीलता सदैव ही प्रशंसनीय रही है।

शुभे उस दिन और भी अधिक प्रसन्नता होगी जिस दिन स्वर्गीय वर्मा जी के साहित्यकी प्रकाश में लानेकी और वर्माजीके वंशधरोंका तथा सम्प्रदायका कदम आगे बढ़ेगा। जीवन भर परिश्रम पूर्वक उन्होंने जो मैटर तैयार किया था उसका सदुपयोग होना नितान्त और शीघ्र ही आवश्यक है। इससे उनकी आत्माको तो शांति मिलेगी ही किन्तु हिंदी संसारका भी उससे बढ़ा ही हित हो सके गा ऐसी पूर्ण आशा है।

बुन्देली लोक-कवि ईसुरी

श्री गौरीशङ्कर द्विवेदी 'शङ्कर'

कवि प्रसविनी बुन्देलखण्डकी सूमिका अतीत बड़ा ही गौरवमय रहा है, प्रकृतिने बुन्देलखण्ड की सूमिको अनोखी छटा प्रदान की है, ऊँची नीची बिन्ध्याचल की शृङ्खलाबद्ध पर्वत मालाएँ, सघन-वन-कुंज, सर-सरिताएँ आदि ऐसे उपक्रम हैं जिनकी रमणीयताको देखकर मानव-हृदय अपने आप आनन्द विभोर हो जाता है। यहाँकी सूमि ही प्राकृतिक कवित्व-गुण प्रदान करनेकी शक्ति रखती है।

आदिकवि वाल्मीकीजी, कृष्णद्वैपायन वेदव्यासजी, मित्रमिश्र, काशीनाथ मिश्र, तुलसी, केशव बिहारीलाल और पद्माकर जैसे संस्कृत और हिन्दी साहित्य-संसारके श्रेष्ठतम कवियोंकी प्रतिभा को प्रसूत करनेका सौभाग्य बुन्देलखण्ड ही की सूमिको प्राप्त है।

इनके अतिरिक्त और भी कितने ही सुकवियोंके महाकाव्य अभी प्रकाश ही में नहीं आये हैं यह तो हुई शिक्षित समुदायके कवियोंके सम्बन्धको बात, किन्तु जन साधारणमें भी ऐसे ऐसे गीतोंका प्रचार है जिनकी सुनकर तबियत फटक उठती है। वे गीत हमारी निधि हैं और युग युगसे हमारे ग्रामवासियों द्वारा अब तक सुरक्षित रूपमें वंशपरम्परासे चले आ रहे हैं। उन गीतोंको हम 'ग्राम-गीत' या 'लोक-गीत' कहते हैं।

ग्राम-गीत या लोक-गीत

भारतवर्ष ग्रामोंका देश है और ग्राम भाषाएँ ही हमारे साहित्यकी जननी हैं। साहित्यके क्रमिक विकासके विवरणका अध्ययन करनेसे यह और भी अधिक स्पष्ट हो जाता है।

ग्राम-गीतोंके जन्मदाता

ग्राम-गीतोंके जन्मदाता या जन्मदात्री वे ही सोल्ले भाल्ले ग्रामीण या भोली भाली विदुषिया हैं जिनके विशाल हृदय गावोंमें रहते हुए भी विश्व-प्रेम और विश्व-हितके अभिलाषी हुआ करते हैं, वो नित्य प्रति कहा करते हैं कि 'भगवान सबका भला करें' तब हमारा भी भला होगा।

बनावटसे कोशे दूर रहकर जिनमें त्याग, सतोष, क्षमा, कष्टता और शांति का निवास रहता

है, जो दीनहीन होते हुए भी ऊंचे दिलवाले, निरभिमानी होते हुए स्वाभिमानी, और कानूनी दुनियाके बढते हुए फरेबसे दूर रहते हुए भी अपनी बातके घनी होते हैं, हमारे ग्राम-गीत उनहीके हृदयोद्गारों को प्रकट करते हुए प्रकाशमें आते हैं ।

इधर हमारी साहित्य की बढती हुई प्रगतिमें ग्रामभाषाकी उपेक्षा ही सी रही, उसको अपनानेके लिए कोई सम्मिलित उद्योग नहीं किया गया । यही कारण है कि हमारा शब्द-भण्डार प्रायः संकीर्ण ही सा प्रतीत होता है ।

यह सतोष का विषय है कि शिक्षित समुदाय का ध्यान ग्राम-गीतों की ओर आकर्षित हुआ है और यह भी उनकी विजयका स्पष्ट उदाहरण है । ग्राम-साहित्यके प्रचार और प्रसारसे जहाँ जन साधारणमें पढ़ने लिखने की रुचि उत्पन्न हो सकेगी वहाँ हिन्दीभाषा-भाषियों को भी कितने ही नवीन शब्द, जिनको अब तक हम व्यवहारमें नहीं लाते थे, प्राप्त हो जावेंगे, और इस प्रकार शब्द-भण्डार बढनेसे हमारी भाषा जो कि राष्ट्र-भाषा हो चुकी है, सब प्रकार पूर्ण हो सकेगी ।

पिङ्गलशास्त्रके चिट्ठानोंने 'वाक्यम् रसात्मकम् काव्यम्,' रससे पूर्ण वाक्यको काव्य माना है । कविता का सम्बन्ध हृदय और रसिष्क दोनों ही से हुआ करता है । ग्राम-गीत यद्यपि पिङ्गलशास्त्रके कहे बन्धनोंसे जकड़ा हुआ नहीं होता है किन्तु यह स्वीकार नहीं किया जा सकता कि उनमें कवित्व नहीं ।

ग्राम-गीतोंकी उपयोगिता

ग्राम-गीतोंकी रचना जिनके द्वारा हुआ करती है, जिनके लिए वे रचे जाते हैं, उनको वे वयेष्ट आनन्द और सच्ची तन्मयता देनेमें अवश्य ही फलीभूत होते हैं ।

'भाव झूठी चाहिए भाषा कोई होय' के अनुसार भी यदि वे रसादिकसे परिपूर्ण न भी हों तो भी भाव-प्रधान तो होते ही हैं, कविता की क्लृप्त-भाषा हृदय को आनन्द-विभोर नहीं कर सकती, जब उसका अर्थ समझाया जावे तब ही उसका रसास्वादन चित्तको प्रसन्न करता है और वह भी बहुत ही थोड़े समुदाय का । किन्तु सरल भाषामें गाये गये गीत असंख्य जन-समुदायके हृदयोंमें बिना किसी टीका टिप्पणी, अर्थ या व्याख्या किये ही प्रवेश पा जाते हैं । उनमें बिना वायुयानके 'आसमान पर चढ़ाने वाली' और 'लूली लोमड़ी को नाहर बनाने वाली' योथी कवि-कल्पनाएं भले ही न हों किन्तु उनमें होता है ग्राम-जीवनके प्रत्येक पहलू का सरल भाषामें मार्मिक और सच्चा वर्णन, वंशपरम्पराकी रूढ़ियाँ, ऐतिहासिक सामग्रियाँ और कितने ही अन्य विषयों का ऐसा समावेश जिसे सुनकर हृदय फड़क उठता है ।

स्वाभाविकता तो इन गीतोंमें ऐसी समायी हुई रहती है जैसे तिलमें तैल यही कारण है कि

कितने ही अधिक व्यक्तियोंके लिए कितने ही अंचलोंमें कृत्रिम कविताओंकी वनिस्वत ग्राम-गीत ही अधिक प्रभावोत्पादक और उपयोगी सिद्ध होते हैं।

ग्राम-गीतोंकी व्यापकता

भारतवासियोंका सामाजिक जीवन सर्वथा गीतमय ही है। जन्म होते ही स्त्रियाँ हिलमिल कर सोहरके गीत गाती हैं, मुण्डनके अवसर पर मुण्डनके गीत। इसी प्रकार जनेऊ के गीत, विवाहगीत, सस्कारों के गीत, बारहमासे, सैर, कललियोंके देवियों के गीत, खेतों के और चक्की पीसने के गीत, गङ्गा यमुना स्नान, तीर्थयात्रा और भेलेके गीत, इत्यादि इत्यादि प्रत्येक अवसरके गीतों द्वारा ग्रामीण जनता अपना मनोरंजन किया करती है। भारतवर्षके प्रत्येक भागमें भिन्न भिन्न रूपसे इन गीतोंका साम्राज्य है।

लोक-कवि ईसुरीका वंश-परिचय

बुन्देलखण्डके ग्राम-गीतों का विस्तृत विवरण बुन्देल-वैभवके एक भागविशेष में अलगसे संग्रहीत किया जा रहा है। प्रस्तुत लेखमें जिन गीतों की चर्चा की जा रही है वे एक ही लोक-कविके बनाये हुए हैं—उनका शुद्ध नाम है। ईसुरी आपका जन्म स० १९८१ वि० में मेढकी नामक ग्राम में, जो कि भाँसी प्रान्तात्तर्गत मऊरानीपुर से छे मील है, हुआ था। आपके पूर्वज ओरछा निवासी थे किन्तु अठारहवीं शताब्दीमें जिन दिनों ओरछे का व्यवसाय आदि गिरगया और राजधानी भी अन्यत्र चली गयी तब वे ओरछा छोड़कर मेढकी चले गये थे, तबसे उनके वंश वहाँ मेढकी में खेती बारी, साहुकारी और पण्डिताई करते हैं।

ईसुरीके पूर्वज अरजरिया तिवारी कुमौतिण ब्राह्मण थे। मेढकीमें ५० सोले अरजरियाके सदा-नन्द उर्फ अघार, रामदीन और ईसुरी थे तीन पुत्र हुए। ईसुरी का पूरा नाम ईसुरीप्रसाद या ईश्वरीप्रसाद था किन्तु उनकी ख्याति उनके उपनाम ही से अधिक है।

ईसुरी अधिक पढेलिखे न थे। उनका बचपन लाठ प्यार ही में व्यतीत हुआ इसके दो कारण थे, एक तो अपने ही घरमें सबसे छोटे थे, दूसरे इनके मामाके कोई सतान न थी। अतः अधिकतर इनको अपने मामाके यहा ही रहना पड़ता था। बड़े होने पर जमींदारोंके वे आजीवन कारिन्दा होकर रहे और बड़े ही सम्मान पूर्वक। उनके सम्बन्धका विस्तृत विवरण 'ईसुरी-प्रकाश' में दिया जा रहा है।

ईसुरीके गीतोंकी भाषा

ईसुरीके जितने गीत अब तक प्राप्त हुए हैं, वे सब एक ही प्रकारके छंदमें हैं, जहाँ जहाँ छुटके साथ दोहा भी जोड़ दिया है। जन साधारण उन गीतों को फाग कहते हैं। १८ और १२ मात्राओंके

वर्णों-अभिनन्दन-ग्रन्थ

विश्रामसे उसमे २८ मात्राएं होती हैं और अंतमें दो गुरू । छंदशास्त्रके अंतर्गत यह छंद सार, नरेन्द्र और ललितपद की श्रेणीमें आता है ।

ईसुरीके गीतोंकी विशेषता यह है कि सीधी सरल भाषामें गीतको मनोहर बना देते थे और प्रथम पंक्ति को द्वितीय पंक्ति का बोरदार समर्थन प्राप्त रहता है जिससे गीत सुनते ही सुनने वालों का ध्यान बरबस उसकी ओर आकर्षित हो जाता है, यथा—

गोरी कठिन होत हैं कारे, बितने ई रंग वारे ।

ईसुरीके गीतोंकी आलोचना

ईसुरीके गीतोंकी आलोचना करते समय यह आवश्यक है कि प्रत्येक वातावरण की ओर हमारा ध्यान रहे । राम और कृष्ण सम्बन्धी गीत उन्होंने जितनी तन्मयतासे कहे हैं उससे कहीं अधिक तन्मयतासे श्री राधारानीके श्री चरणोंमें उन्होंने अद्भुतलिखा अर्पित की हैं । अपनी उपास्यदेवी ब्रजरानी श्री राधिका जी ही को वे मानते थे । यों तो अकाल वर्णन, ऋतु वर्णन, आदि और भी कितने ही विषयोंके उनके गीत हैं किन्तु सर्वोत्तम विषय उनका है 'प्रेम'का । प्रेम कलाका प्रतिरूप है इसलिए प्रेमको अभ्ययनका एक अद्भुत विषय कह सकते हैं ।

विद्यापति, सुर तथा अन्य भक्त-कवियोंके गीतोंका भी सृजनात् प्रेम ही से हुआ यद्यपि उन्होंने प्रेमको ईश्वरपूजके विशाल प्रथम परिणत कर अपने अमर-गीतोंमें गाया, तब भी वे प्रेम पर बिना खेले न रहे । गोस्वामी तुलसीदासजी भी जो अधिक सयत और गभीर थे अपनी कवितामें प्रेमका रेखाङ्कन किये बिना न रह सके ।

वास्तवमें प्रेम ही सबसे प्रबल मनोविकार है और मानव-जीवनकी अनेक उलझनोंका स्रोत भी । इसी कारण ससारके साहित्यमें यह अपना विशेष स्थान रखता है । यह प्रेमही है जो अपद और अज्ञान जनताके मुहसे गीतोंके रूपमें निकल पड़ता है । -

ईसुरी तो प्रेमके अप्रतिम कलाकार ही थे, उनके गीत प्रेम और जीवनसे स्रोत प्रीत हैं । छायावाद की सृजनीके बहुत पूर्व उन्होंने रजउ, जैसे मधुर शब्द की कल्पनाकी, उसका व्यवहार किया और रजउ को सम्प्रोषित करके इतने गीत निर्माण कर डाले कि आज भ्रम सा हो रहा है कि आखिर ये रजउ ईसुरी की कौन थी ? वास्तवमें प्रेमिकाके जो चित्र उन्होंने प्रदर्शित किये हैं वे इतने आकर्षक और स्वाभाविक बन पड़े हैं कि उनकी सृजमदृष्टि और चतुरताकी प्रशंसा किये बिना नहीं रहा जाता ।

आपके गीतों के कुछ उदाहरण देखिए । उनको पढ़ते और सुनते ही चित्रपटकी भांति दृश्य समाने आ जाता है ।

सांदर्यसे प्रभावित हो ईसुरी कहते हैं कि इस सुन्दर मुझको देखकर कोई टोटका टीना न कर दे, कहीं किसीकी कुदृष्टि न पड़ जाय, घर और मुहल्ले में तुम ही तो एक खिलौना हो, तुम ही

से तो सब मन बहलाते हैं, कम से कम कुदृष्टिसे बचे रहनेके लिए टिटौना (माथेपर काजलका चिन्ह) लगा लिया करो, हम सबकी यही आकांक्षा है कि तुम दीर्घजीवन प्राप्त करो—

कोठ करत टोटका टौना, ईं खड्डुआ से मौना ।
घर और बार पुरा पालेमं, तुम हौ लाल खिलौना ।
बढ़वौ करे नबर बरका के, देवौ करे टिटौना ।
'ईसुर' इने खुसी भिब राखे, जुग जुग जियै निरौना ।

जिस प्रकार उगलीके थोड़े ही सकेत से जोर में बबी टुंडं चकरी जाती और तुरत लौट आती है, वही दशा प्रेमी की है। वह प्रेमिकाके दर्शनों के लिए जाता है और निराश लौट आता है, दिन भर वही क्रम रहने पर भी तृप्ति नहीं होती। इसीलिए वह कहता है कि घरोकी दूरी बहुत ही खटकने वाली बात है—'तकलुक' शब्दने तो कमास कर दिया है, 'अवसर' तकलुकके काइयारन और उतावली को नहीं पा सकता। यथा—

हमरें दूर तुमाबी बखरी, खबड हमें जा अखरी ।
बसौ चाहयत दोर सामने, खोर खोड़ हो सकरी ।
तकलुक नईं मिलत फडवे काँ, घरी भरे काँ छुनरी ।
हमरी तुमरी दोड जननकी, होवे काँ हा तकरी ।
फिर आनै फिर जावै 'ईसुर' अये फिरत ई चकरी ।

प्रेमी कितनी ठोकरें खाता है, क्या से क्या हो जाना है, इसको कितने ही गीतोंमें बिनने ही प्रकार से कहा है। निम्नलिखित गीतमें तो पराकाष्ठा ही कर दो है। वे करते हैं बडे-बडे, मोटे-साजे भी खेजकर छुहारे को भाति रह जाते हैं और जो इकहरे बदनके हैं उनका तो कहना ही क्या, हाड़ों के पिंजड़े पर खाल इस तरह रह जाती है जैसे मकड़ी का जाला और इस सबका कारण है प्रेमका खटका, ब्यौरेवार वर्णन गीत में देखिए—

बी तन हो गझौ सक छुमारौ, बैसईं हतौ इचरौ ।
रै गईं खाल हाड़ के ऊपर, मन्त्री कैरी चारो ।
तन भझौ बास, बख भझौ पियरा, रक्त रझौ ना सारौ
कहत 'ईसुरी' सुन लो प्यारो, खटका लगौ तुमारौ ।

प्रेम-संघका खटका ऐसा ही हुआ करता है, भुक्त भोगी जानते ही हों ने, छुहारेने भी शक्ति और क्या कोई दुबला पतला होगा। इट्टुके दानेवर चमड़ा ही चमड़ा रह गया है और वह भी जना

वर्णों अभिनन्दन-ग्रन्थ

पतला, रक्त और मांस विहीन, कि आप उसके भीतर की हड्डिया उठी प्रकार गिन लें जिस प्रकार मकड़ीके जालेको गिन लेते है । एक निगाह ही में देखकर अनुभव कर लें कि विरही इसे कहते हैं । मकड़ीके जाले और पिंजड़ेकी, वह भी बासके पिंजड़ेकी जो उपमा दी है वह कितनी ठीक बैठती है इसे पाठक ही विचार करें ।

प्रेमीको आशा और निराशाके झूलेमे प्रायः झूलना पड़ता है । कचन-काया और मन-हीरा की दशा होती है, इसे इस पथके पथिक ही भली प्रकार अनुभव करते हैं—

जब से भई प्रीति की पीरा , खुसी नई बौ जीरा ।

कूरा माटी भझौ फिरत है , इतै उतै मन-हीरा ।

कमती आ गई रक्त मांस की, बहौ डगन से नीरा ।

फूंकत जात विरह की आगी , सूकत जात सरीरा ।

ओई नीम में मानत 'ईसुरी' , ओई नीम को कीरा ।

प्रेम-पथके थपेड़े ईसुरी जी ने भी उठाये थे या नहीं इससे हमें सरोकार नहीं, किन्तु उन्होंने जैसे सजीव वर्णन इस विषयके किये हैं उनको सुनकर तबियत फटक उठती है । नसीहत भी मिलती है कि अगर कंचन-काया को कूरा-माटी (कूड़ा और मिट्टी) और मन-हीरा को दुखी करना है तो इस कूचेमें कदम बढ़ाना । फिर तो एक बार कदम उठ चुकने पर वही कहावत हो जायगी, कि नीम का कीड़ा नीम ही में सुख मानता है ।

प्रेमिकाके लिए प्रेमी पक्षियोंसे भी नीचे काठ पत्थर तक होने को वन्य मानता है यदि उनको प्रेमी और प्रेमिकाके मिलनका सुखवर प्राप्त है तो । वेकल प्रेमी प्रसीद्धा करते करते जब थक जाता है और सफल नहीं होता तब वही भावनाएं उसे शांत किया करती हैं । कथानीमे भी वह सोचने लगता है कि अब कितने दिन की खिदगी है, अब भी प्रेमिका मिल जाय अन्यथा इसी प्रकार तरसते हुए संसारके बाजार से हाट उठते ही मन'राम उड़ न जाय, शरीर छूट न जाय ।

विषना करी देह ना मेरी, रज्ज के घर की देरी ।

आउत जात चरन की धूरा, लगत जात हर बेरी ।

लागी आन कन के बैंगर, बबन लगी बजनेरी ।

उठन जात अब हाट 'ईसुरी', वाट बहुत दिन हेरी ।

प्रेमिकाके घर की देहरी बनने की अभिलाषा प्रेमीको प्रेरित करती है और उसकी अपने शरीर से कहीं अधिक विशेषताएं बतलाता हुआ कहता है कि विधाताने ऐसा स्वर्ण-सयोग क्यों न उपस्थित किया निमसे आते और जाते हुए मुझे चरण-रत्न प्राप्त कर सकनेका तो सीभाग्य और सुखवर तो मिलता है ।

प्रेमीके दर्शनो की प्यासी प्रेमिका कहती है कि यदि मेरा प्रेमी छुछा बनकर मेरी चंगुलियोंमें रहता होता तो कितना सुविधाप्रद होता। जब मैं मुह पोंछती तो वे गालोंसे सहज ही में लग जाते, जब मैं आँखोंमें कालजल देती तो उनके अपने आप दर्शन हो जाते, मैं जब जब घूँघट सभालती तब तब वे सम्मुख उपस्थित होते और इस प्रकार उनके लिए तरसना न पड़ता—

जो कउं छैल छला हां जाते, परे चंगरियन राते ।
मैं पोंछत गालन कौ लगते, कजरा रेत दिखाते ।
घरी घरी घूँघट खोलत मे, नजर सामने राते ।
मैं चाहत ती लख में विदते, हात बाह कौ जाते ।
'ईसुर' दूर दरस के जानें, ऐसे काये लगाते ।

इधर प्रेमी भी कह रहा है कि फिरते फिरते मेरे पैरोंमें छाले पड़ गये हैं फिर भी मैं सज्ज खोड़ने वाला नहीं। कंधेपर झोला डालकर घर घर अलख जगाता हूँ, गलियों की खाक छान रहा हूँ, रोडा बनकर इधर उधर भटक रहा हूँ, सुखकर डोरी की तरह हो गया हूँ, हाथ झुन हो चुके हैं फिर भी दुम्हारे कृपा पात्र न बन सका। दो गीत देखिए—

हड़रा झुन हो गये हमारे, सोसन रबउ दुमारे ।
दौरी देह ठूवरी हो गई, कर के देख उगारे ।
गोरे आँग हते सब जानत, लगन लगे अब कारे ।
ना रये माँस रक्त के बँदा, निकरत नईं निकारे ।
हतनउ पै हम रबउ कीं 'ईसुर', बने रात कुपिबारे ।

× × ×
फिरतन परे पगन में कीरा, संग न छाड़ों तोरा ।
घर घर अलख जगाउत जाकेँ, टंगी कंदा पै मोरा ।
मारौ मारौ हत उत जावै, गलियन कैसो रीरा ।
नईं रछौ माँस रक्त देही में, अये एक के डोरा ।
कसकत नईं 'ईसुरी' तनकउ, निरुर बार है मोरा ।

प्रेमिका की तलाशमें दर्शनोंकी दक्षिणा मागनेवालेके उद्गार देखिए—

जो कोउ फिरत शीतिके मारे, संसारी सो न्यारे ।
खात पियत ना कैसउं, रहते, कैस-बिलास विधारे ।

टुंड़त फिरत बिछुर गए नेही, जाचत हैं हर द्वारे ।

‘ईसुर’ नहीं कोउ नेदरदी, दरस दच्छना डारे ।

प्रेम-पंथमें आसक्तिमें आकुलता और विरक्तिमें सान्त्वना मिल बाधा करती है—

अब ना होनी बार किसीके, जनम जनम कौ सीके ।

समके रह्यौ नेकी करतन, जे फल पाये बदीके ।

बार करे से बड़ौ बखेड़ा, विना बारके नीके ।

अब मानुस से करियो ‘ईसुर’, पथरा रामनदीके ।

इत्यादि कितने ही गीत इस विषयके सुने गये हैं । रामावतार और कृष्णावतार विषयक गीतोंके भी कुछ उदाहरण देखिए—

रामावतार

कोपभवनमें रानी केकई राजा दशरथसे कह रही हैं कि हे राजाजी ! भरतजी राज पावें और श्रीरामजी बन जावे, यह बरदान मैं मागती हूँ । प्रतिज्ञा कर दीजिए कि चौदह वर्ष पश्चात् ही रामचन्द्रजी अयोध्यामें आवे । राजा दशरथकी क्या दशा हो गयी है वह अनुभव ही करने बनती है । उन्हें आगे कुआ और पीछे लाई दिखलायी देती है—

राजा राज भरत जू पावें, रामचन्द्र बन जावे ।

केकई बैठी कोप भवन मे, जी बरदान मंगावैं ।

कर दो अवध अवधके भीतर, चौदह बरस आवैं ।

आगे कुआ दिखात ‘ईसरी’, पाछें बेर दिखावे ।

भरत अयोध्यामें आ गये, रानी केकईसे वे कह रहे हैं कि मैसा दोनों भाइयोंकी बनमें भेज दिया है, पिताजीको स्वर्गमें भेजकर रखुवशियोंकी नाव बुचा दी है । अरे माता कौशिल्या और सुमित्राके एक एक ही पुत्र तो था ! हे देव ! कैसे इस अवधकी लाज रहती है जब उसपर कालीकी छाया पड़ गयी है—

बन कौ पठै दये दोइ भैया, काये केकई मैसा ।

पिता पठै सुरधाम, बोर दई, रखुबंसन की नैया ।

हतां सुमित्रा कौशिल्या केँ, एकई एक उरैया ।

‘ईसुर’ परी अवधमें कारी, को पत मात रखैया ।

रावणकी मन्दोदरी समझा रही है कि आपने मेरा कहना न माना । श्री सीताजी उनकी रानी हैं जो अतर्थायी हैं, यह सोनेकी लकड़ा धूलमें मिल जावेगी अन्यथा सीताजी सहित श्रीरामचन्द्रजीसे मिल लो—

तुमने मोरी कई न मानी, सीता ल्हाये विरानी।
जिनकी जनक सुता रानी हैं, वे हर अंतरव्यानी।
हेम कंगूर धूरमें मिलबैं, डझाक्री रावधानी।
लै कैं 'मिलौ' सिकाउत जेऊ, मदोदरी सयानी।
'ईंदुर' आप हात हरवानी, अानी मौत निवानी।

पाप करनेसे क्या कभी किसीने मेवा पाया है ? उससे तो नाश हो हो जाया करता है। देखिये उस रावणके यहा जिसको अभिमान था कि उसके एक लाख पूत और सवा लाख नाती हैं, यथा —

इक लाख पूत सवा लाख नाती, ता रावन घर दिया न बाती।

उस रावणके घरमें कइतर रहने लगे और महलों पर कौए उड़ने लगे। कोई पानी देने वाला न रहा, 'शुत पिण्डोदक क्रिया' वाली बात हो गयी—

को रऔ रावन कें पनदेवा, बिना किये हर सेवा।
करना सिध करौ कुल भर कौ, एक नाब कौ खेवा।
कालकंद अवचेष्ट काट दये, बै दोलत सब देवा।
वाकन लगे काग महलन पै, भीतर बसत परेवा।
'ईंदुर' नाब मिटाउत पाउत, पाप करें को मेवा।

कृष्णावतार

अनो तुम जान गिरधारी, हमने क्रीनी बारी।
काठ और से करने होती, बहुत हती संवारी।
हर हर तरां तुमारे ऊपर तवियत भरी हमारी।
तुलसी गङ्गा बामिन जाकी, बनम जिंदगी हारी।
'ईंदुर' तकी स्वाम की मूरत, गोरी नई निहारी।

कासे रंग पर सखियोंका न्यग है, संसारमें कासेकी वनस्वित गोरेको अधिक पसंद किया जाता है किन्तु सखियोंने गोरेकी तलाश नहीं की, सांवलिया ही पर हर प्रकार संतोष किया और उन ही पर अपना वनम और जीवन हार बैठो हैं। तुलसी और गङ्गा इसकी साक्षी हैं इससे बड़ी जमानत और किसकी किसे सम्भव है ? इसीलिए आपको अपना ही समझकर हम सबने आपसे मित्रता की।

श्री राधिकाजीकी ये अपनी उपास्यदेवी मानते थे, एकबार जब इनके सिरपर गाज (विजली) गिरते गिरते बच गयी तब आपने कहा था कि —

हम पै राधा की खिक्काई, ऐसी का बन आई ।
 उन कौ धुन से ध्यान लगा के, एकउ दिना न धाई ।
 ना कमल हम करी खुसामद, चरन कमल चित लाई ।
 प्रन कर पाप करत रये हो गझरो, कां कौ पुन सहाई ।
 परत लाइली ईसुर जा सैं, सिर से गाज बचाई ।

इत्यादि कितने ही भावपूर्ण गीत आपके विविध विषयों पर उपलब्ध हैं, किन्तु यहां उन सबकी चर्चा करना सम्भव नहीं । 'ईसुरी-अकाश' में वे संग्रहीत हैं । आशा है हमारे इस सफल लोक-कविका उचित सम्मान करनेके लिए हिन्दीभाषा-भाषी सम्मिलित रूपमें उद्योग करेंगे और ईसुरीके यश-शरीरको, जो कि कविताओं और गीतोंके रूपमें यत्र तत्र सर्वत्र प्रचलित है, यथासाध्य एकत्रित कर सुन्दर-तम रूप देनेका प्रयत्न करेंगे ।



गुरुवर श्री गणपति प्रसादजी चतुर्वेदी

श्री श्याम सुन्दर दादल

प्राचीन भारतके पुराने तपोवनों एवं गुरुकुलोंकी शिवाका आदर्श नि स्वार्थ भावसे अपने चारों ओर ज्ञानका वितरण करना है। गुरुकुलके उपाध्यायके समान शिक्षण एक पवित्र कर्तव्य था जिसमें जनका कोई खास महत्त्व नहीं था। आजकी अत्यन्त व्यय-साध्य और व्यापारिकता भरी शिष्टा-प्रणालीके युगमें रहनेवाले लोग तो उस समयके कुलपतिकी परिभाषा जानकर आश्चर्य करेंगे कि दस हजार विद्यार्थियोंके सम्यक् भरण, पोषण और शिक्षणका भार उसपर रहता था। परन्तु ऐसे लोगोंकी अभी भी कमी नहीं है जो इस परम्पराको आज भी जीवित रखते हुए हैं। अपने पूर्व-पुण्योंके फल-स्वरूप मुझे ऐसे ही एक महापुरुषके चरणोंमें बैठकर अध्ययन करनेका सुयोग मिला है। नीचेकी पंक्तियोंमें उनका पुण्य चरित्र चित्रित है।

मुन्देलखंडके मऊ नगरके कुसौतिया ब्राह्मण-वंशमें श्री नन्हैलाल चौबेके द्वितीय पुत्रके रूपमें मेरे गुरुवर वि० सन् १९२७ की ज्येष्ठ कृष्णा अष्टमीको अवतीर्ण हुए थे। बचपनमें ही जननी और जनकके दिवंगत हो जानेके कारण चिरकाल तक आपपर बड़े भाईका कठोर संरक्षण रहा। "कपड़े गनपति पुखोंकी किरानी मिटा दे है रे। जो गडाघर न हो तो दाने-दाने को तरखतो" इत्यादि वाग्वाणों की वर्षा होती रहती थी।

चौबे जी अपने अग्रजके किरानी परिश्रमको जानते थे, उन्हें पिताका स्थानोप मानते थे, अतएव कभी उनकी बातोंका बुरा नहीं मानते थे। इन्होंने सब कुछ सहते हुए अध्ययन जारी रखा। चौथी कक्षा तक हिन्दी और उर्दूका ज्ञान प्राप्तकर आपने पन्द्रह वर्षके बयमें संस्कृतके अध्ययनका आरंभ किया था। श्री स्वामीप्रसाद सीरौटीयासे सारस्वत और विद्वत्तचन्द्रिका आपने दो ही वर्षमें समाप्त कर दी। सत्रह वर्षकी आयुमें आपने अपने घर पर एक निःशुल्क संस्कृत पाठशाला स्थापित कर दी थी। अत्र अध्ययन और अभ्यास दोनों साथ साथ चलने लगे।

इन दिनों छतरपुर और मऊजनीपुर शेरबाबीके प्रसिद्ध अखाड़े बने हुए थे। छतरपुरमें इस साहित्यके आचार्य स्व० श्री गंगाधरजी व्यास थे और मऊजनीपुरमें पुरोहितजी। समय समय पर इन दोनों

की दलोंमें भिड़न्त भी हो जाया करता था। यह द्वन्द्व कभी कभी तीन तीन रात चलता था, जिसमें जनता बड़ी दिलचस्पी लेती थी। एक बार जब उक्त दोनों गोलोंमें द्वन्द्व चल रहा था, तभी श्री चौबेजीने पुरोहित-गोलकी ओरसे संस्कृतका एक स्व-रचित पद्य गाकर सुनाया। श्री व्यास-गोलमें इसकी जोड़का कोई छन्द कहनेवाला नहीं था। फलतः उसे हार मान लेनी पड़ी। पुरोहितजीने चौबेजीकी पीठ ठोंकी और उन्हे अपनी गोलका नेता बनाया। इतना ही नहीं इनकी ख्याति बढ़ानेके उद्देश्यसे श्री पुरोहितजीने अपने ही व्ययसे श्रीमद्भागवतकी प्रति मंगाकर और स्वयं ही यजमान बनकर इनसे विधिपूर्वक उसका अभ्युक्ति किया। इससे इनकी इतनी ख्याति फैली कि अब पुराणोंके द्वारा उनकी स्वतंत्र आजीविका भी चलाने लगी। अब अग्रजकी कठोरता प्रेम और अहममें शूनैः शूनैः परिवर्तित होने लगी।

उपयुक्त घटनाके पश्चात् शैर-साहित्यके भंडारको भरनेमें चौबेजीने बड़ा योग दिया। उनके सम्बन्धकी ऐसी ही एक दूसरी घटना है। उक्त दोनों गोलोंमें प्रतिद्वन्द्विता चल रही थी। दो दिवस हो गये थे। तीसरी रात भी जब आधी बीत चुकी थी तो व्यास-गोलकी ओरसे एक अमोघ अस्त्र छोड़ा गया जो संभवतः इस प्रकार था—

अम्बा को मिला चूड़ामणि किससे बताना।

इस पे ही आज हार जीत भीत मनाना।

कुछ क्षण पुरोहितजीकी गोलमें सजाटा रहा। ओता समझते थे अब पुरोहितजीकी गोल हारी। अकस्मात् चौबेजीकी सप्त-शतीके द्वितीय अध्यायके "क्षीरोदश्चोमल हारमजरेच तथाग्भरं चूड़ामणि, तथा दिव्यं कुण्डले कटकानिच" की याद आ गयी, तत्काल ही उन्होंने गोलके एक आशुकि स्व० श्री बौदन स्वर्णकारकी सहायतासे, लेखकको बैसा याद है, निम्न पद्य गाकर सुना दिया—

उपहार क्षीर सागर ने हार को दियो।

ताही लौ दिव्य अम्बर चूड़ामणी लियो।

देवन के अस्त्र गस्त्र दिव्य भूषण धारे।

मैया ने अशुर मारे भूभार उतारे।

अपार भीड़में से सहसा तालियों की तडाकट ध्वनि उठ पड़ी और जब पराजयका निश्चय हो गया।

इन्होंने दो ही वर्षमें नगरके तत्कालीन प्रसिद्ध ज्योतिषी श्री मधुराप्रसादजी तिवारीसे मुहूर्त-चिन्तामणि, नीलकण्ठी, बृहन्नातक और गृहलाघव पंचतारा तक पद लिया था। तिवारीजी ग्रहलाघव पंचतारा तक ही पढ़े थे, परन्तु चौबेजीने अपनी प्रखर प्रतिभा द्वारा सम्पूर्ण ग्रहलाघव और लीलावतीका गणित सिद्ध कर लिया था। एक वर्ष आपका बनाया हुआ पंचांग भी प्रकाशित हुआ था।

दत्तिया निवासी स्व० श्री रावेसालजी गोस्वामीसे आपने यद्यपि षड्लिंग तक ही सिद्धान्त-कौमुदी पढ़ी थी, परन्तु आपने अपने छात्रोंको पूर्ण सिद्धान्त-कौमुदी पढ़ायी है। टीकमगढ़के तत्कालीन विद्वान् श्री राजारामजी गाली (रक्जु महाराज) से आपने न्यायशास्त्र पढ़ा था, एवं आगन्तुक विद्वानोंसे स-स्वर वेद पाठका भी अभ्यास कर लिया था। अब किसी विषयका छात्र आपकी पाठशालासे निराश होकर नहीं जाता था। आयुर्वेदके कितने ही छात्रोंने आपकी पाठशालामें अध्ययन कर उच्च परीक्षाएं दी हैं। यद्यपि आपने कोई परीक्षा नहीं दी पर आपके कई छात्रोंने शाली परीक्षा तक उच्चार्ण की है। कर्म-काण्ड, वैदिक यज्ञादिमें आप इतने कथात हो गये हैं कि अब तक दूर दूर तक आप प्रधान याविकके रूपमें ज्ञे जाये जाते हैं। चौबेजी पुराणादिपर इतना सुन्दर प्रवचन करते हैं कि एक बार आपके पाणिनि व्याकरणके गुरु श्री गोस्वामीजी इतने मुग्ध हो गये कि वेसे ही श्री चौबेजी व्यासगद्दीसे उतरकर नीचे आये कि उन्होंने इनके पैर पकड़ लिये। चौबेजीको इससे अत्यन्त दुःख हुआ और गोस्वामीजीके चरणोंमें प्रणामकर पश्चत्ताप करने लगे। गोस्वामीजी बड़े भावुक थे, वे कहने लगे मैंने गणपति प्रसाद चौबेके नहीं पुराण प्रवक्ता भगवान् वैद्यनाथके चरण छुए हुए हैं।

आप दूर दूर पुराण प्रवचनके लिए जाने लगे। इन पक्षियोंके लेखकको अन्ते-वासी होनेके नाते कई बार ऐसे अवसरों पर आपके साथ जानेका सौभाग्य मिलता रहा है। माघमासकी विरल-तारिका, प्रभात कल्या, रात्रि है, गुरुजीके स्नान हो रहे हैं। अपना नित्यका कर्म और नियमित सप्त-शतीका पाठ करके भूयोदय होते न होते व्यासगद्दी पर बैठ जाते हैं, फिर सायंकाल चार बजे उठते हैं। कैसा उग्र तप है? मैं तो अपनी किशोरावस्थामें भी उसे देखकर चकित हो जाता था।

हेमन्तकी रात्रिवा है, परीक्षार्थियोंको पढ़ाते पढ़ाते बारह बजा देते हैं, और फिर उप काल में उठकर छात्रोंको जगाकर फिर पढ़ाने लगते हैं। चालीस पैतालीस वर्ष तक ऐसा निरन्तर एवं निःस्वार्थ अध्ययन कौन करा सकता है।

छोटी सी लंगोटी लगाये, ग्वालोंको गाए साँप कर लौटते हैं, सहसा दीवान साहबकी सवारी आ जाती है, और इन्हींसे प्रसन्न होता है चौबेजी कहा है? आप उसी स्थितिमें अपना परिचय देते हुए उनका कार्य करने लगते हैं, कैसी सरलता है!

आपका प्रभाव न केवल विद्यार्थी समान तक ही सीमित था परन्तु, साधारण जनता भी आपके तप, त्याग एवं सरलता आदि गुणोंसे प्रभावित थी और आपका सम्मान करती थी। जब सन् १९३० ई०में नगरमें साम्प्रदायिक अशान्ति हो गयी थी, श्री घासीराम जी व्यास उन दिनों जेल में ज दिये गये थे, तब तत्कालीन जिलाधीश डार्लिंग साहबने श्री चौबेजीको आग्रह पूर्वक शान्ति-स्थापना समितिका प्रमुख सदस्य चुना और अशान्ति पीडित दोन जनतामें चौबेजी द्वारा ही आर्थिक सहायता वितरित करायी।

आपको भाषण-शक्ति अपूर्व थी। सनातन धर्मके महोपदेशक स्व० श्री कालूरामजी शास्त्रीने

नगरके कुछ ईश्वरालु पंडितोंकी प्रेरणासे एकबार शास्त्रार्थके लिए इन्हें आहूत किया। आह्वान-पत्रमें शास्त्री जीने समय 'स्याम' के चार बजे लिखा था। श्री चौबेजीने 'स्याम' शब्दसे ही इस शास्त्रार्थका पूर्वपक्ष उठाया और अपना वक्तव्य समाप्त कर शास्त्रीजीके वक्तव्यकी प्रतीक्षा करने लगे। श्री शास्त्रीजी चौबेजीकी सर्वतोमुखी प्रतिभा पर मुग्ध हो गये और अपने वक्तव्यमें इनकी प्रशंसा कर आपके घनिष्ठ मित्र बन गये।

वि० १९८४ के लगभग नगरके समस्त कहारोंने वैद्यसभाके किसी व्यवहारसे असन्तुष्ट हो उनके यहा पानी भरना छोड़ दिया। शारे नगरमें खलबली मच गयी परन्तु किसीको कोई उपाय नहीं सूझता था। अन्तमें श्रीचौबेजीको शरण ली गयी। नुनाई बाजारमें एक विशाल सभाकी आयोजना की गयी जिसमें वर्षा ऋतु पर लगातार चार घंटे तक चौबेजीने वक्तुता दी। इस वक्तुताका कहारों पर ऐसा प्रभाव पड़ा कि उन्होंने वहीं अपनी उक्त हड़तालकी समाप्ति घोषित कर दी। ऐसी कितनी ही इन्होंने समाजकी मौन किन्तु महत्वपूर्ण सेवाएं की हैं।

सरलता और स्वाभिमान उनके जीवनके मुख्य गुण रहे हैं। धन तो आपकी छू भी नहीं गया, दम्भ तो आपसे कौनों दूर रहता रहा। निस्वार्थ भावसे विद्यादानकी इस साधनामें बड़े बड़े प्रलोभनों और विघ्नोंसे बाधक बनना चाहा परन्तु हृदयती श्री चौबेजी पर उनका कोई असर न हुआ। डॉ. एन. बी. काल्लेज राठ, (हमीरपुर) के संस्थापक श्री ब्रह्मानन्दजीने जब सर्व प्रथम अपना विद्यालय जौहीमें स्थापित किया था तब संस्कृताध्यापनके लिए श्री चौबेजीसे उन्होंने बड़ा आग्रह किया था परन्तु चौबेजीने धैर्य लेकर अध्यापन करना पसन्द न किया। चौबेजीके अद्वालु भक्त तत्कालीन मेडिकल आफिसर डा० प्रताप-चन्द्र राय आपकी पाठशालाको सरकारी आर्थिक सहायता दिलानेके लिए जब जब आग्रह करते थे तभी चौबेजी अपने हृदय-व्रतका निश्चय आप पर प्रकट कर देते थे !

वि० संवत् १९७४ की महामारीमें इन पर एक महान् सकट आ पड़ा था। आपके एकाकी विद्वान् युवा-पुत्र श्री रामप्रसादजी चतुर्वेदी, पुत्रवधू और अग्रज सब एक साथ चल बसे थे। केवल आप दम्पति ही अवशिष्ट रहे थे। इस घटनाने चौबेजीको पागल बना दिया। माताजी उक्त सकट और आपकी इस शोचनीय अवस्थाके कारण चिन्तासे सूखकर काटा हो गयीं। इस दुखी दम्पतिको शोक-सिन्धुसे उबारने वाले थे स्व० श्रीब्रह्मचारी महाराज जिनके नामसे मुसलईके उत्तरी तटपर आज भी एक सुन्दर आश्रम बना है।

जब ब्रह्मचारीजीने चौबेजीकी विद्वित दशका समाचार सुना तो स्वयं इनके घर दौड़े आये। वयोवृद्ध, प्रतिष्ठित एवं सुप्रसिद्ध होनेके कारण आपके सान्त्वना-पूर्ण वचनोंका श्री चौबेजी पर बड़ा असर पड़ा। इतना ही नहीं, चौबेजीका ध्यान अतीत चिन्तनसे हटानेके लिए उन्होंने अपने ही आश्रममें बड़े धूम धामसे जुलूम निशालकर इनका भीमद्भागवत पुराण बैठा दिया। नगरसे दूर होने पर भी इस कथामें सैकड़ों नर नारी जमा होने लगे। एक मासके इस महान् अनुष्ठानमें सलग्न होनेसे श्री चौबेजीको पर्याप्त

आर्थिक लाभ तो हुआ ही सबसे बड़ा लाभ तो यह हुआ कि वे शोकके महान् भारको वहन करने में सक्षम हो सके। पाठशाला पूर्ववत् मुखरित हो उठी।

गुरुजीकी इस पाठशालासे सैकड़ों छात्र विद्वान बन कर निकल चुके हैं स्व० श्री कृष्णनारायण जी भार्गव, सेक्रेटरी म्यू० बोर्ड भाखी और श्री गंगानारायणजी भार्गव, भूतपूर्व एम० एल० ए०, चेयरमैन डिस्ट्रिक्ट बोर्ड भाखी, और श्री गंगानारायण जी भार्गव, डिपुटी कलेक्टर तथा श्री सुत व्यासजी, आदि कितने ही मशहूरभावोंने इस पाठशालाकी खुली भूमिपर बैठकर संस्कृत साहित्यका अध्ययन किया है। मऊ नगर और तहसील में कदाचित् ही कोई ऐसा संस्कृतका पंडित होगा, जिसने चौबेजीकी पाठशालासे अध्ययन न किया हो। नगरके जिन विद्वानोंसे इन्होंने अध्ययन किया था उनके पुत्र और पौत्र तक आपकी पाठशालामें पढ़कर पंडित बने हैं। इन पक्षियोंके लेखने तो गुरुदेवके श्रीचरणोंमें रह कर अनेक वर्ष व्यतीत किये हैं। खेतोंकी देख-रेखके सिलसिलेमें इन्होंने साथ उनके 'हार'में, जो नगरसे कुछ मीलकी दूरी पर केपाई ग्राममें है, जाकर कितनी ही हेमन्तकी निशाएँ मचानके नोचे पयालमें लेटकर बितायी हैं। गुरुजी मचानके ऊपर पड़े पड़े खसुराके श्लोक उठा रहे हैं और मुझसे व्याख्या करायी जा रही है। कभी-कभी तो हली हार पर पूरी पाठशाला कम जाती थी। दोनों पसलोंमें प्रायः पन्द्रह पन्द्रह दिन यहाँ गुरुजीको निवास करना पड़ता था। इससे सफेदार अधिक वेईमानी नहीं कर पाते थे और इन्हें खाने भरके लिए अन्न मिल जाता था। इस अवसर पर कितने छात्र बहा जाते थे सदीकी भोजन व्यवस्था गुरु-मता स्वयं कती थी। जिन्हें इस महाप्रसाद पानेका सौभाग्य प्राप्त हुआ है, उनका जीवन धन्य है।

श्री चौबेजीके तीन पुत्र और दो कन्यएँ हैं, सभी विवाहित हैं। दो वर्ष हुए अष्टमेया माताजी इहलीला समाप्त कर चुकी हैं। माताजीकी देख रेखमें एक बार आपकी आँखोंमें आदेशन हो चुका था, अन्तर्य शरीर यात्राके निर्वाह योग्य दृष्टि आपको प्राप्त है, इसके पूर्व एक वर्ष अन्वेयनका भी अनुभव करना पड़ा था। कनिष्ठ पुत्रीके विवाहकी उलझनोंमें आपको बार बार बाजार जाना पड़ता था। दैवात् एक दिन सायंकालको बाजारमें हो दो गायोंके बीचमें पड़ जानेसे आपके पैरमें गहरी चोट आ गयी। फलतः तभीसे बड़ी कठिनाईसे चल पाते हैं। अब अक्षयशुक्ल भी जोष हो चली है। फिर भी दो चार छात्र द्वार सेवन करते ही रहते हैं। और आपके ज्येष्ठ पुत्र श्री शिवनारायणजी चतुर्वेदीके कारण उन्हें निराश नहीं होना पड़ता। गुरुदेवने अपने शिष्यापर अनन्त स्नेह रखा। उन्हें रहनेके लिए अपना एक पूरा मकान दे रखा था, छात्र उनका हँसन भी बला लेते थे, कितने ही निमंत्रणोंमें आपका प्रतिनिधित्व आपके छात्र ही करते थे। उनका मजन पूजन भी लगवा देते थे, एवं कितनी ही प्रकारसे आपने अपने छात्रोंको सहायता प्रदान की है। प्रायः आपके सभी छात्रोंकी भावनाएँ लेखककी इन भावनाओंसे भिन्न न होंगी और सभी उन्हें अपना सर्वस्व दाता मानते हैं।

जीवनके खण्डहर

श्री अम्बिकाप्रसाद वर्मा “दिन्य,” एम. ए.

जाड़ेकी श्रुतु थी, सन्धाका समय । मैं अपने आगन में बैठा बूँप ले रहा था । इसी समय एक लडकी सिरपर टोकरी रखे आयी और बोली—‘बैर ले लो ।’ लडकी शायद पन्द्रह सोलह वर्षकी होगी, परन्तु यौवनके उसमें कोई चिन्ह नहीं दीख पड़ते थे। चिपटी नाक, अन्दरको बुली हुई छोटी छोटी आँखें, मोटे मोटे ओंठ, सावला रंग, ठिनगा कद, देखते ही ज्ञात होता था कि वह भाग्यकी ठुकरायी हुई है ।

जब कुछ काम नहीं होता तो कुछ खाना ही अच्छा मालूम होता है, यह भी एक मन बहलाव है । बोला—“देखू” ।

लडकी भिन्नकृती तथा डरती हुई सी बेरोकी खुली हुई टोकरी सामने रख आगन में एक तरफ स्वाभाविक सुशीलतासे बैठ गयी, बैर बड़े बड़े और गदराए हुए थे । मेरी भूली आँखोंने उनका स्वागत किया, परन्तु मेरी बिना आज्ञाके ही मेरी लडकी उन्हें खरीदनेको दौड़ी, आज्ञाकी क्या जरूरत थी, यह उसका रोजका काम था । मैंने उसके खरीदे हुए बैरों में से एक बैर उठाया और चक्का, बैर मीठा था, अतः मुझे लडकीके विषय में कुछ जिज्ञासा हुई ।

तू कहा की है ?

“महरानपुराकी” लडकीने दयनीय सी शक्ल बनाकर कहा ।

“तेरे और कौन है ?” मैं फिर बोही बेमतलब पूछा बैठा ।

“बूढ़ा बाप और एक छोटा भाई” ।

“क्यों, मा नहीं है ?

“नहीं, वह तो मर गयी,” ऐसा कहते लडकी की आँखों में आसू आ गये ।

“कोन, ठाकुर है ?”

“अहीर ।”

“तो कुछ दूध मट्ठा घरे नहीं होता ?”

“कुछ नहीं, माके मरवाने से सत्र बार बार बिगड़ गया । बाप बुड़्डा है, आँखोंसे भी कम दिखता है,

उसका किया कुछ होता नहीं, सार्ई विलकुल छोटा है वह क्या करने लायक है, देख रेख न होनेसे सब दोर मर गये। कई नग गाये थीं कई नग भँवें, अब कुल दो वेल बच रहे हैं, बी दूध कैसे हो।”

“कुछ खेती पाती भी नहीं?” मैंने पूछा।

“दो खेत पडे हैं, पर उनको जोतने वाला कौन है? पड़े रहते हैं मुक्तमें लगान भरना पडता है।”

“तब गुजर कैसे होती है?”

“यही कवार करके, बैर बेच लिये या महुए बीन लिये।”

“तेरी शादी होगयी।”

लड़की चुप थी, मैं समझ गया शादी होगयी है। मनमें एक प्रश्न और उठा जब यह लड़की अपनी ससुराल चली जायेगी तब उस बुढ़े बापका क्या होगा? पर ऐसे बहुत से प्रश्न हैं जिनका उत्तर नियति ही दे सकती है मनुष्य नहीं। वह प्रश्न मनका मन ही में दब गया, मैं कुछ देर चुप रहा।

जब लड़की जानेको हुई मुझे एक बात फिर सूझी, मेरे हृदय में बहुत दिनोंसे नौकरीके अति-रिक्त कुछ दूसरा बंधा करनेकी इच्छा छिपी थी क्योंकि नौकरी में तो ‘नौ खाये तेरहकी भूख’ रहती है, विशेषकर रियासतों में। लड़कीसे उसके खेतोंकी बात सुनकर मेरी वह इच्छा जाग उठी, बोला—‘खेत मुझे नहीं दे सकती?’

“मालिक से लो, मैं तो ऐसा ही कोई आदमी चाहती हू जो उन्हें जोतने लगे। मैं बापको भेजूंगी, आप बात कर लेना”

दूधरे दिन सबेरे मैं अपने कमरेमें बैठा अपनी एक पुस्तक लिख रहा था। मेरे कमरेके सामने एक सेठजीका मकान है, सेठजी अपने दरवाजे पर खडे थे। इतनेमें एक बुढ़ा उनके सामने आकर खडा हो गया। कमरमें उसके चिचकोंकी एक लामोटी थी, शरीर पर एक मैली लाल धोतीका जीर्ण शीर्ष डुकडा। कमर उसकी झुक रही थी शरीर भरमें झुर्रियां थीं, आँखोंमें धुंधलापन। उसे देखते ही सेठजी समझे कोई भिखमंगा है। आवाज बुलन्द करके बोले—‘उन पाठकजीके दरवाजे जा, वे मिनिस्टर हुए हैं, सबको सदावर्त बाटते हैं।’

“मैं सदावर्त लेने नहीं आया, मास्टर यैयाका मकान कहा है?”

“सामने जा” सेठजीने उसी बुलन्द आवाजमें कहते हुए उससे अपना पिण्ड छुड़ाया।

मैं समझ गया वही बुढ़ा है, उसे बुलाया और बात शुरू की। वह बात बातमें कहता—‘कहो हा, मुझे जबरन कहना पडता—‘हां,’ मुझे मालूम हुआ कि बुढ़ा बात करनेमें बहुत ही चतुर है। जात का अहीर है, जिन्दगी भर दूधमें पानी मिलाकर बेचता रहा होगा, एकके दो करता रहा होगा इत्यादि,

इत्यादि। आखिर उसके खेत देखनेके बंद कुछ तै करनेका निश्चय किया, उसे किसी दिन संध्या समय आनेको कहा।

एक दिन मैं स्कूलसे आया नहीं कि उसे दरवाजे पर डटा हुआ पाया। नागवार तो गुजरा परन्तु उसे वचन दे चुका था, उसके साथ जाना ही पड़ा। कई खेतोंको पार करके उसके खेतोंपर पहुँचा। खेती पातीका कुछ अनुभव तो है नहीं, सौदा भी इतना बड़ा नहीं था कि उसमें जादा खल खल की जाती। चालीस पचास रुपयेकी कुल बात थी क्योंकि जुड़ा खेत बेचनेको नहीं उसके पर उन्हें जोतनेको तैयार था। समझ लिया पचास रुपये न सही मनमें ऐसा हिवाब लगाकर बात तै कर दी। लिखा पट्टी कर देने पर बात आयी, मैंने उसे फिर समय दिया, वह फिर आया कई बार आया पर लिखा पट्टीका कुछ साधन न मिल सका। आखिर एक दिन मैंने बला ही टालनेकी गरजसे दो रुपये दिये और कहा जाओ खेतोंमें काम शुरू कराओ। लिखा पट्टी फिर देखी जायगी। जुड़ा रुपया लेकर चला गया। आठ दस दिन तक फिर नहीं आया। मैं समझ गया रुपया गये। आखिर एक दिन वह बाजारमें मिला। मैंने पूछा — 'क्यों रे फिर नहीं आया तू। कुछ काम शुरू कराया?'

'नहीं मासिक, मजदूर नहीं मिलते। आपके रुपया रखे हैं। मजदूर न मिले तो बापस कर जाऊंगा। सारे गांवसे कह कर हार गया। कोई नजदीक खड़ा नहीं होता। उसकी शकल देखकर मुझे उसके कहनेमें सचाई दीख पड़ी। खयाल हुआ मजदूरोंको मजदूर कहा रखे हैं और फिर आबकल। मैंने उसके ईमानकी परीक्षा लेनेकी गरजसे उसे कुछ दिनका और अवकाश देना उचित समझा। इसके बाद गर्मीको छुटियाँ आ गयीं, हमारा स्कूल बन्द हो गया और मैं दो महीनेके लिए घर चला गया। जब सौटा वर्षा शुरू हो गयी थी। एक दिन सहसा उस बुढ़ेकी याद आयी प्रश्न दो ही रुपयेका था, परन्तु वह भी क्यों मुप्त जावे। एक ग्रामीण उल्टू बनाकर ले जावे। वह बात मुझे गवारा न थी। बुढ़े पर क्रोध था रुपया उसके पुरखोंसे ले लेनेका सकल्प दुनियाकी धूर्तता कर, बेईमानी, दगाबाजी, बदमाशी, इत्यादि पर सोचता हुआ एक दिन उस बुढ़ेके घर जा ही पहुँचा।

पर उसका घर देखते ही मेरे सारे विचार सहसा बदल गये। एक घर था, सामने छपरी जिसकी दो दो हाथ ऊँची मिट्टीकी दीवालें छप्परके बोझसे झुक सी रही थीं। छप्पर दीवालेंको दबाकर जमीनको छूनेकी कोशिश सी कर रहा था। दीवालें तब भी उस बुढ़ेके समान जीवन सग्राममें डटी हुई थीं, यद्यपि उनमें यत्र तत्र कूचड़ निकल रहे थे, मिट्टी खिसक रही थी, कहीं कहीं बड़े धुनुआ हो रहे थे, सामनेका घर आगेसे देखनेसे तो कुछ अच्छा मालूम होता था। दरवाजेमें किवाड़ लगे थे मगर पीछेने वह भी भस-भसा गया था। आगेकी छपरी ही कुल रहनेकी जगह थी। पर उसकी छवाई नहीं हुई थी। उसमें इतना पानी टपक रहा था कि छपरीका सारा फर्श दल दल बन गया था। पैर रखनेको भी कहीं

जगह नहीं थी। इसी कीचड़में वह जुड़ा हक टूटी चारपायी पर जिसका विनाश झूलकर जमीनमें लग रहा था, लेटा था। मच्छर उसकी सेवा कर रहे थे, उसे अपना मधुर संगीत सुना रहे थे। वह उन्हें कभी इस तरफ हाथ पटक कर खदेड़ता था कभी उस तरफ। मेरे मनमें आया कि यदि दो रुपया और पाठमें होते तो उसकी नजर करता। तब भी उसका मन लेनेकी गरजसे मैंने उसे आवाज लगायी वह मेरी आवाज सुनते ही बड़ा लज्जित सा विवश और लाचार सा कराहता हुआ चारपायीसे उठनेकी कोशिश करता हुआ बोला—‘मालिक बीमार हूँ।’

तोचा—‘तू बीमार न हो तो कौन हो? खेरियत वही है कि तू अभी तक जीवित है। ऐसी जगहमें डोर भी बंधि बन्द कर दिया जावे तो शायद रात भरमें खतम हो जावें।’

‘पढ़े रहो बच्चा’ मैंने कहा।

‘कैसे पढ़ा रहूँ। आप मेरे घर आये हैं।’

मैंने बहुत कहा पर जुझा न माना। आखिर अपने जुदापेसे लड़ता हुआ लकड़ीके सहारे उस टूटी चारपायीसे उठकर लड़खड़ाता हुआ मेरे सामने आ खड़ा हुआ। कमरमें बड़ी चिथड़ोंकी लगीठी थी। शरीर पर बड़ी लाल जीर्ण शीर्षा चोतीका डुकड़ा, बड़ी चिथड़ोंकी लगीठी थी। शरीरपर बसतब मच्छरोंके काटनेसे पड़े हुए बड़े बड़े दाम। मैंने कृत्रिम कठोरतापूर्वक पूछा—‘क्या बाबा ‘मेरे रुपया नशं देना।’ यद्यपि उन्हें लेनेकी मेरी कोई ह्छा नहीं थी।

‘कल हाविर हो जावेंगे। दूसरेका माल कौन हवम होता है।’ जुड़ने लगाते हुए कहा।

मैंने दूसरी तरफ नजर फेंकी, बगलमें एक और कोठा था किवाड़ नदारद थे। उसमें बैल बन्दे थे। उसे देखकर और मेरे होश हवास उड़ गये। कीचड़, मूत्र, गोबर आदि उसमें इस तरह सन रहे थे जैसे किसीने दीवाल उठानेके लिए मिट्टीका गारा तैयार किया हो। जब जुड़नेका यह हाल था तब इसके मवेशियोंका यह हीना स्वाभाविक ही था। मेरे न जाने कहा विचार गये।

मैंने उसके घरसे निकल कर एक आदमीसे जो समीप ही बैठा सुट बो रहा था, पूछा—‘क्यों भाई इस जुड़नेकी कुछ सहायता नहीं कर सकते? देखो कैसी बुरी हालतमें रह रहा है। सब लोग मिनकर हाथ लगवा दो तो बेचारेका घर ठीक हो जावे। ऐसेमें तो मवेशी ही नहीं रह सकते।’

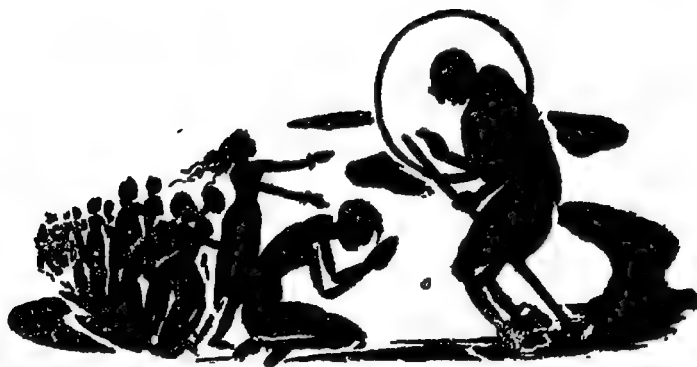
एक औरत दूर ही से कुछ नाराज सी होकर बोली—‘उसकी लड़की है, दामाद है जब वं नहं करते तो दूसरे किसकी गरज है, करै न अपना।’

मैंने कहा—‘भाई आदमी ही आदमीके काम आता है, हो सके तो कुछ सहायता कर देना ऐसा कहकर चला आया।’

एक दिन जब सध्या समय स्कूलसे लौट्य तो उसकी लड़की घर पर खड़ी हुई मिली । बोली—
मालिक ये आपके रुपये हैं ।’

मैंने रुपये वापिस कर दिये ।

मैं सोचता हूँ, हम बुद्धिजीवी लोग अपने और ग्रामीण जनताकी बीचकी बरतती हुई खाईको पाटनेका प्रयत्न कब करेंगे ? इन गरीब किसान मजदूरोंकी और हमारे नेताओं और शासकोंका ध्यान कब जाय गा ? खुद ग्राम निवासीयों एक दूसरेकी मदद करना कब सीखेंगे ? और जिस ग्राम संगठनकी बात हम बहुत दिनोंसे सुनते आ रहे हैं वह कब शुरू होगा ?



अभागा

श्री यशपाल, बी० ए०, एल-एल० बी०

वह अभागा अब इस संसारमें नहीं है। कुछ दिन हुए, अपने संवर्धमय जीवनसे उसने मुक्ति पा ली। अब वह चैनकी नींद सोता है। ससतने जिसका तिरस्कार किया, समाजने जिसे ठुकराया, उसीको मृत्युने अपनी शीतल गोदमें प्रेमपूर्वक आभय दे दिया।

उस नरककालका चित्र बार बार मेरे नेत्रोंके समक्ष आ जाता है। मैं उसे नहीं देखना चाहता। उस ओरसे आखें मूंद लेना चाहता हूँ। बुद्धिजीवियोंको ऐसे दृश्य हाड-भासकी आँखोंसे देखनेका अवकाश ही क्या? बुद्धिकी पकड़में जो चीत्र आ जाती है, वही उनके कामकी है। शेष सब निरर्थक है। पर मेरे शरीरमें हृदय अब भी स्पन्दन करता है और बुद्धि पूर्णतया उसे नष्ट कर देनेके प्रयत्नमें अभी तक सफल नहीं हो पायी। इसीसे अब अभागेका चित्र प्रायः मेरे मस्तिष्कमें सजीव रूपसे चक्कर लगाता रहता है।

हम लोगोंने अपनेको चारों ओरसे पक्को परिधिसे घेर रखा है। परिधि अमेघ है और जहा-जहा द्वार हैं वहा लोहेके ऊँचे-ऊँचे काटक चढ़े हैं। बाहरका दुख-खुल हम कुछ भी अपने तक नहीं आने देना चाहते। फिर भी वायु तो उन्मुक्त है, वह कोई बन्धन नहीं मानती। इसीसे चार कदम पर बसे जमझार, मिनौरा, नयागाव, आदिकी ओरसे उड़कर हवा आती है, और वहाँ निवास करने वाले मानव नामचारी प्राणियोंके दुख-वायिदयकी कथाएँ हम तक पहुँचा जाती हैं।

×

×

×

सौ-सवावौ बरोंके इस जमझार गावके उस मुक़्कड़ पर जो टूटी-फूटी भोंगड़ी झीलनी है, उसीमें वह अभागा कपोसे अपने जीवनके दिन गिन रहा था। स्वास-रोगने उसका सारा दम गींच लिया था। तिल्लोने बटकर उसके पेटमें बाल-भर भी स्थान न छोड़ा था तथा उसके हाथ-पैर सूख कर सौंके-जैसे हो गये थे। चियड़ोंमें अपनी लावको दके अहर्निश वह परमदिनामें विनती मिला करता था, “हे माय, तूमें दया है तो तुझे उठा लो। मैं अब जीना नहीं चाहता।”

जिनकी उपयोगिता नहीं, उनका बीना क्या। उसकी भोंपड़ी, उसके दो बच्चे, उसकी छी दरिद्रताकी मानों साकार मूर्ति थे। बाप तो रोगी था। मां सेतोमे मजूरी कर कुछ कमा लाती थी, जिससे उन चारों प्राणियोंका जैसे-तैसे काम चल जाता था। छीके पास तन टकनेके लिए एक बोती थी; लेकिन बच्चोंको एक घन्टी भी नसीब न थी और उनकी कायासे पता चलता था कि आयेदिन उन्हें उपवास करना पड़ता है और अबमूखे तो वे हमेशा ही रहते हैं। वे तीन माई-बहन थे, लेकिन एकको भगवानने छीन लिया। मां को यो दुःख तो हुआ; लेकिन बादमें उसने संतोषकी खास ली कि चलो, दुःखसे एकको छुटकारा मिला !

उसे सब 'पछुआ' कह कर पुकारते थे। जब उसकी बीमारीका समाचार मुके मिला तो एक सभ्याको डाक्टरको लेकर मैं वहां पहुंचा। दोनों बच्चे हमें घेरकर आ लड़े हुए। बेचारी मां ने बहुतेरा चाहा कि गरीबीका, अपनी बेवसीका, यों प्रदर्शन न होने दे, और बच्चोंके तन पर कुछ तो ढाल दे, लेकिन हाथ, वह तो अवहाव थी। भीतर-ही-भीतर दो घूंट आसुओंके पीकर रह गयी।

मैंने कहा, "तुम्हारे आदमीको देखने डाक्टर आये हैं।"

आद्याकी एक लहर उसके चेहरे पर दौड़ गयी। उसके भीतर छिपे दुखको मानो किसीने छू दिया। कातर बाथीमें उसने कहा, "डाक्टर साहब, जैसे बने, इनको आराम कर दीजिये। ये उठ गये तो फिर मैं कहींकी न रहूँगी।"

दोनों अवोष बालक मांकी और एकटक देखते रहे और मांके वे शब्द भोंपड़ीके न जाने किस कोनेमें बिलीन हो गये।

डाक्टरने जेबसे नली (स्टेथेस्कॉप) निकाल कर रोगीके हृदयकी परीक्षा की, लिटा कर पेट देखा, छाखोंके पलक नीचे-ऊपर कर जांच की और फिर कुछ बेर गंभीर हो सोचनेके उपरांत बोले, 'This case is hopeless' (इस रोगीके बचनेकी कोई आशा नहीं।)

मैं कुछ बोल न सका और मा-बच्चे आगामरी निगाहसे डाक्टरकी ओर देख रहे थे सो देखते ही रहे।

डाक्टरने कहा, "देखो न, इसकी कितनी इतनी बढ गयी है कि यह ठीक तौरपर खास भी नहीं ले पाता।"

छीने गिड़गिड़ाने हुए कहा, 'डाक्टर साहब; सब कहिए क्या उन्हें आराम हो जायगा। आप ही हमारे ' ' ' कहते-कहते छीका गला भर आया।

डाक्टरके मुंहसे अनायास ही सात्वनाके दो शब्द निकल पड़े "धन्यवाँ नही, हम इसकी दवा करेंगे। शायद आराम हो जाय।"

उत्तरमें पाच छह बरसकी नंग-घड़ंग खडकी आ खडी हुई। मैंने कहा, “तुम्हारी मा कहाँ है ?”

इतनेमें उसकी मा भीतर निकल कर आयी। उसका चेहरा उतरा हुआ था।

मुँहलाहटके साथ मैंने कहा, “तुमने उसे मेजा नहीं ?”

मेरे इस प्रश्नका जवाब भर वह कोई उत्तर न दे सकी।

मैंने फिर कहा, “डॉक्टर तुम्हारे सामने ही तो कह गये थे कि अस्पतालमें भरती कर लेंगे, फिर मेजनेमें तुम पर क्या बोझ पड़ा।”

जीने अब होठ खोले। बोली, “मेजती किसे ? वे तो उसी रातको उठ गये।”

उसका प्रत्येक शब्द मेरे हृदयको वेधता हुआ पार निकल गया। गर्दन झुकाये मैं चुपचाप वहाँसे चला आया।



सुना कि पासके गावके किसी कुम्हार और उसके बच्चेको सापने काट खाया है। उस वक्त हमे मनसुखाका खयाल भी नहीं आया। शामको खबर मिली कि मनसुखा और कल्लाको ही सर्पने काटा था और दोनों ही मर गये।

हृदयको बड़ा घक्का लगा। मनसुखा और उसके कुटुम्बके सभी प्राणियों हमारे वगीचेमें बहुत दिनों तक मजदूरी की थी। सब घरवाले बाल बच्चे लगे रहते थे। ६ गघे भी साथ थे और तब एक सपना रोज उन्हे मिलता था।

उस समय मैंने आठ-दस चित्र लिये थे। “मजदूरके जीवनमें एक दिन” शीर्षक लेख लिखनेका विचार था। चित्र बनकर बहुत दिन पहले ही आ गये थे, पर मैं अपने प्रमादवश उन्हें मनसुखा तथा उसके बच्चोंको अभी तक दिखला नहीं पाया था। जब कभी बिक्र आता तो कह देता, “अच्छा भाई, कल आना।”

वह ‘कल’ नहीं आया, काल आ गया। और मनसुखा और कल्ला उस धामको चले गये, जहासे कोई वापस नहीं लौटता। चार दिन बाद मनसुखाकी स्त्री ठबियारी अपनी दुःख गाथा सुना रही थी—

“इतवारकी रातको वे फारमकी और घरमदास बाबाकी पूजा करने गये थे नौ बजे लौट आये रातको तीन बजे होंगे। उन्होंने कहा, “जगत है का? मोय काऊने काट खाओ।” भीतर मेरा लड़का कल्ला पड़ा हुआ था। पासमें तीन बहनें और एक बुआकी लड़की लेटी हुई थी। कल्ला बोला “हमै सौक काट खाओ। मोय गुलगुलौ लगे तो” लड़कियोंको मापने छुआ भी नहीं वाप वेटे दोनोंको गाड़ीपर सवार कर टीकमगढ ले गये। बहुत इलाज किया पर कोई बस नहीं चला। अगर कल्ला (लड़का) भी बच रहता तो मैं किसी तरह सन्तोष कर लेती। दोनों चले गये।” इसके बाद कुम्हारिन आखोंसे आसू टपकाती हुई बोली “जैसी विपत्ता मोरे ऊपर परि गई उसी काऊ पै न परी होइगी।”

कल्पना तो कीजिये उस मजदूर औरतके दुर्भाग्यकी जिसका पति और ग्यारह वर्षका लड़का दोनों एक साथ मृत्युके मुखमें चले गये हों। अब वह कुम्हारिन है और उसके चार बच्चे हैं, तीन लड़कियाँ और लड़का, जो डेढ़ महीनेका है। यद्यपि उनके पिताको मरे अभी चार दिन भी नहीं हुए थे, वह दस बरसकी भगवन्ती मजदूरी पर गयी हुई थी और सात सालकी मुनिया, छह सालकी विनिया आश्चर्यचकित नेत्रोंसे अपने पिता तथा भाईकी तस्वीरें देख रही थी। डेढ़ महीनेका मन्तू भी इस दृश्यको देख रहा था।

जब मैंने वह चित्र दिखलाया, जिसमें कल्ला घोड़ीपर चढ़ा हुआ था और बगलमें बप लड़ा हुआ था तो कुम्हारिन विह्वल हो उठी। रो-रो कर कहने लगी—

“हा टीकाको आयो तो बेटा, तुम्हारे दिंगा” कल्लाका विवाह हो चुका था।

कुम्हारिनके चहरेसे अनन्तवेदना टपक रही थी। मैं सोच रहा था “क्या बनावटी कहानिया इस सच्ची घटनासे अधिक कथोत्पादक हो सकती हैं।”

इसके बाद मैंने कई महानुभावोंसे मनसुखा और कल्लाकी दुर्घटनाका जिक्र किया है।

श्रीयुत ‘क’ महाशय, जो लखपती आदमी हैं, बोले, ‘हा ऐसी घटनाएँ अक्सर घटा करती हैं। क्या किया जाय।’

‘ख’ महोदयने कहा, “हा सुना तो हमने भी था। साप कुपर पर से गिरा था। खैर।”

‘ग’ ने साफ ही कह दिया, “आप भी कहाँ का रोना लो बैठे।

हम किसीकी दोष नहीं देते। स्वयं हम भी कम अपराधी नहीं हैं। हमारे पास साँप काटेकी दवाई (लेन्सिन) रक्खी हुई थी पर अपने आलस्य या लापरवाहीके कारण उसकी सूचना हम आशपासके ग्रामों तक नहीं भेज पाये थे।

जब निकटकी एक बुढियाने कहा, “कुम्हारिन भूलों मरती है, उस दिन शामको मैं रोटी दे आयी थी”, तब हमें उस भारतीय प्राचीन प्रथाका स्मरण आया जिसके अनुसार मातमवाले घरपर पाच-पड़ोसियों द्वारा भोजन भेजा जाता है।

मैं दुःखता चाय पी रहा था और नियमानुसार सुस्वादु भोजन कर रहा था और पड़ोसके ग्राम में पाच प्राथियों पर यह वज्रपात हुआ था, मैं उस प्राचीन प्रथाको भी भूल गया।

वह था जनताकी सेवा करनेका दम्न रखनेवाले एक लेखककी वस्तुतिका हृदय-हीन प्रदर्शन।

अपने पति और पुत्रको एक साथ ही खोकर वह कुम्हारिन न जाने किस तरह अपने चार बच्चोंका पालन कर रही है।

पुस्तकों अथवा लेखों द्वारा नकली ज्ञानका उत्पादन करने वाले लेखक उसकी असीम वेदनाकी क्या कल्पना भी कर सकते हैं।

“दुखके एक क्षण में कितना ज्ञान भरा हुआ है उसना साधु महात्माओंके सहजों उपदेशों में नहीं” सुप्रसिद्ध आस्ट्रियन लेखक स्टीफन ज्विगका वह कथन सर्वथा सत्य है।

कुण्डेश्वर (टीकमगढ़) के निकट नयेगाव में कल्याणी उस साक्षात् मूर्तिको आप मजदूरी करते हुए पावेंगे।

उसके ये वाक्य अब भी मेरे कानों में गूँज रहे हैं—

“मदद दैवे को को करो है ? त्रिपता में को की को होय।”

सच है—“दीनबन्धु जिन दीनकी को रहीम मुधि लेह”

वर्णों अभिनन्दन-ग्रन्थ

Who never ate his bread in sorrow, Who never kept the midnight hour,
Weeping and waiting for the morrow, They know you not, Ye heavenly powers.

[ए देवी शक्तियो ! वे मनुष्य तुम्हें जान ही नहीं सकते, बिन्हें दुःखपूर्ण समय में भोजन करने का दुर्भाग्य प्राप्त नहीं हुआ तथा जिन्होंने रोते हुए और प्रातःकालकी प्रतीक्षा करते हुए राते नहीं काटीं ।]
—महाकवि गेटे

मैं मंदाकिनिकी धवल धार

श्री चन्द्रभालु कौर्मिस्तत्रिय 'विशारद'

(१)

है विन्ध्याचलकी पुण्य गोदमें मेरा जन्मस्थल समीद ।

गिरिके उपलो में कर कलकल, मैं करती बाल धिनोद सरल ॥

गिर-गिर कर उठती बार बार, मैं मंदाकिनी की धवल धार ।

(२)

मैं बन जाती निर्मल निर्भर, करती हर-हर के सुन्दर स्वर ।

होकर आकर्षित दर्शकगण, देखे मेरा अद्भुत जीवन ।

वैती कविको अनुपम विचार, मैं मंदाकिनी की धवल धार ॥

(३)

मैं चट्टानों में गिर-गिर कर, बिलराती हूँ मुका सुन्दर ।

फिर उन्हें मिटाकर अति सत्वर, बतलाती हूँ—यह जग नश्वर ॥

यों पहनानी उपदेश-हार, मैं मंदाकिनी की धवल धार ।

सुजान अहीर

श्री पं० अनारसीदास चतुर्वेदी

"पंडित जी, गाड़ी ले लूँ ? सुजान को बाप भाय गई है," सुजान अहीर के बूढ़े बाप ने कहा।

"जरूर ले लो, सबसे पहले तुम्हारा काम होना चाहिए पर किस को बुला रहे हो ?" मैंने पूछा
वह बोला, "हवलदार को।"

हवलदार नाम का भी कोई वैद्य या डाक्टर है यह मैं नहीं जानता था मैंने झुंझा कर उस
इंटे से कहा—"तुम भी अजीब आदमी हो, हवानी घर से खबर क्यों दी ? डाक्टर साहब को क्यों नहीं
बुलाया ?"

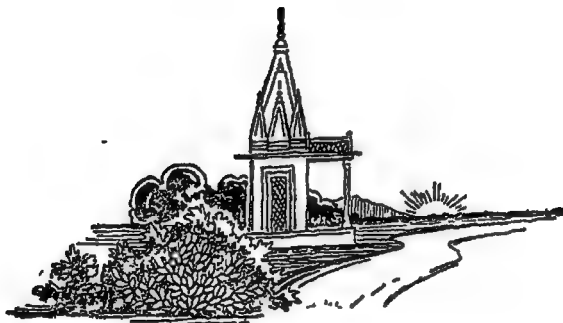
सुजानके बूढ़े बाप का चेहरा उतरा हुआ था, उसकी हककी बककी भूल गयी थी, वह कोई उत्तर
नहीं दे सका तब मेरी समझमें यह बात आयी कि उस बूढ़े से, जिसका जवान लडका कई दिन से सन्निपात
में मृत्यु शय्या पर रक्खा हो, समझदारीकी उम्मीद करना ही महत्व हिमाकत है, मैंने फिर भी डाक्टर
साहब को पत्र लिख दिया, पर हम लोग नगरसे चार मील दूर रहते हैं, सवारी का कोई प्रबन्ध नहीं
और डाक्टर साहब दूसरे दिन शाम को आ सके—सुजान की मृत्यु के पाच घंटे बाद ! इस में उनका कोई
अपराध नहीं था, उन जैसे सहृदय, कर्तव्यपरायण और सुयोग्य डाक्टर बिरले ही होंगे, पर अगले वे क्या
कर सकते हैं ? औरछा राज्यमें शिक्षा चार पीसदी है और इक्कीस सौ वर्गमीलके नौ सौ ग्रामोंमें एक
अस्पताल और तीन डिस्पेन्सरी हैं।

सुजानका पिता अपने तीन पुत्रों को खोकर अब भी गांव जैल चराता हुआ कभी नजर आजाता
है, अब मैं उसे देखता हूँ हृदयको एक बक्का सा लगता है।

मैंने उसको कहा था, तुम्हारा काम सब से पहले होना चाहिए पर क्या हम लोगोंने सुजान
और उसके भाई बंधुओंका, सर्वोपरि तो क्या, कुछ भी ख्याल रक्खा है ? क्या हमने कभी यह सोचा है कि
चारों ओरकी जनताके कल्याणमें ही साहित्यिका भी कल्याण है ?

दूँडे खंगार और भगौना घीमर, सरला घोड़ी और चतुरी सुनावसीर और घंसा काछी ही वस्तुतः पृथ्वीपुत्र हैं; उनकी उपेक्षा करनेवाला साहित्य वास्तवमें एकाङ्गी है, यही नहीं, वह दर-असल आपत्त भी है, वह न कभी फूलेगा फलेगा ।

आज फिर बरसातमें भीगता हुआ सुजानका बूढ़ा बाप दीख पड़ा और मैं सोचता हूँ कि ये सेवासंघ, ये पूजा मण्डल, ये मन्त्री महोदय, ये चारा-सभा, ये नेतागण और ये हमलोग (रियासतोंके पालतू, फालतू साहित्यिक) आखिर किस मर्जकी दवा हैं !



महाभारत कालमें बुन्देलखण्ड

श्री विष्णु, प्रभाकर

जमुना (यमुना), नर्मदा (रेवा), चम्बल (चर्मण्वती) और टोंस (तमसा) से परिवेष्टित भूभागको आज बुन्देलखण्ड कहा जाता है । कवि^१ ने इसकी सीमाको इस प्रकार स्पष्ट किया है—

यमुना उत्तर और नर्मदा दक्षिण ओंचल । पूर्व और है टोंस पश्चिमांचलमें चम्बल ॥

उरपर केन, घसान, वैतवा, सिंध नदी है । बिकट बिन्हाकी शैल-अधियां फैल रही हैं ॥

विचित्र सुहरयावली अटल आनन्द-भूमि है । प्रकृति छोटा बुन्देलखण्ड स्वच्छन्द भूमि है ॥

इस भूभागाका हलान दक्षिणसे उत्तर को है । नर्मदाके उत्तरी कूलपर महादेव और मैकाल अधियों तथा अमर कटकसे आरम्भ हो कर यमुनाके दक्षिण कूल पर पहुंचता है । आज यह प्रदेश भारतके चार प्रान्तोंमें बटा हुआ है । उत्तर तथा पश्चिमोत्तरका प्रदेश युक्तप्रान्तमें है । दक्षिणमें वागर तथा जबलपुर जिले मध्यप्रान्तमें हैं । ओपाळ केन्द्रके पास है । पश्चिमकी ओर नवनिर्मित मालवसंघमें पुराने विचिया राज्यका कुछ भाग है । मध्यमें बुन्देलखण्डका वह भाग जो छोटे छोटे राज्यमें बटा हुआ था अब बिन्हा-प्रदेश कहलाता है । यद्यपि इतिहास इस बातका साक्षी नहीं है कि बुन्देलखण्डकी यह सीमा कभी दृढ़तासे मान्य रही है, इसके विपरीत यह समय समयपर विलुप्त और सकुंचित होती रही है तो भी भूमि, भाषा तथा बोलीकी दृष्टिसे यह सीमा स्वाभाविक है ।

इतिहासमें इस प्रदेशके अनेक नाम प्रचलित रहे हैं,—बुन्देलखण्ड बिन्धेलखण्ड (बिन्ध्य जला-खण्ड) जेवाक (या जीवाक) मुक्ति, बुम्हारखण्ड, बुम्हौति, बज्र, चेदि और दशार्थ । बुन्देला राजपूतोंकी कीड़ा-भूमि होनेके कारण बुन्देलखण्ड और बिन्ध्या अटवामें स्थित होनेके कारण यह बिन्धेलखण्ड कहलाने लगा जैसे बुन्देल स्वयं बिन्धेलका अपभ्रंश है । बुन्देल "याहड़वालोंके पशंव थे जो बिन्ध्यमें रहनेके कारण बुन्देल कहलाये" । स्वर्गीय श्रीकृष्ण बलदेव धर्मके मतानुसार वैदिक कालीन यजुर्वेदीय कर्मशास्त्रका प्रथम अध्याय इसी प्रदेशमें हुआ था । इसी कारण इसका नाम "यजुर्वेदी" हुआ जो कालान्तरमें बिगड़ कर "जी० भुक्ति" बन गया^२ । बुन्देलोसे पहिले यहां पर चन्देल राजपूत राज्य करते थे । चन्देल शुद्ध चेदिने निजला ज्ञान

(१) श्री सुनी अवधनी

(२) इतिहास प्रदेश (अरबन्द प्रियाण्ड), १८ २५५.

(३) मधुकर, बुन्देलखण्ड प्रान्त निर्माता ३८ १४३.

पड़ता है। इस कुलमें जेजाक या 'बयशुकि' नामका एक प्रतापी राजा हुआ वह सम्भवतः विक्रमकी दसवीं शताब्दीके अन्तमें रहा बताते हैं। उसीके नाम पर यह प्रदेश कुछ काल तक 'जेजाक भुकि' (या जीजाक भुकि या जेजा-भुकि) कहलाता रहा^४। जुमौती और जुम्हारखण्ड इन्हीं नामोंके अपभ्रंश है। ये सब नाम अपेक्षाकृत अर्वाचीन हैं। महाभारतसे जिन नामोंका सम्बन्ध वे केवल दर्शाएँ और चेदि हैं। दशार्ण इस प्रदेशमें बहनेवाली एक नदीका नाम भी है। आजकल वह 'वसान' कहलाती है। कात्यायन, कौटिल्य, कालिदास, और उससे भी पूर्व महाभारतमें इस देशका वर्णन आया है। "प्रवृत्ततर कम्बलवसनार्ण दशानामृणे" "दशार्णो देशः च दशार्णः" यह वार्तिक सिद्धान्तकौमुदीमें कात्यायनके नाम से लिखा है। अर्थशास्त्रमें भी कौटिल्यने "दशार्णभवापराजित" कहकर बुन्देलखण्डमें पैदा होने वाले हाथियोंको उत्तम कहा है।^५ दमयन्ती जब नलसे बिछुड़ कर चेदिके मार्गपर जा रही थी तब उसके साथके काफ़लेकी हाथियोंने मार डाला था।

महाभारतमें केवल वैजवती (बेतवा) और शुक्तिमती (केन) के बीचका प्रदेश दर्शाएँ कहा गया है। समूचे प्रदेशको कभी दशार्ण नहीं कहा गया परन्तु श्री पं० गोविन्दराय जैनने इस नामकी एक नयी व्युत्पत्ति खोज निकाली है। दशार्ण का अर्थ है दश जल। अण जल को कहते हैं। जिस प्रकार पाँच नदियोंका प्रदेश होनेके कारण भारतका एक पश्चिमोत्तर भूभाग पंजाब कहलाया उसी प्रकार दस नदियोंका देश होनेके कारण बुन्देलखण्ड भी दशार्ण कहा जा सकता है। उन दस नदियोंके नाम ये हैं—वसान (दशार्ण), पार्वती, सिन्ध, बेतवा (वैजवती), चम्बल (चर्मण्वती) जमना (यमुना), नर्मदा (रेवा), केन (शुक्तिमती) टोंस (तमसा) और जामनेर है।^६ इतिहास इस व्युत्पत्तिका समर्थन नहीं करता।

महाभारत कालमें जिस प्रकार एक भागका नाम दशार्ण था उसी प्रकार दूसरे भागका नाम 'चेदि' भी था। राजा विदर्भके पोते चिदि के नामसे चर्मण्वती और शुक्तिमती के बीचका यमुनाके दक्षिणी कांठिका प्राचीन भारतीय प्रदेश चेदि कहलाते लगा। वही आज कलका बुन्देलखण्ड है^७। राजा विदर्भ बृहदंशी थे। वे प्रतापी परावृत्ते पड़गते थे जो पुरुरवाके पौत्र नहुषके पुत्र ययातिसे लगभग ३० पीढ़ी बाद हुए अर्थात् ३६ वीं पीढ़ीमें। पुरुरवा, नहुष और ययाति वैदिक साहित्यके सुप्रसिद्ध चन्द्रवंशी राजा हैं। चन्द्रवंशी अर्थात् भारतमें द्रव्यवंशी आर्योंके बाद आये थे और प्रतिष्ठान इनकी राजधानी थी। ययातिके पाँच पुत्रोंमें पुर जो सबसे छोटा

(४) बुन्देलखण्डका सखिप्त इतिहास, गोरखल तिवारी, पृष्ठ ४९.

(५) मयूर, बुन्देलखण्ड प्रान्त निर्माण अंक, पृष्ठ २६५

(६) मयूर, प्रान्त निर्माण अंक, पृष्ठ २६५.

(७) भारतीय इतिहासकी रूपरेखा, पृष्ठ १८०

या पैत्रिक राजका अधिकारी हुआ। सबसे बड़े यदुके हिस्सेमें शुक्तिमती, वैजवती और चर्मण्वती के आसपासके प्रदेश आये। बुन्देलखण्डका अधिकांश भाग इसी प्रदेशमें आ जाता है। तुर्वसुको जो भाग मिला था वह साधारणतया आजकलका बुन्देलखण्ड है। उस कालमें यह कारुण्य देश कहलाता था। यह पुराना राज्य था जिसे कहते हैं मनुके एक पुत्र कुरुषने बसाया था। ब्रुह चर्मण्वती के उत्तर और यमुनाके पश्चिममें स्थित भूभागके स्वामी हुए और अनुको जो प्रदेश मिला वह अयोध्याके पश्चिम तथा गंगा यमुनाके उत्तरमें था। यह मोटे तौर पर बुन्देलखण्ड और उसकी सीमा परके देशोंका न्योरा है। उस कालमें आर्योंने बुन्देलखण्डके दक्षिणमें नयी वस्तिया नहीं बसायी थीं।

पुराणोंमें आता है, पिता ययातिके मारने पर, अपना यौवन न देनेके कारण यदुकी भाप मिला था कि उसके कुलमें राजा न होंगे। यदुके कुलमें प्रायः राजा नहीं होते थे पर वे किसी भापके कारण नहीं बल्कि इसलिए कि यादव लोग गणराज्यमें विश्वास करते थे। आपका कल्पना गणराज्यके प्रति बुराका परिणाम है। उपरोक्त राजा विदर्भ इसी कुलकी एक शाखामें हुए। इन्होंने विन्ध्य और शृङ्ग मेखलाका पूर्वीभाग मेखल पर्वत तक जीत लिया था। यह नया प्रदेश इन्हींके नाम पर विदर्भ देश कहलाया। पुराना प्रदेश इनके पौत्र चिदिके नाम पर चेदि कहलाने लगा। ये वैदिक साहित्यमें बहुत प्रसिद्ध हैं। विश्वभारतीके डा० मणिलाल पटेलके अनुसार ऋग्वेदकी दानस्तुतियोंमें बिस कयु नामका वर्णन आया है वह चेदि का पुत्र था। चेदि की उदारता प्रसिद्ध थी। ऋग्वेद ८-५-३९ में कहा है—“कोई भी उस मार्गसे नहीं चल सकता जिस पर चेदि चलते हैं। इसलिए चेदियोंसे अधिक उदार राजा होनेका दावा कोई आभयदाता नहीं कर सकता।” यह महाभारतसे लगभग साढ़े सात सौ वर्ष अर्थात् पचास पीढ़ी पूर्वकी बात है। इसके अतिरिक्त इतिहासमें इनके कुलका कुछ विशेष पता नहीं मिलता। इनके नौ पीढ़ी बाद एक राजा सुबाहुका पता लगता है। इनकी पत्नी दशार्ण देशके राजा सुदामा की पुत्री और नलकी पत्नी दमयन्तीकी मौसी थी। नलसे विष्णु जात्रे पर दमयन्ती बहुत दिन तक इन्हींके राबमहलमें दासी बनकर रही थीं। चेदि राजा सुबाहु, अयोध्याके राजा ऋतुपर्ण, निषधके राजा नल तथा पौरव राजा हस्तीका समकालीन था। इसके बाद चेदिके यादवों का इतिहासमें पौरव राजा वसु के काल तक कुछ भी पता नहीं लगता। वसु एक पराक्रमी राजा था उसे चक्रवर्ती कहा गया है। उसने राजा सुबाहुके लगभग २७ पीढ़ीबाद चेदिके किसी यादव शासकको पराजित किया था। वह यादव राजा अवश्य हीर रत्न होगा क्योंकि चेदि-विजयके पश्चात् वसुने बड़े गर्वके साथ चक्षोपरिचर (चेदि गणके ऊपर चलने वाला) की उपाधि चारण की थी।

यही नहीं इसने मत्स्यसे मगध तकके प्रदेश अधीन किये^९ । वसुने शुचिमती नदीके तटपर शुचिमति नगरीको जो आधुनिक बांदाके आस पास थी, अपनी राजधानी बनाया था । इस राजाके साथ चेदिमें यादवोंका शासन समाप्त हो कर पौरवोंका आरम्भ होता है । तत्कालीन चेदि देशका वर्णन महाभारतमें आता है । इन्द्रके शब्दोंमें "चिदि देश पशुके लिए सुलकारी, घन-धान्यसे पूर्ण, भोग विलासकी सामग्री से युक्त और रमणीक है । वह अगणित घन रत्नोंसे पूर्ण है तथा वहाकी वसुधा पशुओंसे भरी हुई है । वहाके मनुष्य सरल प्रकृतिके, सन्तोषी, साधु, उपहासमें भी कूठ न बोलने वाले, पितृभक्त और कमजोर बैलको हलमें नहीं जोतने वाले हैं^{१०} ।"

इस प्रतापी राजा वसुके पांच पुत्र थे, इसलिए इनका राज्य पांच भागमें बंट गया, मगध, कौशाम्बी, कारुष, चेदि और मत्स्य । महाभारत कालमें ये पांचों राज्य वर्तमान थे । चिदि देशमें उस समय शिशुपाल तथा उसके दो पुत्रों वृष्टकेतु और शरभका राज्य रहा । शिशुपालके पिताका नाम दम्बोधर और माताका नाम श्रुतश्रवा था । श्रुतश्रवा वृष्णि वंशी शूरसेनकी पुत्री वसुदेवकी बहिन तथा श्रीकृष्णकी बुआ थी ।

दशार्ण देशका कोई क्रमबद्ध इतिहास नहीं मिलता । नल-दमयन्ती की कथा महाभारतके वन-पर्वमें आती है । उससे पता लगता है उस समयसे कुछ पहिले वहाँ कोई राजा सुदामा राज्य करते थे जिनकी दो पुत्रिया थीं । उनमेंसे एकका विवाह विदर्भ देशके राजा भीमसे हुआ था । वे दमयन्तीकी माता थीं । दूसरी पुत्रीका विवाह चेदिके राजा सुबाहुसे हुआ था । इसके लगभग ४३ पीढ़ी बाद वहा राजा हिरण्यवर्मा का पता लगता है । संभवतः जब राजा पाण्डु दिग्विजयके लिए निकले तब यही राजा बहा रहे होंगे जिनसे उन्हें युद्ध करना पड़ा था । वे कुरुकुलके विरोधी भी जान पड़ते हैं^{११} ।—

पूर्वभागा स्ततो गत्वा दशार्णा समरे जिता । पाण्डुना नरसिहेन कौरवाणा यशोभृता ॥ २६ ॥

इन्हीं राजा हिरण्यवर्माकी पुत्रीसे पांचाल नरेश द्रुपदके पुत्र शिखण्डीका विवाह हुआ था । शिखण्डीके विषयमें अनेक किम्बदन्तिया प्रसिद्ध हैं । कहते हैं वे जन्मके समय कन्धा थे । उनकी माताने सौतेके डरसे उन्हें पुत्रके रूपमें पाला । परन्तु विवाहके पश्चात् यह भेद खुल गया । राजा हिरण्यवर्माको जब इस रहस्यका पता लगा तो वह बहुत क्रुद्ध हुआ और बदला लेनेके लिए द्रुपदपर चढ़ दौड़ा । परन्तु इधी बीचमें कहते हैं, किसी यक्षकी कृपासे शिखण्डी वास्तवमें पुरुष बन गया । इसके अतिरिक्त शिखण्डीके विषयमें यह भी प्रसिद्ध है कि वास्तवमें पिछले जन्ममें वह काशीराजकी पुत्री आम्ना थे । वस्तुतः ये सब

(९) भारतीय इतिहास की रूपरेखा, पृष्ठ २०६

(१०) महाभारत, आदिपर्व, अध्याय ६६, (औष मन्त्राण)

(११) " " " ११३ श्लोक २५-२६

कपील कल्पित कथाएँ सौतीके मास्तिष्कसे उपबी हैं। सत्य इतना है कि शिखण्डी द्रुपदके धीर पुत्र थे। वे महारथी थे और अर्जुनकी सहायतासे उन्होंने भीष्मका वध किया था। इन्होंने पराक्रमी द्रुपद पुत्रका विवाह दशार्ण देशके राजा हिरण्यवर्मा की पुत्रीसे हुआ था।

राजा हिरण्यवर्माके बाद वहाँके राजा सुधर्मा का नाम महाभारतमें आता है। वे पहले पहल उस समय महाराज युधिष्ठिरकी सभामें दिखायी देते हैं जब मय दानवने इन्द्रप्रस्थका निर्माण किया था। लिखा है 'सुधर्मा पुत्रसहित शिशुपाल . यह सब और विभोके बाने दूसरे बहुतसे क्षत्रिय भी धर्मराज युधिष्ठिरकी उपासनामें लगे रहते थे'^{१३} परन्तु इन्हीं राजासुधर्माने भीमसेनसे, जब वे राजवृक्ष यज्ञके अवसरपर पूर्वं दिशाकी ओर चित्रययात्रा पर निकले, 'रुएँ खड़ी करने वाली लड़ाई की थी और बड़े पराक्रमी भीमसेनने अति बलवान सुधर्मा को यह लीला देखकर उनको प्रधान सेनापतिके पद पर बैठाया था'^{१४}।

तत्र दशार्णको राजा सुधर्मा लोमहर्षणम् । कृतवान्भीमसेनेन महायुद्धं निरायुधम् ॥ ६ ॥
भीमसेनस्तु तद्दृष्ट्वा तस्यकर्म महात्मनः । अधिसेनापतिं चक्रे सुधर्माणं महाबलम् ॥ ७ ॥

यही महावीर राजा सुधर्मा महाभारत युद्धमें चेदि और काश्य गणोंके साथ पाण्डवोंकी ओरसे लड़े थे। लिखा है, बारहवें दिन उन्होंने राजा भगदत्तसे "वृद्धोवहित पंखों वाले पर्वतों" की तरह युद्ध किया और वीरगतिको प्राप्त हुए^{१५}। इनके बाद दशार्ण देशके राजा थे चित्राङ्गद। जिस समय अश्वमेध यज्ञके घोड़ेके पीछे पीछे अर्जुन दशार्णदेश पहुँचे थे उस समय इस बलवान अरिमर्दनने घोड़ा रोक कर अर्जुनसे अत्यन्त भयंकर युद्ध किया था^{१६}।

महाभारतके बाद दशार्ण देशके इतिहासका और कुछ भी पता नहीं लगता। हा जैन ग्रन्थोंमें (आवश्यक चर्च) लिखा है यहाके राजा दशार्णसद्व को भगवान महावीरने दशार्णकूट अथवा गजाग्रपदगिरि पर्वतपर दीक्षा दी थी। मूर्त्तिकावती इसकी राजधानी थी^{१७}।

बुन्देलखण्डके दूसरे भाग चेदि देशका वर्णन ऊपर आ चुका है। शिशुपालकी कहानी सर्व विदित है। पुराणोंमें उसे हिरण्यकश्यप और रावणका अवतार कहा गया है। कहते हैं जिस समय वह पैदा हुआ था उसके तीन नेत्र तथा चार भुजाएँ थीं। ज्योतिषियोंने बताया जिसकी गोदमें

(१२) महाभारत समापर्व, अध्याय ४ श्लोक २९-३३

(१३) " समापर्व, अध्याय २९, श्लोक ६-७

(१४) " द्रोणपर्व

(१५) " अश्वमेधिक पर्व अध्याय, ८३ श्लोक ५-६

(१६) प्रेसी अभिनन्दन ग्रन्थ—जैन ग्रन्थोंमें वैजोलिक सामग्री (लि० टा० जगदीशचन्द्र जैन) पृ० २६०

जाने पर इसके अतिरिक्त हाथ और नयन गिर जायेंगे उसीके हाथसे इसकी मृत्यु होगी। श्री कृष्णने जब उसे अपनी गोदमें लिया तब शिशुपालके ये दोनों अतिरिक्त हाथ और तीसरी आंख गिर पड़ी। यह देखकर उसकी मां जो श्री कृष्णकी बुआ होती थी, बहुत डरी और उनसे अपने पुत्रके प्राणोंको भीख मांगने लगी। उस समय श्रीकृष्ण ने अपनी बुआको वचन दे दिया था कि वे शिशुपाल के सौ अपराध क्षमा कर देंगे। राजसूय यज्ञमें श्रीकृष्णकी पूजा होने पर जब शिशुपालने उन्हें गालियां दीं तब उसके अपराध सौ से बढ़ गये थे और इसीलिए श्री कृष्णने उसे मार डाला था।

बहुत सी ऐसी कथाओंकी भांति यह कथा भी कविकी कल्पना मात्र है। वस्तुस्थिति कुछ और है। निस्सन्देह चेदिनरेश शिशुपाल श्री कृष्णका परम शत्रु था, परन्तु महाभारतसे यह नहीं जान पड़ता। उसने पाण्डवोंका भी विरोध किया था। निस्सन्देह यज्ञके अवसर पर उसने भी कृष्णके साथ भीम और पाण्डवोंकी भी निन्दा की थी, पर साथ ही यह भी कहा था, हम युधिष्ठिरको बर्मात्मा समझ कर आये थे। इसके अतिरिक्त समापर्वमें हम उसे युधिष्ठिर की उपासना करते देख चुके हैं^{१०}। भीम जब जययात्रा पर निकले तब भी उसने उनसे युद्ध नहीं किया बल्कि आगे बढ़कर उनका स्वागत किया और उनका अभिप्राय जान कर प्रसन्नता पूर्वक यज्ञमें आना स्वीकार किया। भीम तब उससे संस्कृत होकर तेरह रात बहा रहे^{१८}।

तस्य भीमस्तदा चक्षुर्धर्मराजं चिकीर्षितम् । सच्च तं प्रति गृह्यैव तथा चक्रे नराधिप ॥ १६ ।
ततो भीमस्तत्र राजकुपित्वा त्रिदशक्षपाः । सत्कृतं शिशुपालेन ययौ सबलबाह्वनः ॥ १७ ॥

शिशुपालकी श्री कृष्णसे शत्रुताके तीन प्रमुख कारण जान पड़ते हैं। पहिला कारण तो यह था कि श्रीकृष्ण न तो किसी देशके राजा थे, न तत्त्वदर्शी और न तपस्वी महात्मा। वे राजकुलके एक व्यक्ति थे फिर भी सारे देशमें उनकी प्रतिष्ठा थी। उनकी विलक्षण प्रतिभाका लोहा तत्कालीन मानव समाज मान चुका था और इसीलिए उनकी पूजा करता था। शिशुपाल भाईकी इस प्रतिष्ठासे जलता था और उन्हें नीचा दिखानेके प्रयत्न किया करता था। होता यह था हर बार उसे मुँह की खानी पड़ती थी। रुक्मिणीका विवाह एक ऐसी ही घटना थी। वह कुण्डिनपुरकी राजकुमारी थी और श्री कृष्णसे प्रेम करती थी। इसके विपरीत उसका भाई रुक्म उसका विवाह चेदिनरेश शिशुपालसे करना चाहता था। शिशुपाल मगध साम्राज्यका प्रधान सेनापति था। उससे मित्रता करके रुक्म अपना स्वार्थ साधन करना चाहता था परन्तु रुक्मिणी भी सज्ज थी। उसने द्वारिकामें श्रीकृष्णके पास अपना संदेश भेजा और जब शिशुपाल बरात लेकर कुण्डिनपुर पहुँच चुका तब वे भी वहा पहुँचे और रुक्मिणीको हर लाये। शिशुपालने

(१७) देवो (१२)

(१८) भट्टभाट्ट मनापर्व, अ. पाठ २९, टिप्पणी १६-१७

हुना तो उसके शरीरमें आग लग गयी। उसने यादवोंसे धनधौर युद्ध किया। उनकी नगरी जला डाली पर विजय उसके दूर ही रही। शत्रुताका यह दूसरा कारण कुछ प्रबल था। शत्रुताका तीसरा कारण तत्कालीन राजनीतिसे सम्बन्ध रखता है। उस कालमें एकराट्, बहुराट् संघ तथा भेखी यहाँ तक कि अराजकराष्ट्र वैसी राज्य संस्थाओंका अस्तित्व मिळता है। धारे देशमें अनगिनत छोटे छोटे राजा थे। कोई भी शक्तिशाली राजा उन्हें बीत कर या उनसे कर लेकर चक्रवर्ती राजाका पद ग्रहण कर लेता था। मगधका राजा जरासंध इसी तरहका एक पराक्रमी साम्राज्यवादी था। उसने अनेक राजाओंको बीत लिया था। अग्र बंग, कलिंग पुण्ड्र, चेदि, काश्यप, किरात, काशो, कोशल और शूरसेन, कुपिन्धनपुर, लौमनगर, आदि देशोंके राजा किसी न किसी तरह उसके प्रभावमें थे। इसके अतिरिक्त उसकी ओर कई अनार्य राजा भी थे। श्रीकृष्ण जिस कुलमें हुए उस यादव कुलमें गणतन्त्रीय शासन प्रचाली थी। उस गणतन्त्रका उल्टा उलटने वाला राजा फौस अराजकका दामाद था। बाल्यमें फौसने जरासंधकी सहायतासे ही उसके नेताको जो स्वयं उसके पिता थे कैद कर लिया था। वह अत्याचारी राजा था। कृष्ण जब युवा हुए तब उन्होंने गणतन्त्रवाधियों का नेतृत्व करके कसको मार डाला और एक बार फिर उग्रसेनके नेतृत्वमें गणतन्त्रकी स्थापना की, जरासंध इस बात को नहीं सह सका। कहते हैं, उसने सत्रह बार यादव गणतन्त्र पर चढ़ाई की, पर कृष्णके नेतृत्वमें संघ-सेनाने उसे हर बार पराजित किया पर अठारहवीं बार जरासंधके साथ यवनराज कालयवन भी आया था। छोड़्य वा गणतन्त्र अब अधिक न ठहर सका। वह कृष्णके नेतृत्वमें मथुरा छोड़ कर द्वारिकामें जा बसा। परन्तु जाते जाते भी कृष्ण कालयवनको मार गये थे। शिशुपाल इसी जरासंधका प्रधान सहायक और सेनापति था। ऐसी अवस्थामें उसका श्री कृष्णका प्रबल शत्रु बन जाना स्वाभाविक ही था।

इतिहास बताता है, श्री कृष्णने एक एक करके साम्राज्यवादके इन समर्थकोंको नष्ट कर दिया। उन्होंने भीमद्वारा जरासंध का वध करवाया। वे उससे खुले युद्धमें नहीं भिड़े। इसप्रकार शिशुपाल को उन्होंने राजसूय यज्ञके अवसर पर स्वयं मार डाला। वस्तुतः वे विरोधी पक्ष की शक्ति को कमजोर करते थे। शिशुपालके बारेमें उन्होंने युधिष्ठिरसे कहा था—‘हे पृथ्वीनाथ। शिशुपालने सब प्रकार जरासंधका अवलम्ब करके उसके सेनापतिका पद लिया है’^{१९}। जरासंधकी मृत्युके पश्चात् शिशुपाल प्रसन्न मनसे यह में आया परन्तु जब उसने कृष्णकी पूजा होते देखी तो उसके कोष की सं.मा नहीं रही। कृष्ण जानते थे कि यदि वे शिशुपालको युद्धके लिए ललकारते हैं तो सारा भारत दो भागोंमें बंट जाता है। वे स्वयं उनके प्रेमी थे विषट्मके नहीं। इसलिए तब तक चुप रहे जब तक भीष्मके कहने पर शिशुपालने स्वयं युद्धकी चुनौती नहीं दी। कृष्ण यही चाहते थे। युद्ध हुआ और शिशुपाल मारा गया। उस समय वहाँ उसके अनेकों मित्र राजा थे पर वे बोल नहीं सके क्योंकि धर्मयुद्ध था और स्वयं शिशुपालने श्री कृष्ण

को ललकारा था । शिशुपालका वध करते समय श्रीकृष्णने उसके जो दोष गिनाये थे उनसे पता लगता है वह आचारविहीन भी था जैसे सभी साम्राज्यवादी होते हैं । उसने तपस्वी वभ्रु की पत्नी और करुष देशके राजाका रूप धरकर उसकी वाग्दत्ता भद्राका जो विमालापतिकी पुत्री थी, हरण किया था ।

शिशुपालकी मृत्युके पश्चात् चेदि राज्यका शासक उसका पुत्र धृष्टकेतु हुआ वह कृष्ण और पाण्डव दोनोंका मित्र था । दुर्योधनके लिए जब कर्ण दिग्विजय करनेके लिए निकले थे तब उन्हें इसी शिशुपाल पुत्रसे युद्ध करना पड़ा था । यह अद्भुत वीर था । अश्वत्थामा, रुक्म और प्रद्युम्नके साथ उसकी गिनती होती थी^{२०} । लिखा है—“महा यशस्वी, महावीर्यवान्, महारथ, शिशुपालपुत्र धृष्टकेतु युद्ध होने पर संग्राममें काल स्वरूप हो जाते हैं^{२१} ।” वह पाण्डवोंकी सेनाके आगे चलने वाला था^{२२} । युद्धमें जब वह महारथ पौरवसे युद्ध करने चला तो महाभारतकारने लिखा है, “यह युद्ध ऐसा था जैसे ऋतुमति सिंहनोंके संगमके समय दो सिंह एक दूसरीकी ओर दौड़ते हैं^{२३} ।” इसी युद्धमें अपने पुत्र सहित वह द्रोणके हाथसे मारा गया था । उसकी लाशको देखकर कौरवमाता गान्धारीने कृष्णसे कहा था—“हेकृष्ण! द्रोणके, अस्त्र जिसने विफल कर दिये उसी द्रोण द्वारा मारे गये इस अद्भुत वीरको देखो^{२४} ।”

धृष्टकेतुके पश्चात् उसका भाई शरभ चेदि राज्यका स्वामी हुआ । अर्जुन जब अश्वमेध यज्ञका घोड़ा लेकर निकले तब वे शुक्ति (शुक्तिमति) नामकी रमणीय नगरीमें इसी शिशुपाल पुत्र शरभद्वारा पूजित हुए थे^{२५} । जैसे तो सारा भारत ही तब दुर्बल हो गया था परन्तु चेदि नरेशके पास सेनाका अभाव नहीं होगा । शिशुपालके पास कई अश्वोद्दिष्टी सेना थी लेकिन धृष्टकेतु केवल एक अश्वोद्दिष्टी सेना लेकर भारत युद्धमें सम्मिलित हुए थे । शरभके साथ महाभारत युग भी समाप्त हो जाता है । यद्यपि इसके बाद चेदिका कोई क्रमबद्ध इतिहास नहीं मिलता परन्तु “चेदि” नाम आधुनिक काल तक चलता रहता है । महाभारतपाद युगके सोलह ज्ञानपदोंमें एक चेदि भी है । वह वत्सके साथ आता है । जैन ग्रंथोंके २५३ राज्योंमें भी चेदि उपस्थित है और शुक्तिमती अनी तक उसकी राजधानी है ।

महाभारतमें धृष्टकेतुका एक स्थानपर धृष्टकेतुश्च चेदीनां प्रणेता पार्थिवो ययौ । “चेदिगणका स्वामी कहा है^{२६} । दूसरे स्थान पर चेदि, काशी और करुष गणोंका नायक सेनापति कहा है^{२७} ।

(२०) महाभारत उद्योग पर्व, अध्याय ५०, श्लोक ३०

(२१) , , , ५१ , ४७

(२२) , नाम पर्व १५

(२३) , , ११६

(२४) , स्वर्ग पर्व , २१ , २०

(२५) , आश्वमेधिक पर्व , ८३ , ३

(२६) , उद्योगपर्व , १९६ , २३

(२७) , , २

चेदि काशी करपाणां नेतार' दृढ विक्रमम् । सेनापतिम् मित्रत्र' घृष्टकेतुमुपाऽऽ दिशन्त ॥

यहा गणका अर्थ गणतंत्र प्रणालीसे नहीं है । तत्कालीन भारतमें अनेक गणतंत्र थे । परन्तु चेदि देश एकतरफ ही था और वहाका शासक "राजा" कहलाता था । शिशुपाल तो सभ्राज्यवादी बरासधका प्रबल समर्थक था । चेदिको जनपद भी कहा है । इसको अर्थ राज्य प्रणालीसे नहीं है बल्कि किसी जन विशेष (अर्थात् कबीले) के रहनेके स्थानको जनपद कहते थे । इस जनमें एक ही कुल या जातिके लोग रहते हों यह बात नहीं थी । उसमें आदान प्रदान चलता रहता था । चेदि जनपदमें वसु से पहले यादव लोगोका शासन था । बहुत पौरव था । तब यह निश्चित है चेदिगण में यादव और पौरव दोनों अभिमिलित थे । आज भी बुन्देलखण्डके गढरिये अपनेको यादववंशी कहते हैं । वैसे दशार्ण देशमें यादव राज महाभारतके अन्त तक बने रहने था ।

महाभारत-कालमें बुन्देलखण्डकी स्थिति प्रायः इस प्रकार थी । चर्मण्वती और शुक्तिमतीके बीचका यमुनाके दक्षिणका प्रदेश चेदिराज्यमे था और वेत्रवतीकी पूर्वी शाखा शुक्तिमतीके बीच का भाग दशार्ण देश कहलाता था । इसकी दक्षिणी सीमा मध्यप्रान्तके सागर जिले तक थी । पश्चिममें अवन्तिराज था । आज बही मालवा है । कुछ लोग दशार्ण को भी पूर्वी मालवा कहते हैं । पश्चिमोत्तर भागमें शरसेन देश था । उत्तरमें पंचाल, बल्ल, काशी, और कौशल राज थे । पूर्वमें पुराना कारुप राज्य था । केन और दोस (तमसा) के बीचका भाग सम्भवत तत्र इसीमें रहा होगा । उसके दक्षिणमें भी अवश्य कुछ राज्य (विन्ध्याचलके पूर्वमें) थे पर उनका ठीक पता नहीं लगता । ठेठ-दक्षिणमें नर्मदा तटपर पश्चिमी राज्य था और आगे तत्कालीन आर्योंकी अन्तिम प्रवृत्ति विदर्भ थी । आर्योंके इन राज्योंके अतिरिक्त बीच बीचमें अनार्य जातिया भी बसती थी । वे लोग असभ्य नहीं थे । नगर बसाना उन्होंने ही आर्योंको सिखाया था । आज भी बुन्देलखण्डकी सीमा पर और बुन्देलखण्डमें गौड, कोल, शबर, (वौर) और मुण्ड आदि प्राचीन जातियां बसती हैं । विन्ध्यखट्वीमें होनेके कारण इस प्रदेशमें जन प्रान्तर बहुत हैं, इसलिए लोग बड़ी सुगमता पूर्वक बहा बने रहे होंगे । इनमें शबर और मुण्ड तो आग्नेय वंशके हैं । ये विन्ध्यवासिनी देवीके उपासक हैं । वधुवाहन इसी जातिके कहे जाते हैं ।

उस कालमें इस प्रदेशकी सम्यता और संस्कृतिका इतिहास दृढ़ लिखलता बड़ा कठिन है । महाभारत अपने युगसे बहुत बादमें लिखा गया है जबकि उसका काल "यहितायुग" में पड़ता है । इस युगमें वेदोका वर्गीकरण हुआ था । वह ईसासे लगभग १७७५ से लेकर १४५५ वर्ष पूर्व तक फैला हुआ

है^{२९}। विद्वानोंने निश्चित किया है कि महाभारतका युद्ध ईसासे लगभग १४०० वर्ष पूर्व हुआ परन्तु महाभारतकी कथा ईसाकी चौथी सदी तक लिखी जाती रही। इसलिए वेदोंमें जिस सस्कृतिका वर्णन है वही इस युगकी सस्कृति कही जा सकती है। उसमेंसे इस प्रदेशकी विशेषता खोजना सरल नहीं है। महाभारतकी सहायतासे कुछ निष्कर्ष अवश्य निकाले जा सकते हैं। ऊपर कहा गया है, इस देशमें 'एक राज्य' शासन प्रणाली थी जैसा कि नलकी कथामें आता है और फिर कौटिल्यके अर्थशास्त्रमें कहा गया है। इस देशके हाथी उत्तम होते थे^{३०}। तब इस प्रदेशके योद्धा हाथी पर चढ़ कर युद्ध करनेमें प्रवीण रहे होंगे। महाभारत युद्धमें स्थान स्थान पर चेदिगणकी वीरता का वर्णन है। विशेषकर कर्णपर्वमें पाचालोंके बाद ये ही बार बार कर्णके सामने आते हैं। अपने सेनापति धृष्टकेतुके मर जाने पर भी इनकी वीरतामें अन्तर नहीं आया। महाभारत युद्धके पहले दिन पाण्डवोंने जो कौञ्च ज्यूह बनाया था द्रुपद (पाचाल) उसके सिर स्थान पर था। तब स्थान पर कुन्ती भोज और चैद्य थे अर्थात् ये तीनों सेनाके अग्रभागमें थे^{३१}। सभी चक्रवर्तियोंकी भांति ये लोग भी मल्ल-युद्धके प्रेमी रहे होंगे।

इन्ने जिस प्रकार चेदि देश और उसके लोगोंकी प्रशंसा की है वह ऊपर आ चुकी है^{३२}। कर्णपर्वमें शल्यसे विवाद करते हुए कर्णने कहा है—'कुरु, शाङ्ग्य, पाञ्चाल, मत्स्य, नैमिष, कौशल, काशी, पौंड्र, कलिंग, मागध, और चेदि देशके उत्पन्न महात्मा मनुज ही शाश्वत धर्मको जानते हैं^{३३}। यद्यपि यह बहुत बादमें जोड़ा गया जान पड़ता है तो भी महाभारत कालीन इस प्रदेशके निवासी साधु और सज्जन ही रहे होंगे। यों तो कर्णके शब्दोंमें "सब देशोंमें दुष्ट और साधु रहते हैं^{३४}।" वसु चैद्योपरिचरके कालमें अहिंसा (अर्थात् यज्ञमें पशुके नवाव अन्नकी आहुति देनेकी प्रथा) और भक्तिप्रधान एकान्तिक धर्म (धर्मकाण्ड और तपके विरोधमें) की लहर चली थी। महाभारत कालमें कृष्ण, बलराम उसके समर्थक थे तथा सास्वतोंमें उसका विशेष रूपसे प्रचार भी था^{३५}। परन्तु चैद्योंने भी इस नये धर्मको अपना लिया था इसका स्पष्ट उल्लेख नहीं मिलता फिर भी वह अनुमान लगाना बहुत कठिन नहीं है कि जिस धर्मका प्रवर्तन उनके एक पूर्वजने किया था और जो उनके

(२९) भा. इति. रूपरेखा, २१९

(३०) देखो (५)

(३१) महाभारत भीमपर्व, अध्याय ५०, श्लोक ४६-४९

(३२) देखो (१०)

(३३) महाभारत कर्णपर्व, अध्याय ४५, श्लोक १४-१६

(३४) " " "

(३५) भारतीय इतिहासकी रूपरेखा, पृष्ठ २४६

सम्बन्धी यादवोंमें बहुत प्रचलित था उस धर्मका प्रभाव उनपर भी पड़ा होगा। दशार्थ देशके वृष्णि यादव तो कुष्णके बहुत निकट थे।

रामायण कालमें इस प्रदेशमें अग्नि, सुतीक्ष्ण, आदि ऋषियोंके आश्रम थे परन्तु इस युगमें आर्य लोग यहाँ पर पूरी तरह छा चुके थे और चेदि देशसे झर झर कर विन्ध्यके उस पार बस्तिया बसाते जाते थे। इस काल तक ऋषियोंका युग भी समाप्त हो चुका था। और व्यास जी वेदोंके सकलन वर्गों-करण और सम्पादनमें लगे हुए थे। स्वयं व्यासजीके विषयमें सुना जाता है कि वे इसी प्रदेशमें रहते थे। परन्तु यह ठीक नहीं है। वे तो बदरिकाश्रममें रहते थे। यह भी आता है कि व्यास माता सत्यवती जो शान्तनु-पत्नी हुई चेदि नरेश बन्धु चौद्योपरिचर की कन्या थी परन्तु भी जयचन्द्र विद्यालंकारने प्राचीन युगकी बंश तालिकाएँ तैयार की हैं उनके अनुसार यह असम्भव जान पड़ता है क्योंकि सत्यवती उन्नावीची पीढ़ीमें तथा शान्तनु नन्वेची पीढ़ीमें आते हैं^{३६}। वैसे तो वे तालिकाएँ भी अन्तिम नहीं है परन्तु इतना सत्य है कि अभी अधिक अनुसन्धानकी आवश्यकता है।

इस कालमें आर्यलोग कृषिको अपना चुके थे। इन्होंने इस देशके रहने वालोंकी जो प्रशंसा की थी इसमें एक वाक्य यह था "कमलोर बैलको हलमें नहीं जोतने वाले हैं * ।" इसके अतिरिक्त वे सुन्दर नगरोंका निर्माण भी करने लगे थे चेदि देशकी राजधानी शुक्तिमती एक प्रख्यात नगरी थी। आश्वमेधिक पर्वमें उसे रमणीय नगरी कहा है।

इस प्रकार और भी अनुमान लगाये जा सकते हैं और अनुमान प्रमाणके अभावमें इतिहास नहीं बन सकते। आज भी महाभारत-कालीन भारत एक रहस्य बना हुआ है यद्यपि आवरण हटा जा रहा है तो भी अध्ययन और अनुसन्धानकी आज जितनी आवश्यकता है, उतनी सम्भवतः कभी नहीं थी। इस नव-भारतमें ही भारतका अतीत रहस्य शुक न हो सका तो कब होगा ?

(३६) भारतीय इतिहासकी रूपरेखा पृष्ठ, २६५

(३७) देखो (१०)

यही भूमि शोणित सनी, यहि पहाड़ यहि धार ।
हम बुन्देल खण्डीन को, यहि है स्वर्ग बिहार ॥

卐

卐

卐

कर्णी अभिनन्दन ग्रन्थ

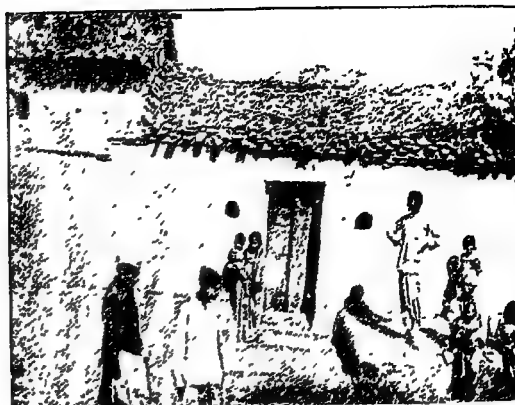
चित्रा



प्रथम तीर्थंकर य० ऋषभदेवके
आत्मज प्रथम-सिद्ध बीवाहुदण्डिकी
(५७ फीट उन्नत)
प्रस्तरमूर्ति
श्रवणबेलगोला



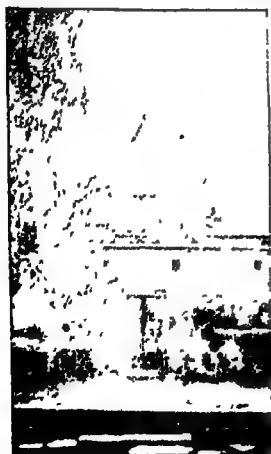
तीर्थविराज
य० महावीरकी
अति प्राचीन मूर्ति



वर्णीजी का घर ।



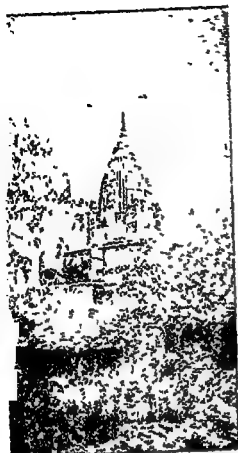
भड़ावराका स्कूल-
जहा वर्णीजी छात्र
तथा अध्यापक रहे ।



मटावरा की घाटा
(वैष्णव मन्दिर)
जहा वर्णीजी
कथा सुनने
जाते थे ।



गोगवाला-वैनमन्दिर
जिसने वर्णीजी को
जैनधर्म की
ओर आकृष्ट
किया ।

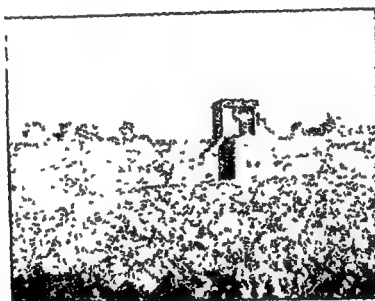


गोपाबाला मन्दिरका
पृष्ठ भाग



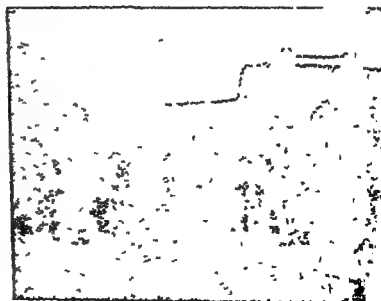
गोपाबाला मन्दिरकी
जिन प्रतिमाएँ

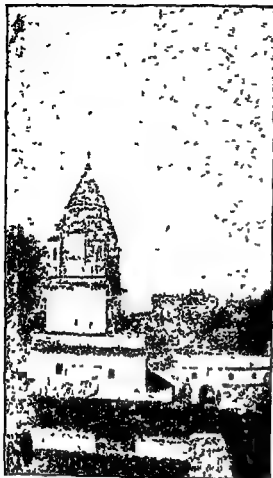
जयबाद-उदयग
(महाबाराका बाबा-सरोवर)



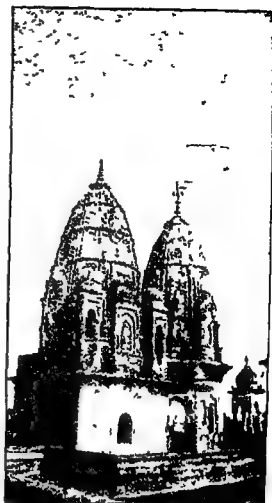
महाबाराका कुँ तवा
सरोवर

जयाराकी पाठनाला
तवा डाकखाना
जहा दर्शजिने घर
छोडने पर कार्य किया





जताराका
जैनमन्दिर



सिमराका
जैनमन्दिर



बाह्जीकी बजार,
सिमरा

जताराका सरोवर
जिसके तटपर वर्णीजी
धर्मगोष्ठी करते थे

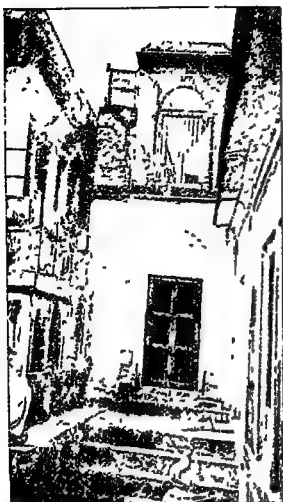


स्व. प० शम्भूदास शारदा, काशी
वर्णाजी के विद्यागुरु

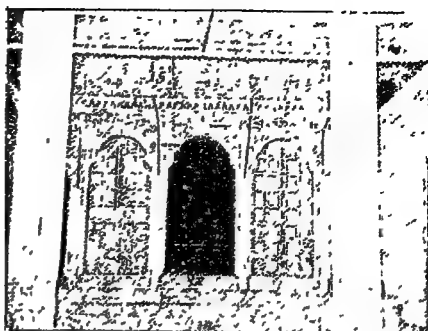


स्व. विवेक चिरोबावाईजी तिमरा
वर्णाजी की धर्ममत्ता

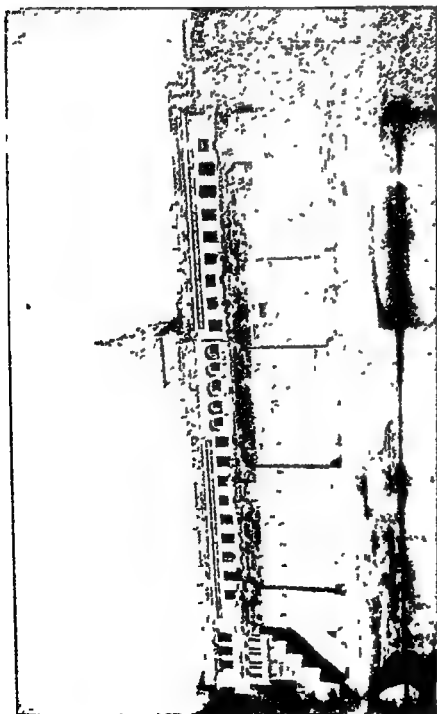




भ सुपाखनायका
जन्मस्थान, भदौनी-
काणी।

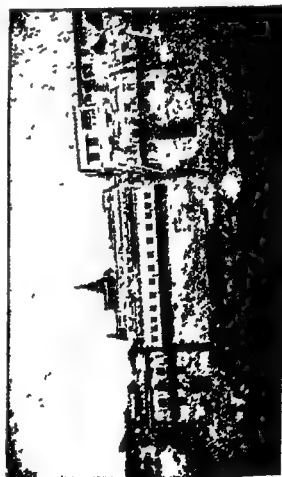


भ पाखनायका-जन्मस्थान
भेलपुर-काणी।



नरैमान मुण्के जैन विद्वानोफा विद्याकुल-श्री स्वादाद दि० जैन विद्यालय काशी, वर्णीजी इसके संस्थापक

तथा छात्र रहे हैं।



श्री छेरीमाल-जैन मन्दिर
(मिरापुरा) जिसके
नीचे के आगने
छात्र वर्णीजी
रहते थे।



वर्णाजी के दीमागुल
स्व. न गोकुल-
चन्द्र जी

मुक्क पं० गणेशप्रसाद (वर्णा)
राग-विरागकी शिविधाने



वर्णात्रय-
ब्रह्मचारी पं० गणेश-
प्रसाद वर्णा, परम तपस्वी
दादा भागीरथजी वर्णा
नं० दीपचन्द्रजी वर्णा



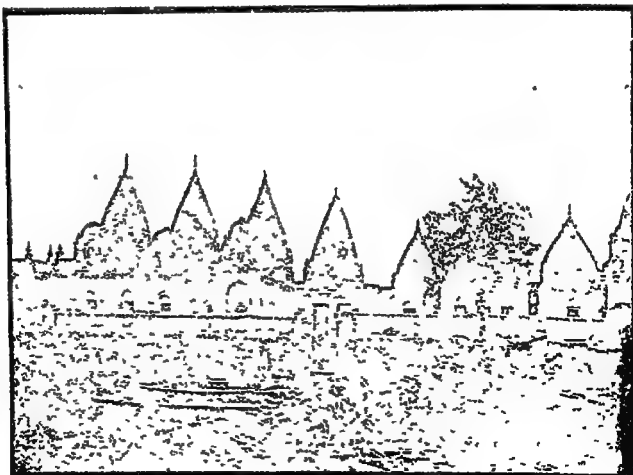
श्री १००८ महावीर-
प्रभुकी मूर्ति
कुण्डलपुर



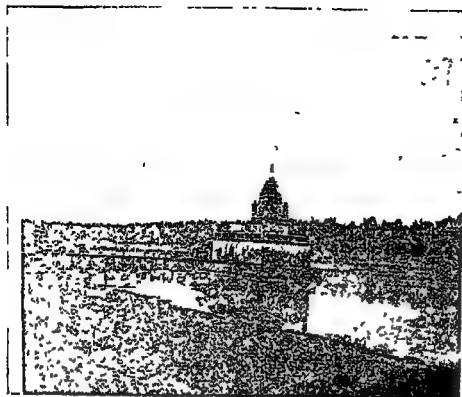
श्री कुण्डलपुर क्षेत्र (मध्य प्रदेश), जहाँ वर्णीजीने श्रद्धार्थ दीक्षा ली थी



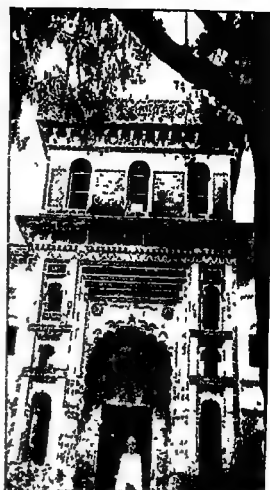
कुन्डलपुरका सरोवर और विनयमन्दिर



श्री रेशन्दीगिरि
मत्तिवाय क्षेत्र-बहा
वर्णीजी की
विरक्ति पुष्ट हुई



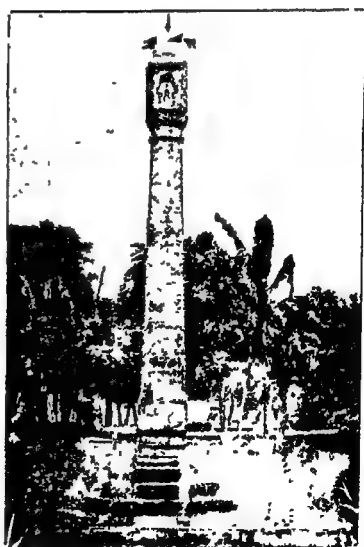
श्री जलसन्धिर रेश्मीगिरि



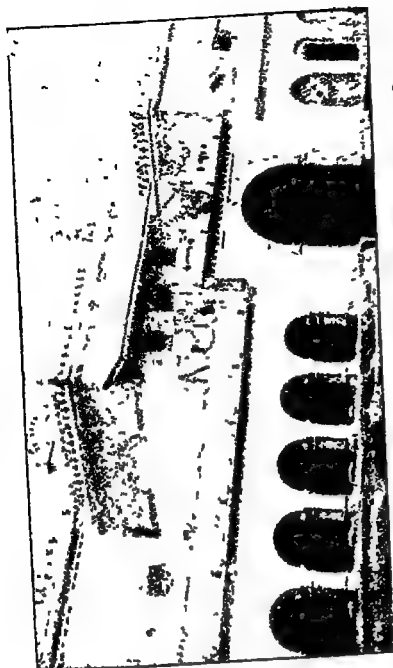
वस्तुत पाठशाला द्रोणगिरि



वर्णीजी की साधना क्षेत्र श्री द्रोणगिरि



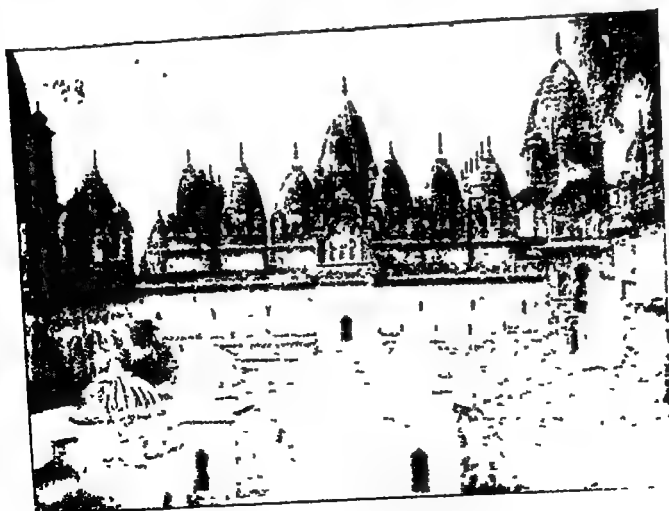
सागर विद्यालयका मानस्तम्भ



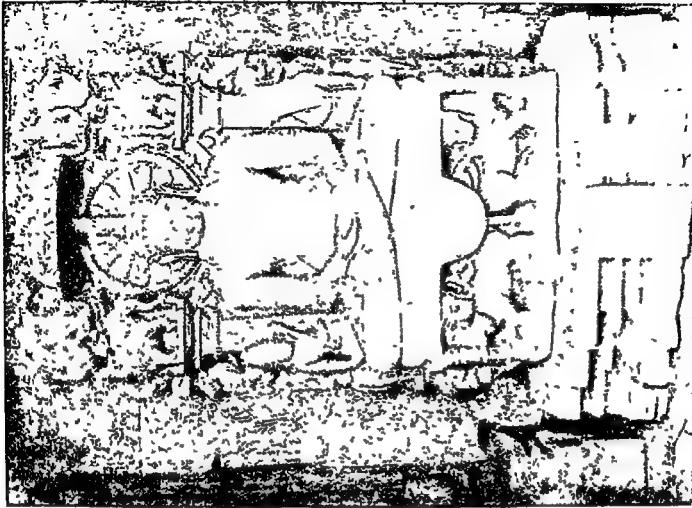
श्री वर्णो दि जैन विद्यालय समार (म. प्र.), वर्णो जी द्वारा स्थापित बुन्देल-
खण्ड की सैकड़ों शिक्षा संस्थाओं में वर्णो



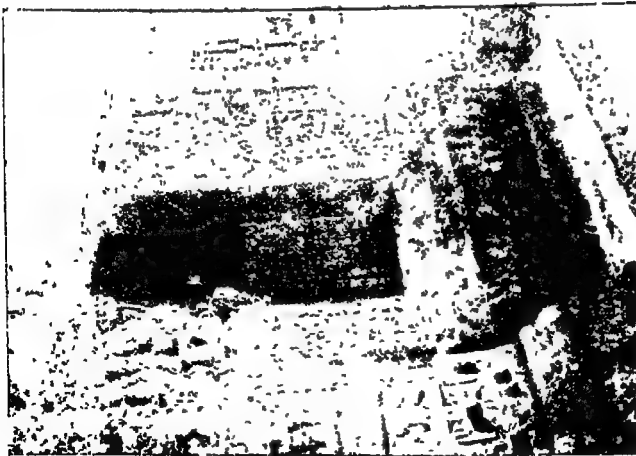
वर्णो दि जैन विद्यालयका बाह्यदृश्य



वर्णो जी की आत्मशोषके मार्ग में उपयोगी अलगवक्षेत्र यशोना (वि. प्र.)



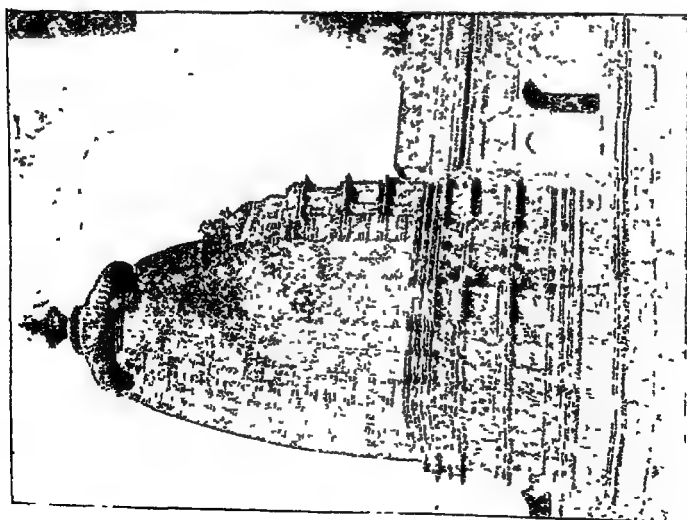
श्री महावीर विनमूति खजुराहो



श्री चन्द्रप्रभु मन्दिरका प्राचीन प्रवेशद्वार, पत्तोर



यक्ष-यक्षिणी, बप्पुराहा



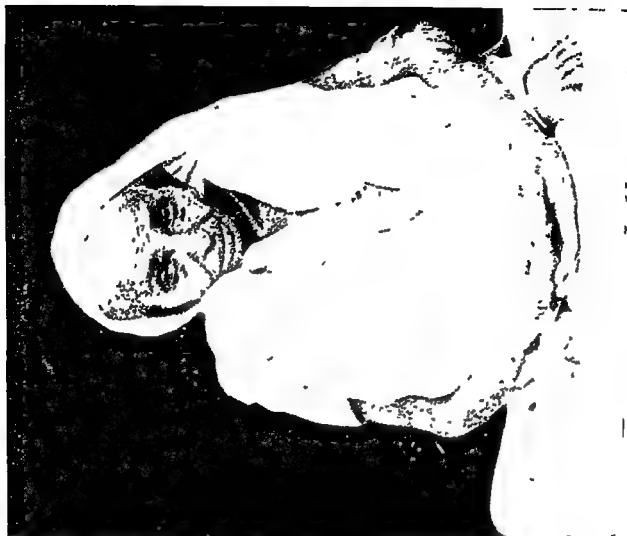
श्री आदिनाथ मन्दिर, बप्पुराहा



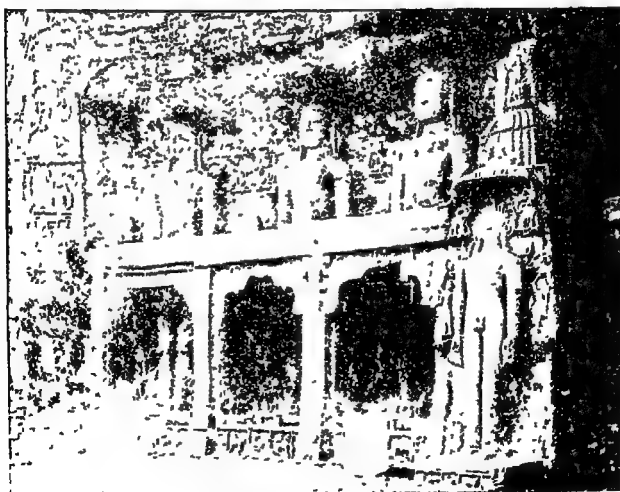
बुद्धी चन्दरी-गुप्त कालीन मूर्तिकलाके अवशेष



बन्दीरी-सदाजी



वर्णीजी की वर्ममाता विवर्न विरोधावादीजी का समाधिचरण



श्री लङ्केश्वरदेवके समयमे निर्मित विष्णु तौर्यकर मूर्तिवा, गवानियर



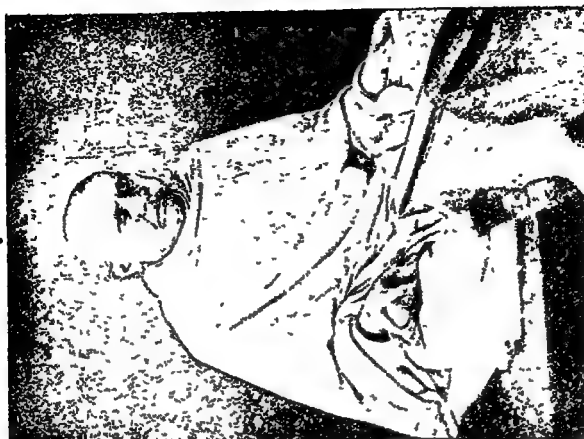
‘वैराग्य मेवासवम्
अनेक तीर्थोंका भ्रमण तथा मित्रा सत्था उद्घाटन-तीर्थोंका प्रवर्तन करनेके बाद
सुन्दर वर्णोंजी



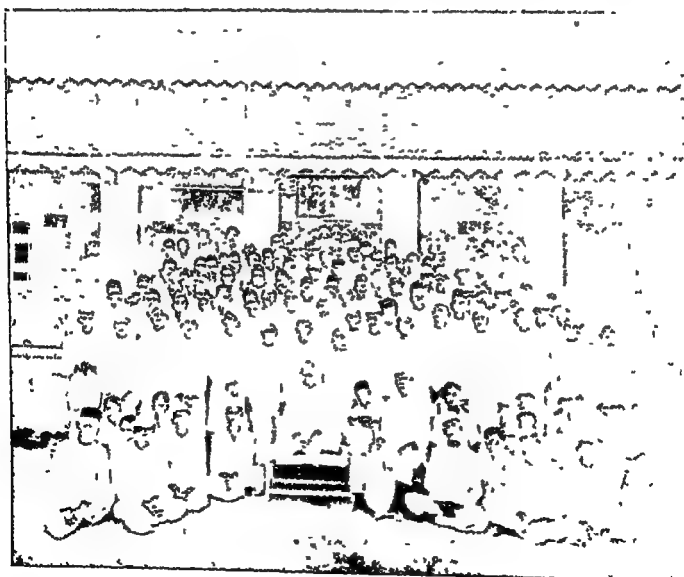
श्री १०८ आचार्य कुन्दकुन्दके—



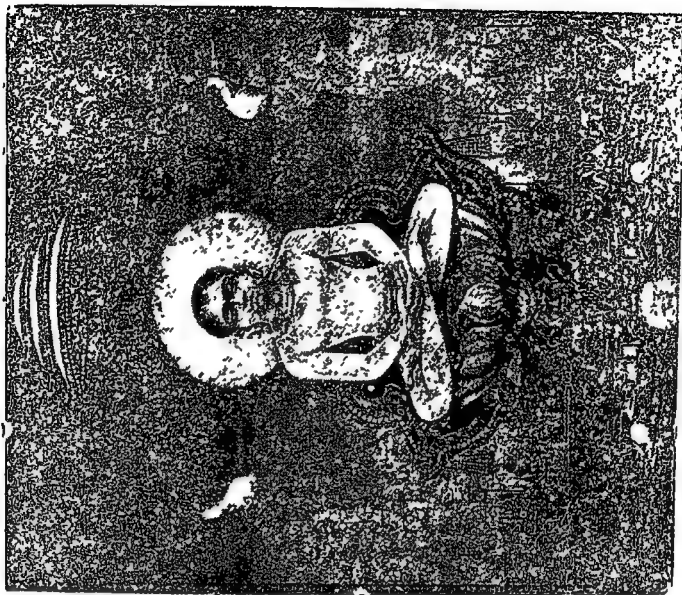
—ममयगारके प्रचार द्वारा सर्वहितमे गन वर्णीत्री



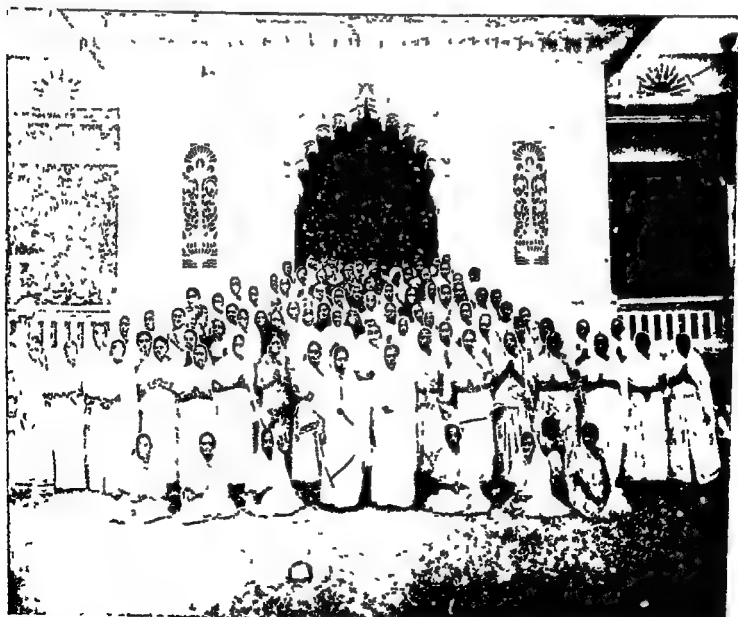
आचार्य कुम्भकुम्भके: वनय भाल
श्री कानवी महाराज, सोनगढ



कानवी महाराजके उपदेशद्वारा कुम्भकुम्भानाममें दीक्षित ज्ञान-आवक—

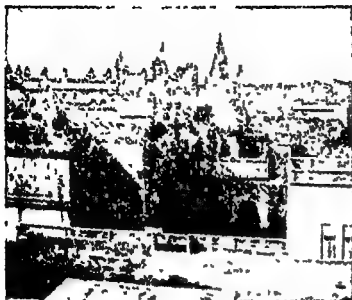


सीधचिपण महावीर स्वामीका दक्षिण भारतीय चित्र



—तथा श्रावितार, मोनगट (अगदी पश्चिम बँदी कुमारियोने दम मोनिक युगमे भी आजीवन श्रद्धाचर्य धारण किया है ।)

बुन्देलखण्डकी झाकी



वर्षा-जनपदका मोरछा-कुर्वा

वर्षा-जनपदके श्रमजीवी कृषक (चैतुआ)।



बुन्देलखण्डके बालक

बुन्देलखण्डका मेला





आवला

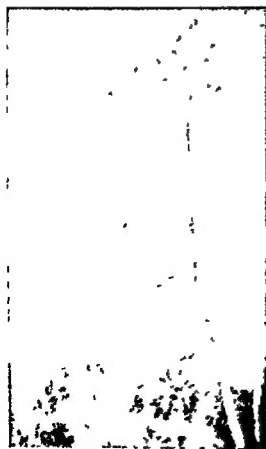
बुन्देल खण्डके फूले विधेय वृक्ष



आवला



आवला



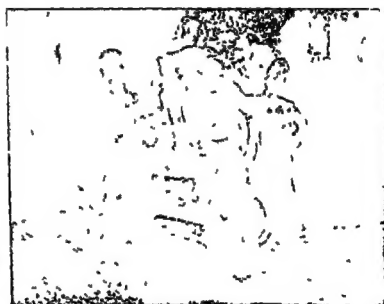
आवला



आवला



बुन्देलखण्डमें शोधनके वि-
कासका प्रयत्न, १७ सैर
दूध देने वाली गाय



पुरातत्त्ववेत्ताओं
की प्रतीक्षामें



कृषिप्रधान जनपदकी
माया, स्वस्थ
किजोर बेल



बुन्देलखण्डके
रमणीय भाग



वर्णमि कूलकपा बुन्देल-
खण्डकी सरिता



महाकालीन स्वच्छ
मग्नि

